حاشية

العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلي

على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي

تغمدهم الله برحمته

وبهامشه تقرير العلامة المحقق والفهامة المدقق

الأستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع

للإمام ابن السبكي

وبأسفل الصلب والهامش تقريرات قيمة للأستاذ

العلامة الشيخ محمد علي بن حسين المالكي

المدرس بالحرم المكي

الجزء الأول

دار الباز للنشر والتوزيع

حاشية العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى
على جمع الجوامع للامام ابن السبكى
تغمدهم الله برحمته

﴿ وبهامشه تقرير للعلامة المحقق والفهامة المدقق ﴾
الاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربينى على جمع الجوامع للامام ابن السبكى

وبأسفل الصلب والهامش تقريرات قيمة للاستاذ العلامة
﴿ الشيخ محمد على بن حسين المالكى ﴾
المدرس بالحرم المكى

﴿ تنبيه وضعنا الشرح المذكور بأعلى الصحيفة مفصولا بينه وبين الحاشية بجدول ﴾

الجزء الأول

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين ٭ قال الشارح (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للملابسة كما هو مختار الزمخشري والتفتازاني او الاستعانة كما اختاره القاضي البيضاوي أو هي صلة للفعل المقدر وعليه يرد ما أوردوه من التعارض بين الحديثين ومما أجابوا به أن الزمان الذي اعتبروه في مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم مما لا يفضل عما وقع فيه وما يفضل عنه فيجوز أن يكون التلبسان في زمان بهذا المعنى وأمكن وقوع الابتداء في حال التلبسين من غير لزوم تدافع الابتداءين وأنه يجوز أن يكون أحدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونا معا بالجنان لجواز اخطار الشيئين معا بالبال قال الليثي في حاشية المطول وفي كليهما نظر أما في الاول فلأن معنى العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة الحال للعامل انه يجوز أن يكون أزمان فاصلة عن أزمان عاملها حتى تكون مقارنتها له ببعضها لا بتمامها كما في جاء زيد راكبا فانه يجوز أن يكون الركوب قبل المجيء ممتدا اليه وباقيا بعده وأما جواز أن لا يكون شيء من الركوب مقارنا للمجيء فلم يقل به أحد وفي التسمية والتحميد أيهما آخر لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء الذي ليس لزمانه انقسام ومعلوم ان التلبس بأمر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الأمر فلو قارن بالتسمية والتلبس بالتحميد ذلك الابتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما في الثاني فلأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شيئين معا مثل التسمية والتحميد إلا نادرا للافراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية اهـ ثم أن البدأ بالبسملة والحمدلة انما هو في صدر الفعل والمطلوب تعميم البركة فمن ثم رجح تقدير المتعلق خاصا لتعم البركة سائر أجزاء الفعل فتقدير أؤلف مقتض بلفظه صحبة التأليف لما تبرك به لكن قد ذكر الشيخ ابن عرفة في تفسيره ان التقدير بابتدىء يساوي أؤلف مثلا بسبب أن الله جعل هذا اللفظ الذي هو البسملة أو الحمدلة لما بدىء به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقتضى الحديث ذلك اذ فيه الحض على الابتداء وما ذاك إلا لان وضعه في البدا يحصل هذا المعنى المقصود اهـ وقد أورد سم هنا اشكالا

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه (قوله حال الخ) فيه ان الحال لا يكون انشاء مع ان هذا بيان لمعنى الباء وإلا لكانت الباء للتعدية المجردة والغرض انها للاستعانة ليس ثابتا في نفسه لانه معنى عارض للمتكلم فكيف يثبت لغيره على وجه القيدية والصواب عندي أن يقال أن المقصود من قوله بسم الله الخ انشاء الاستعانة ومتى قصد ذلك كانت الجملة بتمامها انشائية لانك أنشأت التبرك أو الاستعانة على التأليف بذكر الاسم فكأن المعنى استعين مثلا بسم الله في التأليف على ان ذلك انشاء وأنت اذا قلت ذلك انشاء انشأت الاستعانة في التأليف ولم تخبر عنه وذلك كما أن كم ورب لانشاء الاستكثار والتقليل فلما دخلا على ماله نسبة غير نسبة التكثير والتقليل صيراه انشائيا في الرضي انما وجب تصدير متضمن معنى الانشاء لانه مؤثر في الكلام مخرج له عن الخبرية فلولا تصديره لامكن ان يحمل السامع الجملة على معناها قبل التغيير فاذا جاء المغير في

عن شيخه السيد عيسى الصفوى حاصله أن جملة البسملة اما ان تكون خبرية أو انشائية ويرد على الاول ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله فى نفس الامر بدون التلفظ به ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلا من مصاحبة الاسم أو الاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا التلفظ وعلى الثانى ان شان الانشاء ان يتحقق مدلوله بالتلفظ به واصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يتوقف حصوله على التلبس بالبسملة فكيف يقدر مثلا بسم الله أذبح او اسافر بقصد الانشاء فان جعلت لانشاء المصاحبة او الاستعانة لزم ان تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه وذلك فى غاية الندور ولو قيل ان المعنى أبدأ أو افتتح بسم الله اى اجعله بداءة الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شىء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجرى حقيقة الا فى نحو التأليف مما يمكن ان يكون له بداءة حقيقة وان امكن اجراؤه فى سائر المواضع بالمسامحة فى جعله بداءة اه واحسن ما يجاب به عنه ان يقال ان القائل إذا شرع فى ذبح أو أكل أو سفر مثلا فان قلنا ان تقدير أتبرك أو أستعين فى هذا الفعل بسم الله او نحو ذلك كانت الجملة لانشاء التبرك او الاستعانة ولا يرد عليه شىء مما ذكره السيد اصلا وان قلنا ان تقديره اذبح أو أسافر بسم الله مثلا كما هو المشهور يرد ما ذكره السيد ظاهرا وشىء آخر وهو أن المقصود بالاخبار بهذه الجملة الخبرية من هو فان المباشرة لهذا الفعل تغنى عن الاخبار لو كان ثم احد يحتاج إلى الاخبار ولعلك لا تجده أصلا فانك ان قصدت الله بالاخبار فهو غنى عنه وان قصدت نفسك فكذلك ولا ثم ثالث يقصد بالاخبار ولو كان لاغنته المباشرة للفعل عن الاخبار فالاوجه ان يقال ان تعلق الجار بهذا الفعل على تضمين معنى التبرك أو الاستعانة أو نحوهما فمعنى أذبح أتبرك أو أستعين فى الذبح بالتضمين المذكور فتكون مقولة لانشاء التبرك او الاستعانة فى الذبح مثلا ولا يكون الاخبار به مقصودا وإنما ذكر لتعيين محل التبرك أو الاستعانة فاندفع قوله والاصل غير مقصود بوجه من الوجوه لانه مقصود لتعيين محل التبرك أو الاستعانة وإن كان الاخبار به غير مقصود وانما المقصود الانشاء بمتعلقه لا به نفسه وما ادعاه من الندور نلتزمه ونقول ان النادر يرد به الاستعمال أحيانا ولا يقدح فيه أو يقال ان المقدر اذبح أو اسافر مثلا من غير ميل الى التضمين فجملة اذبح مثلا خبر واما باسم الله فهو انشاء وهذا معنى قولهم انها خبرية الصدر انشائية العجز ولا يقال عليه ان الخبر والانشاء متقابلان فلا يجتمعان فى كلام واحد باعتبار واحد كما هو شان المتقابلين والحال هنا ليس كذلك لان معنى ما ذكرنا انا إذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا لما تم به الاسناد من ركنى الجملة كانت خبرية واذا نظرنا إلى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين ولا بدع فى ذلك لان السيد الجرجانى فى حاشية المطول فى مبحث الانشاء عند قول التفتازانى رب لانشاء التقليل وكم الخبرية لانشاء التكثير قال ولا ينافى ذلك كون باد خلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة غير نسبة التقليل والتكثير فاذا قلت كم رجل عندى فهو باعتبار نسبة الظرف الى الرجل كلام خبرى يحتمل الصدق والكذب وأما باعتبار استكثارك اياهم فلا يحتملها لانك استكثرتهم ولم تخبر عن كثرتهم اه والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انها على الاول انشائية محضة وعلى الثانى صالحة للخبرية والانشائيسة بالاعتبارين المذكورين فتأمل (١) وقول السيد الصفوى ولو قيل ان المعنى الخ يشير الى الجواب عن الاشكال وفيه ان جعل الباء للتعدية

آخرها تشوش خاطره لأنه يجوز رجوع معناه إلى ما قبله من الجملة مؤثرا فيها ويجوز بقاؤه على حاله فيترقب جملة أخرى يؤثر ذلك المؤثر فيها اه فانت تراه حكم بان المعنى الانشائى إذا رجع إلى ما قبله أثر فيه وأخرجه عن الخبرية فكذا ما هنا ومراد من قال انها انشاء وخبر باعتبارين انه إذا قطع النظر عن المتعلق فما قبله خبر وإذا نظر اليه فهو انشاء وأما أن الاول خبر والثانى انشاء فلا يمكن مع تعدية معنى العامل الخبرى اليه فظهر ان القول بانها انشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السديد واندفع الاشكال برمته

(١) قوله فتأمل وجه التأمل ما أشار اليه الشربينى من أن مراد من قال انها إنشاء وخبر باعتبارين أنه إذا قطع النظر عن الميثاق فما قبله خبر وإذا نظر اليه فهو إنشاء كما ذكر المحشى يقتضى أن معنى المتعلق الانشائى إذا رجع إلى ما قبله ولم يقطع النظر عنه أثر فيه وأخرجه عن الخبرية وبه صرح الرضى فظهر أن القول بانها إنشائية تبعا لانشاء المتعلق هو السديد وبه يندفع إشكال السيد الصفوى برمته اه محرره عفى عنه

(قول الشارح التحرير الحمد لله) اعلم ان الكلام ان كان للنسبة المفهومة منه الحاصلة فى الذهن خارج عن مدلوله أى حاصل بين الطرفين مع قطع النظر عن دلالة اللفظ والفهم منه محتمل لان تطابقه النسبة أو لا تطابقه فخبر وان لم يكن كذلك بان لا يكون له خارج أصلا كاقسام الطلب فانها دالة على صفات نفسية قائمة بالنفس قيام العرض بالمحل ليس لها متعلق خارجى أو يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فان لها نسبا خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسب المدلولة او لا تطابقها لانها لحصولها بها مطابقة قطعا (٤) فانشاء وهذا أقرب الحدود وأخصرها فقد حدا بحدود كثيرة ذكرت فى مختصر ابن الحاجب وشرحه العضدى وغيرهما فالكلام الانشائى حينئذ يجب أن يكون محضرا لتلك الصورة القائمة بالنفس ليترتب عليها مقتضاها من وجود أو عدم ثم صيغ الانشاء اما باصل الوضع كاضرب أو بالنقل كبعت ونعم وبئس إذا قصد بها حدوث الحكم على ماقال الزمخشرى انها نقلت لمعان انشائية ويدل عليه الاستعمال إذ لا معنى للانشاء إلا الكلام الذى لا خارج له أوله خارج لا يحتمل المطابقة وعدمها وهذه كذلك اتفاقا وإلا احتملت الصدق والكذب قال العضد شرحا لما قاله ابن الحاجب الصحيح انها اى نحو بعت واشتريت وطلقت انشاء لصدق حد الانشاء عليها وهو انها لاتدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به وأيضا فلا يوجد فيه خاصية الاخبار وهو احتمال الصدق والكذب إذ لا حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعا وأيضا لو كان خبرا لكان ماضيا واللازم منتف أما الملازمة فلوضع الصيغة له من غير ورود مغير عليه ولانه لو كان مستقبلا لم يقع كالو صرح به وأما انتفاء اللازم فلانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لانه توقيف أمر على أمر وانما يتصور فيما لم يقع بعد لكنه يقبله اجماعا وأيضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء ولذلك لو قال للرجعية طلقتك سئل فان أراد الاخبار لم يقع طلاق آخر وان أراد الانشاء وقع ومثله السعدى فى التنقيح رداعلى صاحب التوضيح فى قوله ليس المراد بوضع الشرع صيغ العقود والحلول للانشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع

الحمد لله

مستبعد هنا جدا فان باء التعدية هى المعاقبة للهمزة فى تصيير الفاعل مفعولا كما فى ذهبت بزيد وان كون الجملة لانشاء الجعل غير مستقيم لان الجملة الانشائية إنما يقصد بها استحداث مدلولها والجعل المذكور ليس مدلولا لها بل هو معنى خارجى عنها وقوله ولا يجرى حقيقة الخ يعنى ان التأليف ونحوه مما يكون من مقولة اللفظ يصح ان يفتتح بالبسملة على سبيل الجزئية بان تجعل جزأ منه لان الشىء إنما يفتتح بجزئه فجعل البسملة جزءا من التاليف واضح واما نحو الاكل والذبح مما ليس من مقولة اللفظ فجعل البسملة بداءة له يستدعى جزئيتها منه وليس كذلك إلا أن يدعى انها كالجزء فى كونها تذكر قبل الشروع فيه وحال ملابسة اوله فقد ظهر لك وجه ماادعاه من المسامحة ومخالفة المشهور ولبعض اشياخنا هنا تفصيل طويل مبنى على أمور لا تتم منها انه قال فان قلت الجار والمجرور ليس بكلام الى آخر السؤال والجواب ولا يخفى على من تأمل كلامنا فى تقرير معنى كون الجملة خبرية الصدر انشائية العجز انه لاورود لهذا السؤال أصلا واما الجواب ففيه ان دعوى كون الجار والمجرور فى معنى الكلام لانه فى معنى استعين بسم الله مم كيف وانه يلزم عليه خروجه عن القيدية وعدم ارتباطه بماقبله وقد اضطر فى هذه الدعوى الى تقدير المتعلق حتى تم له ماادعاه وهو رجوع منه لاصل التركيب فالكلام فى الحقيقة المتعلق الذى قدره ولم يخرج المجرور عن حكم أصله فلا فرق بين أستعين بالله وأفتتح بسم الله وقد وقع منه نحو هذا فى حاشية الملوى على السلم فقال ان المجرور مخبر عنه فى المعنى وهذا إنما يتم فى المجرور بحرف الجر الزائد واما المجرور بحرف الجر الاصلى فانه مفعول به غير صريح كما صرح بذلك النحاة فلو جعلناه مخبرا عنه فى المعنى انعكس الحكم وتغير مدلول التركيب إذ فرق بين اخبارك بوقوع ضرب زيد على عمرو المؤدى بقولك ضرب زيد عمرا واخبارك بثبوت الضرب لعمرو فى قولك عمرو مضروب زيد فان لكل من التركيبين غرضا يتعلق به ومنها انه لو قدر المتعلق فضلة نحو مبتدئا ومستعينا ومتبركا وكانت الباء للتعدية فالجملة خبرية الصدر انشائية العجز وفيه ان جعل الباء للتعدية مم لما سمعت وأما هذه المصوبات فهى أحوال تستدعى عاملا والعامل محذوف تقديره أبتدى مثلا وإذا قدر الفعل كان أحق بالعمل لاصالته كما قال فى مثله الزمخشرى إذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ولما فيه من كثرة المقدرات بلا داع اليه وأيضا فقد صرحوا بان تقدير مستعينا ونحوه من الاحوال ليس لتعلق المجرور به بل هو بيان لمعنى الباء ومنها انه فسر فى بعض الاحتمالات المصاحبة والاستعانة بالملاحظة والاستحضار وهو ليس معنى حقيقيا لهما إذ باء المصاحبة هى الدالة على ملابسة الفعل ومصاحبته فهى بمعنى مع كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن وباء الاستعانة هى الداخلة على الآلة ككتبت بالقلم ولذلك استشكل جعل الباء للاستعانة بجعل اسم الله آلة للفعل وهو ترك للادب وعلى تقدير كون هذا المعنى مجازيا يلزم على ارادته ذهاب المعنى المراد من التركيب فان المقصود من جعل الباء للملابسة افادة ملابسة التبرك

فى جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع هذه الصيغ للانشاء ثم قال العضد واعلم ان الذى قال بانه اخبار لم يقل انه اخبار عن خارج بل اخبار عما فى الذهن وهو الموجب اه قال السعد مراده دفع الوجوه المذكورة(1) عن المخالف اما الأول لان فلأنا لا نسلم صدق حد الانشاء وانتفاء خاصة الاخبار وانما يكون ذلك لو لم يكن اخبارا عما فى الذهن غايته وانه يكون خبر يعلم صدقه بالضرورة كما إذا اخبر ان فى ذهنه صورة كذا فلا يحتمل الكذب بدليل من خارج مفهوم اللفظ واما الثالث(2) فلأنه ماض بمعنى انه ثبت فى ذهنى تعليق الطلاق فالقابل للتعليق بالتحقيق هو ما فى الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام به واما الرابع(3) فلان القطع بالفرق المذكور إنما هو فى الاخبار عما فى الخارج واما الفرق بين الاخبار والانشاء عما فى الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه حدوث البيع بما فى الذهن من الكلام النفسى الايقاعى الذى عبر عنه بهذا اللفظ فالنسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها من حيث هى ثابتة فى النفس اه ولكن هذا لا يتجه إلا إذا اخذت النسبة التى اعتبر لها خارج او لا من حيث انها مدلول باللفظ فقط من حيث انها مفادة منه حاصلة فى الذهن كما لو صدرنا (5) به اولا وقد ذكره هكذا عبد الحكيم فى حاشية المطول وهو الحق المطابق لوضع الكلام للصور الذهنية والقول بان دلالته على النسبة القائمة بالنفس ينافيه كلام الشاك والمجنون ومن تيقن خلاف ما اخبر به وهم لان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا يقتضى قيامها بها فى الواقع كما انه لا يقتضى حصول مضمونه فى الخارج ان جعل مدلوله النسبة الخارجية هذا وقد صرح العضد بان محل الخلاف صيغ العقود ونحوها إذا قصد بها حدوث الحكم كما مر والظاهر ان المراد به ان لا يقصد بها الاخبار لأنها صرائح لا يعتبر فيها قصد الايقاع فمتى سلم أنها نقلت شرعا للانشاء افادت معناها بلا قصد ايقاع او يراد به قصد اللفظ لمعناه ومن ذلك صيغ الحمد ان سلم النقل فيها وقد رايت عن بعضهم فيها حكاية قولين لزوم القصد اى قصد الانشاء وعدمه ولعل الاول مبنى على عدم تسليم النقل فيها بناء على ما قاله بعض ان القول بانه مشترك بين الاخبار والانشاء كصيغ العقود مما لا يلتفت اليه لان صيغ العقود نقلها الشرع إلى الانشاء لمصلحة الاحكام واثبات النقل لما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا فالحق انها اخبار استعملت فى الانشاء مجازا لان قصد الاخبار بها بعيد ثم ان كم رب للانشاء من جهة التقليل والاستكثار والخبر إنما هو ما بعدها كما نص عليه الرضى والشريف فى حواشيه وهو المطابق للاستعمال فى التكثير والتقليل إذ هو دليل الوضع وقد نص عليه التفتازانى ايضا ولا يضر ان فى ذلك ليس مدلول الجملة وبعد ما تقدم فالحق لا يخفى على ذى بصيرة ، ومن العجائب ما قيل ان الخبر لا يلزم ان يحصل مدلوله بدونه وان يكون حكاية عن غيره فبعت ونحوه خبر رتب الشارع مقتضاه او ترتب عليه امر اخر كالاستكثار إذ كيف يحتمل

التبرك لجميع اجزاء الفعل ومن جعلها للاستعانة الاشارة إلى ان هذا الفعل لا يتم بدون ذكره تعالى وما يتوهم من جعل اسم الله آلة مندفع بعدم ملاحظة هذه الجهة بل الملاحظ ما ذكرناه على انه لو تم هذا المعنى الذى اراده لفسر القوم باء الاستعانة به ولم يرد الاشكال المشهور ثم انه لا فرق بين الملاحظة والاستحضار فى المعنى وهل ينفك أحدهما عن الآخر فان أراد أن مجموع المعنيين يفسر بهما كل من الملابسة والاستعانة لزم انه لا فرق حينئذ بين باء الاستعانة والملابسة لانهما بمعنى واحد وان اراد ان الكلام على طريق التوزيع يقال له بعد تسليم تغاير المعنيين لم خص احدهما بهذا المعنى دون الثانية (قوله الحمد لله) تجرى احتمالات الاستغراق والجنس والعهد الخارجى فى ال دون العهد الذهنى لندرة استعماله ولكون مدخوله فى حكم النكرة فيصدق بأى فرد كان من أفراد الحمد والمقام يأباه لانه يقتضى الحصر وهو مستفاد من جعلها استغراقية او جنسية او ظهور الفرد بحيث يكون خارجا عن الذهن مطلقا بجعلها للعهد الخارجى بناء على ان الحمد واجب عقلا وشرعا والواجب ينبغى ان يكون علانية ليقتدى به فيه غيره على ما بين فى الفروع من استحباب اعطاء الصدقة الواجبة جهارا واثر التعبير بالجملة الاسمية تاسيا بالكتاب العزيز لأنه مفتتح بها وهو الذى جرى عليه كثير من المؤلفين وتوجيهه الجملة الفعلية بما سيأتى لمراعاة جانب المصنف على ان ذلك التوجيه مناقش فيه بما ستسمعه والتفنن ايضا فيكون الكلام محتويا على كل من الجملتين واما ان الفعلية ابلغ او الاسمية فالتحقيق فيه ما قال الفنارى فى حاشية المطول ان القاعدة فى اختيار طريقة الحمد ترجيحها جانب البلاغة فالمحمود عليه ان كان من الامور الثابتة فالمناسب الاسمية كما فى سورة

---

(1) أى فى قول ابن الحاجب انها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية وانها لا يوجد فيها خاصية الاخبار اه كاتبه

(2) أى فى قول ابن الحاجب وايضا لو كان خبرا لكان ماضيا الخ اه كاتبه

(3) قوله وأما الرابع اى فى قول ابن الحاجب وايضا فانا نقطع بالفرق بينه خبرا وانشاء الخ اه كاتبه

حينئذ الصدق و الكذب و أظن ذلك القائل راى بعض ما تقدم عن التوضيح فخلط عليه الامر ثم ان قولك الحمد لله معناه الحكم على الحمد بانه ثابت لله و لاشك انه يلزمه الله ثابت له الحمد فان استعملت فى اللازم كانت انشائية بتمامها و إلا فبلازمها و هو محمل القولين المختلفين و معنى انشاء مضمون الجملة انشاء الثناء على الله بالمضمون و يحتمل ان تكون خبرية و يحصل الحمد بها اذا لجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر و التحزن فيكون الغرض من هذه الجملة الثناء و التحميد فيكون قائلها حامدا و لا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق و الكذب بالنظر لمفهومها و سيأتى تحقيقه و هى حينئذ حكاية عن حمد وقع او يقع و القول بانها حكاية عن نفسها و يكفى التغاير الاعتبارى خطأ و إن اشتهر اذ الحكاية كما قال السيد (٦) المروى مفهوم القضية و المحكى عنه مصداقها الذى هو كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح الحكم بانه المحمول و ذلك المصداق لزم ان يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها كيف و النسبة إنما هى فى الحكاية دون المحكى عنه مع أنه إنشاء فالتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار و كذا ما قيل ان المحكى عنه التلفظ و الحكاية اللفظ بل هو مما يقضى منه العجب هذا ما عندى فى هذا المقام و الله الهادى إلى الصراط المستقيم (قول الشارح على افضاله) خبر بعد خبر للتنبية على الاستحقاق الذاتى و الوصفى معا و الاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظ فيه خصوص صفة حتى الجميع بل يكون فى مقابلة الاتصاف بالجميل مطلقا لا ما يكون الذات البحث و الاستحقاق مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس الا على الجميل سمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة و إنما يفهم هذا حيث لم يقل الحمد للتفضل مثلا لطريقه الذوق (قوله لما ورد على التعبير) اى على توجيهه الآتى (قوله فانه يحتمل الخ) لا ضير فيه فان النعمة الحمد عليه من حيث متعلقه اعنى الانعام غايته انه عنا لوحظ فيه شيئان و هو أقوى من ملاحظة شىء واحد فالقول بان الحمد على الفعل أمكن ممنوع (قوله خبر بعد خبر) فكأنه قيل الحمد لاجل الافضال اى احمده لاجل الافضال فالعلة هنا باعثة لا موجبة للحكم حتى يقال انه إذا جعل أل استغراقية اقتضى انحصار علة ثبوت الحمد لله فى الافضال و ليس كذلك و ما اجيب به من انا نجعل أل للجنس فلا يرد إذ ثبوت جنس الحمد لاجل الافضال لا ينافى ثبوته لغيره ففيه أنه لا فرق بين الاستغراق و الجنس فان انحصار الماهية فى شىء يقتضى أنه لا فرد لها سواء و كيف و الاستغراق فرع الجنس كما حقق فى موضعه و يصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليلا للحكم بمعنى الثبوت و كذا بمعنى الايقاع و ما قيل أنه لا دلالة للخبر عليه بدليل خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى ففيه أن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه كما مر

على افضاله و الصلاة و السلام على سيدنا محمد

الفاتحة فان الربوبية صفة ثابتة للذات و إلا فالفعلية ثم ان جعل الجملة إنشائية اقوى لأمرين الاول توافقها مع جملة الصلاة إذ هى إنشائية ايضا عند الاكثر و دعوى بعض تجويز خبريتها تكلف لان المخبر بالثناء مثن بخلاف المخبر بالصلاة فليس بمصل فلو جعلت جملة الحمدلة خبرية لزم تخالف الجملتين خبرا و انشاء و فى العطف خلاف الثانى ما قاله الفنارى ان القول المذكور و أمثاله أخبار واقعة موقع الانشاء أى مستعمل فى معناه مجاز اذ الظاهر ان المتكلم به ليس بصدد الاخبار و الاعلام لان المخاطب به هو الله تعالى و فيه وضع الظاهر موضع المضمر و معنى الحمد لله الحمد لك يا رب فقصد المتلفظ به انشاء تعظيمه تعالى لتوفيقه للحمد و ايجاده بهذا اللفظ و القول بانه مشترك بين الاخبار و الانشاء كصيغ العقود لا يلتفت اليه لان الصيغ المذكورة اخبار فى اللغة نقلها الشارع الى الانشاء لمصلحة الاحكام و اثبات النقل فى امثال ما نحن فيه بلا ضرورة داعية مشكل جدا اهـ و ايضا رجح الشارح قول المصنف نحمدك اللهم انها انشائية كما سيأتى (قوله على افضاله) خبر بعد خبر ففيه تنبيه على تحقق الاستحقاقين الذاتى و الوصفى فان لفظ الله اعلم للذات علق عليه الحمد او لا تنبيها على الاول ثم علق على الافضال تنبيها على الثانى قال العلامة السيالكوتى فى حاشية المطول و الاستحقاق الذاتى ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحث مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل سمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة إسم الذات عليه اهـ فان قلت لا اشعار فى الكلام بالاستحقاق الذاتى اذ لم يعهد من قواعدهم أن تعليق أمر باسم غير صفة يدل على منشئية مدلوله فالجواب ان هذا يفهم بالذوق حيث لم يقل الحمد للمتفضل مثلا لا من أن تعليق أمر باسم يدل على منشئية مدلوله على ان لك ان تقول لفظة الله تعالى لما دلت على ذات متصفة بجميع صفات الكمال و اشتهر اتصاف تلك الذات بهذه الاوصاف فى ضمن هذا الاسم لم يبعد أن يجعل للتعليق به فى حكم التعليق بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات و الافضال مصدر افعل و لم يسمع بل المسموع فضل عبر به دون انعم كما فى المصنف الاشارة الى ان انعامه تعالى بمحض الفضل لا بطريق الاستحباب أو الوجوب مع الرمز إلى ان فى الشرح زيادة فوائد على المصنف لان الفضل الزيادة و قول الحواشى فى اوجه الترجيح أن الافضال صريح فى إيقاع الحمد فى مقابلة الفعل الصادر من المحمود بخلاف قول المصنف على نعم فانه يحتمل ان تكون النعم جمع نعمة بمعنى الانعام او بمعنى المنعم به بل الثانى هو المتبادر و الحمد على الفعل امكن من الحمد على الاثر لان الحمد على الفعل بلا واسطة بخلاف الحمد على الاثر فانه بواسطة أنه اثر الفعل معارض بان الحمد على الاثر يلاحظ فيه ايضا الفعل و ملاحظة شيئين اقوى من ملاحظة شىء واحد مع ما فيه من اظهار

وآله هذا ما اشتدت

النعمة المطلوب فى مقام الحمد حتى قال بعض العارفين ان الحمد هو اظهار صفة الكمال ويصح تعلقه بالنسبة بمعنى الثبوت فيكون تعليلا للحكم بمعنى الثبوت لا الحكم بمعنى الايقاع فانه وصف قائم بالحاكم اذ هو عبارة عن اذعان النسبة ولا دلالة للفظ الجملة الخبرية عليه بدليل[1] خبر الشاك فانه لا حكم فيه بهذا المعنى وجوز الحواشى فى تعليق الظرف وجوها منها انه ظرف لغو متعلق بالحمد واوردوا عليه لزوم الاخبار عن المصدر قبل استيفاء معمولاته الا ان يغتفر ذلك فى الظروف لكثرة توسعهم فيها وانه لا فائدة فى الاخبار حينئذ اذ المعنى عليه الحمد على افضال الله ثابت لله وثبوت الحمد على افضال الله لله مما لا يخفى على احد إلا ان يلاحظ المضاف دون المضاف اليه ويرد عليه ايضا ان عمل المصدر المعرف بال قليل حتى قال الجامى ولم يات فى القرآن شىء من المصادر المعرفة باللام عاملا فى فاعل او مفعول صريح بل قد جاء عاملا بحرف الجر كقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول وعلة ذلك ان المصدر انما عمل لانه فى تقدير انحلاله الى ان والفعل فكما لا تدخل لام التعريف على ان مع الفعل ينبغى ان لا تدخل على المصدر المقدر به وبهذه العلة يظهر لك وجه قولهم ان فيه اخبارا عن المصدر قبل استيفاء معمولاته لما فيه من الاخبار عن الموصول قبل تمام صلته وهو بمعنى قولهم ايضا فى علة الامتناع ان فيه الفصل بين العامل ومعموله بأجنبى لان الظرف معمول للمصدر فهو من بقية الصلة والخبر اجنبى منها وظهر لك من هذا ايضا ضعف تجويزهم ان يكون الظرف خبر محذوف تقديره حمدى لان فيه عمل المصدر محذوفا وعلته ماذكرنا فيرجع لحذف الموصول وصلته مع بقاء متعلق الصلة تامل واما قولهم انه لا فائدة فى الاخبار الخ فمندفع بجعل الجملة انشائية كما بينا وعلى تقدير خبريتها يقال ان هذه الجملة لم يقصد بها اخبار احد بل قصد بها تحصيل الحمد كبقية صيغ الاذكار والتنزيهات وكيف لا ومن الذى قصد اخباره حتى تكون الافادة له ولو فرض مخاطب قصد اخباره لكان الاخبار به كالاخبار بقولنا السماء فوقنا ونقل يس فى حواشى الصغرى عن العلامة علاء الدين البخارى ان الجمل الخبرية لا يلزمها الاخبار بل قد تكون للتحسر والتحزن فيجوز ان يكون الغرض من هذه القضية الثناء على الله والتحميد فيكون قائلها حامدا كما كانت امرأة فرعون متحسرة ولا تخرج بذلك عن كونها محتملة للصدق والكذب لانها إذا نظر لمجرد مفهومها تحتملهما وهذا هو الفاصل للخبر عن الانشاء وقولهم فى الجواب اننا نلاحظ المضاف دون المضاف اليه يأباه مقام الحمد لان المقصود من الاضافة كما قال السيد فى حاشية المطول الاشارة الى حضور المضاف فى ذهن السامع كما ان اللام اشارة الى حضور ما عرف بها فيه اه فكانه يقول الافضال الكامل الظهور البالغ الى حد حضوره فى ذهن كل احد مما يستحق المتصف به ان يحمد وعلى التقدير المذكور يبقى المضاف فى حكم النكرة فيدل على فضل ما ولا يناسب المقام كما سيتضح لك ذلك عن قريب وقولهم انه يرد على تقدير جعل الظرف خبرا عن المبتدا وهو مارجحناه سابقا انها اذا جعلت أل للاستغراق اقتضى ذلك انحصار علة ثبوت الحمد لله فى الافضال

(١) قوله ولا دلالة الخ نظر فيه الشربينى بأن دلالة الخبر عليه لا يقتضى وقوعه كما مر اه فتأمل

(قوله اوحال) فيه إيهام ان ثبوت الحمد لله مختص به بناء على ان الانتقال فى الحال هو الغالب وإن جعلت لازمة ولا يصح ان يكون بيانا للباعث كما لا يخفى فتأمل (قوله وفيه أن تعلقه الخ) فيه وما بعده نظر ظاهر فان المراد ذكره من حيث أنه محمود عليه تامل (قوله اللهم الخ) إشارة إلى ضعفه اذ حينئذ لاقرينة خفية حتى تكون تورية وقيل ان المراد انها خفية بالنسبة لبعض الناس فالمراد الخفاء فى الجملة (قوله لانها المقصودة بالذات) أى لانها العلم وفيه ان الكلام فى اسماء الكتب ولا شك ان غرض المصنفين يتعلق باللفظ والمعنى جميعا الا ان يقال تعلقه باللفظ من حيث تادية المعنى هذا ويمكن ان تكون الاشارة للنقوش ويكون من باب ذكر الدال وارادة المدلول (قوله ثم ان بنينا على ان الخ) ظاهره أنه هنا تسمية للكتاب وليس كذلك اذ ماهنا حمل شرح على مدلول اسم الاشارة فلعل المراد ان ماهنا مبنى على ماقيل فى اسماء الكتب (قوله وعلى ان الذهن لا يقوم به الا المجمل) ان كان المراد قيام المجمل او المفصل مطلقا بقطع النظر عن زمن القيام فلا معنى للخلاف فيه اذ يقوم به الامران معا بدليل تقسيمهم العلم الى تفصيلى واجمالى وان كان المراد قيام ذلك واستحضاره زمن الاشارة للاشارة اليه من حيث التفصيل اذ الاشارة حينئذ للمرتب الحاضر فى الذهن وهذا هو المراد فلا معنى للخلاف فيه ايضا اذ العلم بالكنه فى آن واحد انما يمكن فيما له حقيقة متأصلة والالفاظ ومعانيها ليست كذلك ولا داخلة تحت مقولة واحدة حتى يجمعها جنس وفصل واحد اذ المعانى عبارة عن المسائل والمسئلة قد تكون ملتئمة من مقولات شتى (قوله حذف مضافين) اما مفصل فلتطابق المبتدا والخبر لما مر من ان التفاوت الذهنى إلى امور متعددة مع ملاحظة تعددها وترتبها فى آن واحد غير ممكن واما نوع فبناء على ان الاشارة اليه من حيث تعينه بالمحل كما هو الظاهر اما لو اشير اليه لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع وحينئذ لا حاجة اليه (قوله كما هو الحق) بناء على وجود التعدد المستلزم للكلية فعدم اعتباره مكابرة (قوله فلان الشارح قد فصل فيه ما فى الذهن) منع بعضهم اشتراط المطابقة فى الاجمال والتفصيل نعم يشترط فى التذكير والتانيث والافراد أو التثنية او الجمع (قوله فلان المخبر عنه) كذا بخطه وصوابه المخبر به

(قوله حقيقة الشرح الكلية) اى مفهوم كلى يتناول افراده على سبيل البدل لانه نكرة (قوله بلفظة هذا الخ) فيه انه حكاية لكلام الشارح فلا يضر فالمعول عليه ما بعده (قوله على الفاظ المؤلف) فيه مخالفة لما قدمه من ان المشار اليه هو المعانى (قوله من قبيل علم الشخص) اى فيكون ماهنا مبنيا على ما بنى ذلك عليه (قوله متحدا ذاتا) اى حقيقته الموضوع لها الاسم واحدة الا ان الكلية وهى الصدق على كثيرين لما كانت من العوارض اذ المأخوذ لا بشرط شىء لا يكون كليا إلا مع اعتبار كونه معروضا للكلية فلا تلاحظ عند الوضع وكذا التعدد بتعدد المحل لم يعتبر ذلك علماء العربية وهذا لا ينافى انه يتعدد حقيقة بتعدد المحل إذ العرض يتشخص بمحله فاذا قلت التحقيق ان الماهية لا توجد خارجا ولا فى ضمن الفرد فكيف والقرآن مثلا موجود فى الخارج قلت ذاك فى الماهية من حيث هى او بشرط لا بخلافها بلا شرط فانها تجامع الشرط وهذا هو المطلق كما سيأتى نقله عن السعد فتدبر فقد تحير فيه الناظرون (قوله على ما فيه) من النظر من ان التعدد حقيق لا يمكن عدم اعتباره وقد علمت اندفاعه(١) (قوله وبنينا على ان المفصل لا يقوم الخ) يقتضى انه علم شخصى مع عدم قيامه بالذهن ووجه بانه يكفى فى وضع العلم استحضاره ولو بوجه كلى وفيه ان الموضوع له حينئذ هو ذلك الوجه من حيث اتحاده بالمسمى بناء على ان الوجه بالعلم غير العلم بذى الوجه إلا ان يقال هذا لا يعتبره علماء العربية ايضا وبما حررنا لك اندفعت الشكوك التى اوردها بعض الناظرين فى هذا المقام فتدبر (قوله اى المحصلين للفهم شيئا فشيئا) الامر لا تعلق لهذا بخصوص شرحه فالاولى ان صيغة التفعل معناها التكلف ويلزمه الاحكام والاتقان والمراد ذلك اللازم (قوله من باب اطلاق الملزوم على اللازم) اى بعد استعمال الحل فى مطلق التفكيك العام للحبل وغيره مجازا بطريق التشبيه

اليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل(١) ألفاظه ويبين مراده

وليس كذلك اذ غير الافعال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا أما ان جعلت للجنس فلا ايراد إذ ثبوت جنس الحمد لاجل الافضال لا ينافى ثبوته لغيره ايضا ففيه انه لا فرق بين الجنس والاستغراق فى ثبوت الانحصار فان انحصار الماهية فى شىء يقتضى انه لا فرد لما سواه نظير ماقاله المناطقة فى الكلى المنحصر فى فرد ٭ ثم ان المراد بالعلة هنا العلة الباعثة وهى منحصرة فى صفة الفعل لا العلة الموجبة للحكم كما بنوا عليه كلامهم ولذلك استشكلوا وقوع الحمد بالصفات الذاتية وتكلفوا فى جوابه (قوله وآله) واقتصر على الال لانه اتى بالصحب بعده اختل السجع وان قدمه يلزم خلاف المتعارف على ان الصلاة على الال هى الواردة فى الكيفيات المروية فهى ثابتة بالنص واما الصلاة على الصحب فبطريق القياس هذا ان فسر الآل باقاربه صلى الله عليه وسلم فان فسر بالاتباع دخلت الصحابة وكان فيه تورية وهذا اولى لاقتضاء المقام اياه ولوجود المحسن البديعى (هذا مما اشتدت) اورد المسند اليه اسم اشارة للاشارة الى كمال استحضاره وتمييزه اكمل تمييز بواسطة الاشارة الحسية فان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها إلى محسوس مشاهد كقول ابن الرومى

هذا ابو الصقر فردا فى محاسنه ٭ من نسل شيبان بين الضال والسلم

وتقرير الاستعارة هنا غير خفى(٢) وما يحتمل ان تكون موصولة او نكرة موصوفة والحمل على الثانى اولى لا لانه يلزم عليه تعدد صلات الموصول فانه جائز كما صرح به ابو حيان فى النهر حيث قال عند قول الله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية وكان هذا الموصول وصلاته شرح للمتقين وترتيب هذه الصلاة من باب ترتيب

---

(١) يحل بضم الحاء لقول بعض الافاضل

مضارع حل اكسر وضم إذا اتى ٭ بمعنى النزول افهم وكن متأملا
وان جا بمعنى الفك فاضمم ولا تزد ٭ كذا العكس فى ضد الحرام تحصلا

اه كاتبه قوله بل لان الاصل وضع الموصول الخ اقول لا ينافى هذا ماسينقله المحشى عن عبد الحكيم على البيضاوى عند الكلام على قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم الاية من ان الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام فى استعمالاته الاربعة وانه إذا استعمل فى بعض مما اتصف بالصلة كان كالمعرف بلام العهد الذهنى التعريف فيه للجنس ولو كان بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة فى حكم النكرة اه ضرورة ان شرط معلومية الصلة للمخاطب لزوال ابهامه مطلقا اى ذهنا او خارجا لا لخصوص تعينه خارجا فافهم اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله وتقرير الاستعاره هنا غير خفى اختار معرب الرسالة الفارسية انها تبعية بان تعتبر تشبيه المعقول مطلقا بالمحسوس مطلقا فى قبول التمييز والتعيين ثم تعتبر تشبيه سريان التشبيه من الكلى إلى الجزئى فتشعير لفظ هذا الموضوع للمشبه به وهو المحسوس الجزئى الذى سرى اليه التشبيه من كلية المشبه وهو المعقول الجزئى الذى قصد المبالغة فى بيان تعينه فتكون الاستعارة تبعية كاستعارة الحرف بلا فرق انظر رسالة الصبان البيانية

---

(١) قوله وقد علمت اندفاعه اى من قوله وكذلك التعدد بتعدد المحل لم يعتبره علماء العربية وهذا لا ينافى الخ فافهم اه كاتبه

الاهم فالاهم اه بل لأن أصل وضع الموصول أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له فلذا شرط فى صلته ان تكون معلومة للمخاطب لزوال ابهامه بتلك الصلة وكانت الموصولات معارف ومعلوم ان الشرح لا وجود له خارجا قبل الاشارة فضلا عن ان يعلم المخاطب اتصافه بمضمون الصلة وما واقعة على شرح كما يبينها بقوله من شرح الخ وانما ابهم المحكوم به اولا ثم فسره لتتشوق النفس لتفسيره فيتمكن الحكم فى ذهن السامع اشد تمكن وقدم بعض الصفات لزيادة ذلك التشوق والمشار اليه بهذا اما العبارات الذهنية التى اراد الشارح كتابتها كما قال نظيره العلامة القوشجى فى قول العضد فى مفتتح الرسالة الوضعية هذه فائدة او المعانى فظهر ان المسند اسم نكرة يتناول سائر افراده على سبيل البدل كما هو الشائع فهو مفهوم كلى صادق على اى شرح ولذلك احتاج لتخصيصه بالصفات المذكورة فقول بعض الحواشى ثم ان بنينا على ان اسماء الكتب من قبيل علم الجنس الخ كلام فى غير محله إذ محله فيما إذا وقعت التسمية للشرح كما يقع لكثير من المؤلفين انهم بعد ذكرهم نحو هذه العبارة يقولون وسميته كذا واما ماهنا فالحمل ليس من قبيل حمل الاسم على المسمى كما توهموه على ان ماذكروه وان اشتهر وطفحت به عباراتهم فلا يخلو عن المناقشة فان ذكرهم الخلاف فى الذهن هل يقوم به المفصل كما يقوم به المجمل اولا ليس على ما ينبغى إذ يقوم به الامران معا بدليل تقسيمهم العلم إلى الاجمالى والتفصيلى على ما بين فى محله على ان فى ذكر الغيام اشعارا بالقول بالوجود الذهنى وقد نفاه جمهور المتكلمين واثبته الحكماء والقول بعلمية الجنس ضعيف فان علميته تقديرية اضطرارية لضرورة الاحكام كما صرح به السيد فى حاشية المطول حتى قال عبد الحكيم انه لافرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فى المعنى اه ومعلوم ان الداعى لجعلهم اسماء الكتب من قبيل علم الجنس وترجيحه على اسم الجنس تصحيح المعنى وحيث اتحدا معنى فما المرجح مع ان القول بالعلمية الجنسية ينافيه دخول ال فى نحو المفتاح والكافية ونحو ذلك وبناؤهم جعلها من قبيل علم الشخص على ان الذهن يقوم به المفصل غير محتاج اليه بل يكفى فى وضع العلم الشخصى استحضاره ولو بوجه كلى كما بينه العصام فى شرح الرسالة الوضعية وقولهم هل الشىء يتعدد بتعدد محله الخ مما لا معنى له فان الالفاظ اعراض والعرض يتشخص بتشخص محله فيتعدد قطعا وكذلك المعانى تتعدد بتعدد التعلقات فالاولى هل يعتبر ذلك التعدد اولا بناء على ان اللغة تبنى على الظاهر تأمل (قوله اشتدت) أى قويت وقولهم عبر هنا باشتدت وفى شرحه لمنهاج الفقه بدعت لان شروح المنهاج السابقة على شرحه اكثر واجل وافيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجوامع إلى شرحه من النكات الضعيفة المبنية على تعليقات اضعف منها فانه لو قال هنادعت وهناك اشتدت لارتكبوا له علة ايضا ومثل هذا مما لا ينبغى ان يسطر فى حواشى امثال هذا الكتاب (قوله المتفهمين) من التفهم وصيغة التفعل كما تاتى للصيرورة كتحجر الطين تاتى للتكلف والمراد هنا لازمه وهو احكام الشىء واتقانه لان تكلف الفعل يقضى باتقانه واحكامه ففيه اشارة إلى ان شروح من قبله يكفى لاصل الفهم لكن لا يكفى للتفهم لانه التكلف فى الفهم والمبالغة فيه فشرحه هذا إنما هو لفهم الكتاب على وجه الكمال وفيه مدح شرحه وبيان ان ماسبق من الشروح لا يغنى عنه (قوله يحل الفاظه) فيه استعارة تصريحية تبعية فى يحل والالفاظ

أو المجاز المرسل فقوله إذ الحل اى بالمعنى المجازى (قوله من عطف الخاص) الاولى من عطف اللازم كما يفيده ما بعده ثم اللزوم العرفى كاف كما هو رأى البيانيين وحل الالفاظ لا يخلو غالبا عن بيان المراد فكونه فى بعض الصور لا يتبين المراد مع الحل لا يصرح ولا وجه لجعله من عطف المغاير

(١) هل يعتبر ذلك التعدد اولا الخ رجح لا فى حاشيته على بيانية الصبان الأول حيث قال لامانع من ان يكون تعدد الالفاظ معتبرا فى مقام الوضع لها وان كان غير معتبر فى مقام اخر كمقام هل القران واحد ان متعدد فما هنا مقام يناسبه اعتبار التعدد واى تدقيق فيه والبداهة قاطعة بذلك وهل يظن بالعربى إذا حكم بان قول شخص زيد وقول اخر زيد لفظ واحد انه يريد ظاهر كلامه بل لا يفهم منه الا انهما لفظان متماثلان كانهما لفظ واحد فتدبر

(قوله بذكر الشيء على الوجه الحق) الأولى ببيان حقيقة الشيء على الوجه الحق فان المصنف قد ذكر المسئلة والشارح بينها وقول الشارح مراده قال السعد والسيد فى مبحث المجاز العقلى ان المجاز العقلى لا يختص بالنسبة الاسنادية بل يكون فى غيرها كالنسبة الاضافية فى مكر الليل قال بعضهم أى إذا جعلت الاضافة على معنى اللام بخلاف ما إذا جعلت على معنى فى فانها حينئذ حقيقة وقال السعد فى شرح المفتاح فى تحقيق قوله تعالى يا أرض ابلعى ماءك إضافة الماء إلى الأرض على سبيل المجاز تشبيها لاتصال الماء بالأرض باتصال الملك بالمالك بناء على ان مدلول الاضافة فى مثله الاختصاص الملكى فتكون استعارة تصريحية اصلية جارية فى التركيب الاضافى الموضوع للاختصاص الملكى فى مثل هذا وإن اعتبر التجوز فى اللام وبنى الاتصال والاختصاص عليها لا على التركيب فالاستعارة تبعية اه أى فهى على الأول تمثيلية كما يشعر به كلامه فيجرى التشبيه بين هيئة اتصال الماء بالأرض وهيئة اتصال الملك بالمالك ويستعار المركب الاضافى من الثانى للاول وقال فى الاضافة لأدنى ملابسة انها مجاز عقلى قال السيد الهيئة التركيبية فى الاضافة اللامية موضوعة للاختصاص الكامل المصحح لان يخبر عن المضاف بانه للمضاف اليه فاذا استعملت فى أدنى ملابسة كانت مجازا لغويا لا عقليا كما توهم لان المجاز فى الحكم إنما يكون بصرف النسبة عن محلها الاصلى إلى محل آخر لاجل ملابسة بين المحلين وظاهر انه لا يقصد صرف نسبة الكوكب عن شيء أى محل حقيقى إلى الخرقاء بواسطة ملابسة بينهما يعنى فى قول الشاعر إذا كوكب الخرقاء لاح الخ باضافة الكوكب إلى المراة المسماة بالخرقاء لظهور جدها واجتهادها فى زمن طلوعه أى ظهوره على دائرة الافق اه وناقشه العصام بما لا يظهر قال بعضهم والظاهر ان الاضافة لادنى ملابسة ليست على معنى حرف فمكر الليل ليس (١٠) منها لانه على معنى حرف الصحة كونها على معنى فى على سبيل الحقيقة بخلاف الاضافة فى كوكب الحرقاء فانه لا يصح ان يكون على معنى حرف أصلا عل سبيل الحقيقة فلا تنافى بين تصريح السيد بان التى لأدنى ملابسة مجاز لغوى وتصريحه بان الاضافة فى مكر الليل مجاز عقلى ويظهر بناء على أنها مجاز لغوى أنها تمثيلية إذ لا حرف حتى تكون تبعية على ما قال ذلك البعض وفيه ان المجاز فى ذلك مبنى على جعل أدنى ملابسة بمنزلة ملابسة تامة سواء كان مجازا لغويا او عقليا ومتى جعل ذلك فلا بد من ملاحظة الحرف إذ هو وبفعائل موجود فى تركيب الملابسة التامة المنقول منها فالظاهر ان تجرى الاستعارة التبعية ايضا بواسطة تشبيه ادنى ملابسة بالملابسة التامة التى هى الاختصاص وكون المعنى الحقيقى ليس على معنى فى حرف لا يقتضى ذلك والحاصل ان كل اضافة ليست على معنى اللام وجعلت على معناها مجازا بان كانت على معنى فى حقيقة كمكر الليل او من كيا ارض ابلعى ماءك فهى مجاز عقلى فى الاسناد الاضافى باتفاق السعد والسيد وجوز السعد كونها تمثيلية فى التركيب الاضافى او تبعية فى اللام ولم يخالفه السيد فان لم توجد الملابسة فاختلفا فيها فقال السعد مجاز عقلى وقال السيد لغوى ويظهر ان السعد لا يمنع المجاز اللغوى ايضا إذا عرفت هذا فيظهر ان قوله مراده اصلها مرادمنه فيجرى فيه ما مر فيما هو على معنى حرف (قوله بوجه الدلالة) قال العضد وجه الدلالة فى المتقدمتين هو ما لاجله لزمتها النتيجة وهو ان الصغرى باعتبار موضوعها خصوص والكبرى باعتبار موضوعها عموم واندراج الخصوص فى العموم واجب فيندرج موضوع الصغرى فى موضوع الكبرى فيثبت له ما ثبت له وهو محمول الكبرى نفيا او اثباتا فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو النتيجة وذلك نحو العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فان العالم اخص من المؤلف فلذلك تقول العالم مؤلف حكم خاص بالعلم وكل مؤلف حادث حكم عام للعالم ولغيره فيلتقى العالم والحادث اه وقال فى موضع آخر لا بد فى الدليل من مستلزم للمطلوب وإلا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوته للمحكوم عليه ليكون الحاصل خبريا ولذلك وجب فيه المقدمتان لتنبيء احداهما عن اللزوم والاخرى عن ثبوت الملزوم اه فليتامل (قوله ثم يشتق من تخليص الخ) لا حاجة اليه كما هو ظاهر

ويحقق مسائله ويحرر دلائله

قرينة او مكنية فى الالفاظ ويحل تخييل وما قيل انه ترشيح للمكنية فسهو او فيه مجاز عقلى حيث اسند الحل إلى ضمير الشرح وحقه ان يسند للفاعل لان الشرح آلة فى الحل (قوله ويبين مراده) اى المراد منه أو فيه فهو من قبيل الحذف والايصال او مراد مؤلفه فهو مجاز حذفى ويحتمل الاستعارة المكنية فى الضمير وإثبات المراد تخييل وعطفه على ما قبله من قبيل عطف اللازم لان حل الألفاظ يلزمه بيان المراد فى الجملة وهو المراد باللزوم فى امثاله لا اللزوم العقلى وهو عدم الانفكاك فانه مصطلح الميزان المقام هنا خطابى ينزل على اصطلاح البيانيين فلا يرد ما قيل انه من عطف الامرين الذين بينهما عموم وخصوص من وجه على الآخر لأن حل الالفاظ قد لا يتبين بمجرده المراد وتبيين المراد قد يكون بدون حل الالفاظ كأن يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) اى يذكرها على وجه مطابق للواقع وهذا صادق بان يصحبها دليل اولا والمسئلة كما تطلق على القضية الملفوظة كذلك تطلق على النسبة التامة فان اريد المعنى الاول قدر مضاف اى احكام مسائله (قوله ويحرر دلائله) اى يخلصها عما يخل بوجه الدلالة او يدفع ما يرد عليها من المنوع شبه ذلك التخليص بتخليص الرقبة من الرق بجامع زوال النقص فى كل وإثبات صفة الكمال استعارة تصريحية تبعية والدلائل جمع دلالة بمعنى الدليل فهو جمع قياسى كما قال فى الخلاصة

على وجه سهل للمبتدئين حسن للناظرين نفع الله به آمين ❊ قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) (نحمدك اللهم) اى نصفك بجميع صفاتك يا الله إذ الحمد كما قال الزمخشري فى الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها ابلغ فى التعظيم المراد بما ذكر اذ المراد به إيجاد الحمد لا الاخبار سيوجد وكذا قوله نصلى ونضرع المراد به إيجاد الصلاة والضراعة لا الاخبار بانهما سيوجدان وأتى بنون العظمة

❊ وبفضائل اجمعن فعاله ❊ وقيل جمع دليل على غير قياس قال المحلى يحتمل انه اراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهى قليلة كما اشار اليه المصنف فى آخر الكتاب بقوله فربما ذكرنا الادلة فى بعض الاحايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكر ادلة مسائله محررة او اعم من تحرير الأدلة الواقعة فيه ومن ذكره ادلة بقية مسائله محررة اه فالمعنى على الاول تحرير الدلائل المذكورة فى وعلى الثانى تحرير دلائل ما ذكر فيه من المسائل وعلى الثالث تحرير دلائل تتعلق به اما بانها فيه او انها دلائل ما فيه من المسائل ومنشا هذه الاحتمالات اضافة دلائل الى الكتاب وعطف هذه الصفات بعضها على بعض للاشارة إلى ان كل صفة تامة مستقلة بنفسها وان الموصوف عريق فى كل واحد منها كما قال الشاعر

إلى الملك القرم وابن الهمام ❊ وليث الكتيبة فى المزدحم

(قوله على وجه) تنازعه كل من يحل وما عطف عليه (قوله سهل للمبتدئين) لا يشكل ذلك بصعوبة كثير من مسائله على كثير من فحول العلماء لأن المراد سهولته بالنسبة الى غيره من الشروح لزيادة تحريره وقد يقال ان سهوم البيان لا تنافى غموض المطالب فى ذاتها والاشكال إنما جاء من الجهة الثانية (قوله حسن للناظرين) اى المتاملين فيه وقيده بالناظرين لأن الشىء قد يحسن فى نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم ما يمنع ادراك الحسن وان كان ذلك غير قادح فى حسن الشىء فى الواقع كما قال الشارع

وإذا خفيت عن الغبي فعاذر ❊ ان لا ترانى مقلة عمياء

ففيه إشارة إلى انه بلغ مبلغا من الحسن إلى حد لا يمكن انكاره واحتمال ان حسنه للناظرين لا يقتضى ان يكون حسنا فى نفسه بعيد عن المقام (قوله بجميع صفاتك) اى على طريق الاجمال لعجز القوى البشرية عن الاحاطة بكمالاته تعالى تفصيلا وهذا التفسير ليس مدلولا للصيغة وحدها إذ المدلول نثنى عليك فهو ماخوذ بمعونة المقام ولذا علله بقوله إذ الحمد الخ فنقل المعنى اللغوى عن الفائق ثم ذكر المقدمة القائلة وكل من صفاته جميل لافادة ان المراد المذكور يحتاج لمعونة فهذا إنشاء الثناء على الله تعالى بجميع صفاته وهو الأوفق بحال المصنف (قوله بما ذكر) اى قوله نحمدك وقوله اذ المراد به اى بما ذكر وهو استدلال على كون التعظيم مرادا بان الجملة قصد بها إيجاد الحمد وانشاؤه لا الاخبار بانه سيوجد وفى تصديره المضارع بسين الاستقبال تنبيه على ان نحمدك ونحوه انما يكون اخبارا بالنظر للزمن المستقبل لا الحال فهو اخبار بانه سيقع منه حمد او امانه بجميع الصفات او ببعضها فلا دلالة للكلام عليه فهذا وجه مرجح لاختيار جعل الجملة انشائية وانما تعين الاستقبال هنا فى الجملة المضارعية مع كون المضارع يدل على الحال ايضا لان الحمد فعل لسانى فلا يمكن الاخبار عنه حال المباشرة به فوجب أنه اذا كان اخبارا لا يكون اخبارا عن الحال فهو اما انشاء او خبر عن الاستقبال لكنه على تقدير كونه خبرا عن الاستقبال تفوت النكتة المذكورة ولا يتم هذا فى نصلى ونضرع اذ المقصود بهما الانشاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن حمد

(قوله الشارح على وجه سهل) وسهولة البيان لا تنافى صعوبة المقام فى ذاته فلا يشكل صعوبة كثير من مسائله (قوله اما نظر البصير) لا مدخل له فى السهولة إلا ان يراد لازمه الغالبى وهو التامل فيتحد مع ما بعده (قول الشارح ابلغ) من البلوغ مصدر بلغ من حد نصر ويحتمل انه من البلاغة من بلغ من حد كرم لا من المبالغة للزوم بناء افعل من المزيد تدبر (قوله وهى قوله (١١) اى الخ) مراده بيان الثلاثة اولا إجمالا ولو قال وهو أى المعنى لكان اولى وقوله فالاولى الاولى الاول الخ ومعنى ذكره الثلاثة فى معناه أنه ضمنه إياها (قوله كون كل الخ) لوجود الوصف بكل واحدة فى ضمن الوصف بالكل وكان القياس الخ فيه انه اشارة إلى ان الاضافة من باب إضافة الصفة للموصوف (قول الشارح لا الاخبار) أى وان حصل به الحمد لأن المقام يقتضى الحمل على الاكمل (قوله استحال الاخبار عنه) ولا يمكن ان يكون خبرا عن نفسه لأن التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عما فى الواقع ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصد بها المحاكاة عن امر واقع لا تجرى فيها التخطئة والتغليط كذا قيل وقد مر ما فيه غناء (قوله وهو العظمة) هو المدلول الحقيقى للنون ❊ فان قيل اللازم لا يدل على الملزوم لجواز كونه اعم ❊ قلنا اللزوم والمراد للبيانيين هو العرفى او الغالب او الذى لقرينة او بطريق الادعاء فيدعى هنا مساواة الملزوم ويحتمل ان تكون مستعملة فى التعظيم الذى هو الملزوم بناء على ان الكناية لفظ استعمل فى غير ما وضع له مع جواز إرادته معه فان قيل الكناية والمجاز من عوارض الكلمة لا الحرف . قلنا المراد بالكلمة عند البيانيين ما هو اعم على ان الرضى لا يقول باخراج ذلك عن تعريف الكلمة (قوله لا يقال إظهار العظمة الخ) الاولى التعظيم وبعد ذلك لا حاجة الى جوابه مع

قول الشارح امتثالا الخ ويمكن أن يكون هذا اعتراضا على قوله لصحة إرادة المعنى الحقيقي بأنه وجد هنا قرينة مانعة وهو لزوم التزكية تدبر وقوله إظهار العظمة الاولى التعظيم (قوله لا يستعمل بمن) وذلك لأن وضعه الأعم تفضيل الشيء على غيره ومع من والاضافة ذكر المفضل عليه ظاهر ومع اللام هو في حكم المذكور ظاهرا لانه يشار باللام إلى معنى مذكور قبل لفظا او حكما فهي اللام العهدية فتكون إشارة إلى أفعل المذكور ومعه المفضل عليه كما إذا طلب شخص أفضل من زيد فقلت عمرو الافضل أي ذلك الافضل أي الشخص الذي قلنا انه افضل وإذا حصلت الفائدة باحد تلك الامور الثلاثة كان ذكر احد الاخرين لغوا كذا في الرضي وبه يعلم بطلان ما قيل أن أل جنسية لا معرفة لانه لا وجه لدخولها فيه (قوله بأن أل زائدة) كما في قوله

ورثت مهللا والخير منه
زهير العم ذخر الذاخرينا

(قوله كما قيل مثل ذلك) وقيل في البيت انها من التبعيضية أى لست من بينهم (قوله وفي التأويل الاول نظر) قد عرفت ان في الثاني ايضا نظرا (قوله فيؤدي ذلك الخ) قيل يدفع بأنه نكرة معنى فلا ينافي إجراؤه مجرى المعرفة نظرا إلى اللفظ ولا يخفى ان المقصود من الوصف لا يحصل حينئذ نعم جوز بعضهم الوصف بالنكرة ويحصل المقصود بمجموع الامرين لكن هذا شيء آخر (قوله حالا) فيه أنه لم يوجد شرط مجيء الحال من المضاف اليه وقيل هو بدل وفيه ان بدلية المشتق قليلة وبالجملة فالاولى من هذا كله ان افعل هنا ليس للتفضيل بل هو بمعنى متجاوز فمن ليست تفضيلية بل هي كالتي في قولك بنت من زيد وانفصلت منه تعلقت بأفعل المستعمل بمعنى متجاوز بلا تفضيل وجاز ذلك لان من التفضيلية تتعلق بأفعل التفضيل بقريب من هذا المعنى ألا ترى أنك إذا قلت زيد أفضل من عمرو فمعناه زيد متجاوز في الفضل عن مرتبة عمرو فمن فيما نحن فيه كالتفضيلية لا في معنى التفضيل ومنه قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه ولهي بما تعدك من نزول البلاء بجسمك والنقص في قوتك اصدق واوفى من أن تكذبك أو تغرك أي هي متجاوزة من فرط صدقها عن الكذب كذا في الرضي ويؤيده أن أصل الاختصار كاف في أن يسال عن علة العدول عنه ولا يتوقف نكتة العدول على وجود الاختصار في المعدول عنه كما يفيده صيغة التفضيل فتدبر

لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له يتأهب له للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الاخصر منه

حاصل كما إذا قيل أتكلم مخبرا عن التكلم الحاصل بذلك القول لانا نمنعه بناء على ما حققه بعض حواشي شرح الدواني على التهذيب من ان التصديق هو الصورة الذهنية التي يقصد بها المحاكاة عنها في الواقع فلا تكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصد بها المحاكاة عن امر واقع لا تجري فيها التخطئة والتغليط وقال مير زاهد في حواشي ذلك الشرح المحكي عنه هو مصداق القضية ومصداقها يلزم أن يتقدم عليها فلا يتصور ان يكون نفسها وما ذكره الشارح إلى قوله واتى بنون العظمة توجيه لاختيار كون الجملة إنشائية للذكر ولما فيه من تناسق الجمل في العطف فالجمل الثلاثة من قبل عطف الانشاء على الانشاء تامل (قوله لاظهار ملزومها) اى العظمة وذلك الملزوم تعظيم الله له كما قال الذي هو نعمة الخ وعلة الاظهار امتثال قوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث وخلاصته أنه إنما عدل عن المضارع المبدوء بالهمزة الدالة على المتكلم وحده إلى النون التي للجماعة او المتكلم المعظم نفسه لهذه النكتة وإنما لم تجعل النون مستعملة في الجماعة لانه جرى على ان الجملة إنشائية والشخص إنما ينشيء فعل نفسه و لا يحتاج في ذلك لمشاركة نعم على تقدير الخبرية هي صالحة لذلك وتكون إخبارا عنه وعن لسان غيره وقد تصح الانشائية أيضا بتخيل أنه ينشيء الحمد بلسانه وبجميع جوارحه فتنزل منزلة حامدين لكنه وجه مبني على التخيل فلذا لم يعرج عليه الشارح وجعل النون هنا للمعظم نفسه استعمال كنائي فان النون مستعملة في العظمة لينتقل الذهن منها إلى ملزومها الذي هو التعظيم كذا في شيخ الاسلام والمشهور انها استعمال اللفظ في لازم معناه لا في ملزومه فان اللازم لا يدل على ملزومه بجواز كونه اعم وإنما الملزوم يدل على لازمه دلالة الالتزام وقد يجاب بأن الملزوم هنا لازم أيضا إذ مراد البيانيين اللزوم ولو باعتبار العرف او الغلبة او القرينة او الادعاء فيدعى هنا مساواة اللزوم والاعتراض مبني على اصطلاح المناطقة وإنما كان هذا معنى كنائيا لانه يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي بان يراد العظمة والتعظيم معا ولا يقال أن في إظهار ذلك تزكية للنفس وهو منهي عنه بقوله تعالى فلا تزكوا أنفسكم لانا نقول التزكية المنهي عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة والفخر لا ما كانت بنحو تعريف مقامه في العلم ليقصد وينتفع به الناس وما نحن فيه من هذا القبيل وما قاله الكمال ان خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع والانكسار وليس مقام تعرض لعظمة العبد فمندفع بأنه لا مانع من ملاحظة الامرين معا فتجعل هذه النعمة نصب عينيه مع اعترافه لربه بالخضوع فالمراد بالتحدث بالنعمة هنا الاعتراف بين يدي الحق بها فتكون من باب الشكر أيضا وبه يندفع ما يقال أيضا أن العبد مامور بالتحدث بالنعمة مع غير الله لا مع الله تعالى والخطاب هنا معه سبحانه (قوله الاخصر منه) افعل

(قوله قلت ولعل السر الخ) هذا توجيه آخر لا وجه لجعله سر التوجيه الشارح (قول الشارح إذ القصد بها) أى الغرض منها الثناء وإن كانت خبرية (قوله مع لام لله) التى هى للملك لا دلالة لها على الجميع أو البعض اذ مدلولها اختصاص شىء ما أو ملكه بالمجرور فالاولى حينئذ أن يقول قوله مالك لجميع الخ (قوله من الخلق) قيد بذلك مراعاة لاصل تلك الجملة فان أصلها كما قال (١٣) الزمخشرى وغيره نحمد الله حمدا قال الزمخشرى ولذلك قيل اياك نعبد الخ فانه بيان لحمدهم فاقيم المصدر مقام الفعل مضافا الى المفعول وعدل به الى الرفع للدلالة على الثبات والدوام والدليل على ذلك الاصل هو أن الاصل فى نسبة المصدر إلى الفاعل هو الجملة الفعلية ووجه ذلك انه لا يصح مع القول بتناول الحمد للقديم أن يكون اياك نعبد بيانا له ولان اصل المفعول سد به مسد الفعل فليتأمل (قول الشارح لا الاعلام بذلك) اى الذى هو فائدة الخبر يعنى انه ليس المراد الاعلام بمضمون الخبر بناء على انه معلوم ثابت اذ لا منعم سواه إلا أنه بوسط او من غير وسط فيكون الاخبار حينئذ كقولك السماء فوقنا لو فرض ان هناك مخبر قصد اخباره بل الغرض من هذه الجملة الثناء على الله فانه كثيرا ما تورد الجملة الخبرية لاغراض سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امراة عمران رب انى وضعتها أنثى اظهار التحسر فالجملة مستعملة فى معناها الخبرى لكن لا للاعلام بل للتحسر (١) فان اظهار خلاف ما يرجو ويلزمه التحسر فهى باعتبار مفهومها محتملة للصدق والكذب وان لم تحتمل باعتبار الغرض منها فهى خبرية لا انشائية أذ مدار الخبر والانشاء على مفهوم

التلذذ بخطاب الله وندائه وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد إذ القصد بها الثناء على الله تعالى بانه مالك لجميع الحمد من الخلق

التفضيل المعرف بأل كالمضاف لا يستعمل بمن فيؤول ذلك بأن أل زائدة أو جنسية وقد تقرر ان مدخولها فى حكم النكرة أو بان من متعلقة باخصر مقدر مدلول عليه بالمذكور كما قيل فى قوله

ولست بالاكثر منهم حصا ... وانما العزة للكاثر

كذا فى شيخ الاسلام ونظر فى التأويل الأول بصيرورة مدخول أل نكرة فيلزم نعت نحمد الله وهو معرفة لان المراد لفظه بالنكرة وذلك ممنوع (ويمكن ان يجاب) بجعله بدلا او منصوبا على الحالية قيل وهل يرد مثل ذلك على انها جنسية لان مدخولها فى حكم النكرة الذى يظهر انه لا يرد وان المراد من قولهم مدخول أل الجنسية فى حكم النكرة انه يصح اجراؤه مجراها نظرا إلى المعنى فلا ينافى صحة اجرائه مجرى المعرفة نظرا إلى اللفظ اقول ولا يخفى ما فى ذلك كله من التكلف فالاحسن القول انها متعلقة بمحذوف فان جعلها جنسية معارض بقول الجامى فى شرح الكافية ان اللام فى أفعل التفضيل لا تكون الا للعهد وعلل ذلك بانه يشار باللام إلى معين بتعيين المفضل مذكور قبله لفظا او حكما كما إذا طلب شخص افضل من زيد فقلت عمرو الافضل أى الشخص الذى قلنا انه افضل من زيد (قوله التلذذ) بخطاب الله وندائه الخطاب بالكاف والنداء بالميم لان اصله يا الله حذفت يا وعوض عنها الميم ولهذا لا يجمع بينهما لما فيه من الجمع بين العوض والمعوض وشددت لتكون على حرفين كالمعوض عنه وقد يقال فيه لاهم بحذف ال هذا مذهب سيبويه والبصريين وقال الكوفيون الميم عوض عن جملة محذوفة والتقدير يا ألله امنا بخير اى اقصدنا ثم حذف للاختصار وكثرة الاستعمال وهناك مذهب ثالث وهو ان الميم زائدة للتفخيم والتعظيم لدلالتها على معنى الجمع كما زيدت فى زرقم لشدة الزرقة وابنم فى الابن قال ابن السيد وهو غير خارج عن مذهب سيبويه لانه لا يمنع أن تكون للتعظيم وان كانت عوضا عن حرف النداء فان التاء فى قولنا تالله بدل من الباء وفيها معنى التعجب قال الكمال ويصح توجيه الخطاب أيضا بما فى الخطاب والنداء من الاشعار بان حمده واقع على وجه الاحسان المفسر بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل عليه السلام ان تعبد الله كانك تراه لأن كلا من الخطاب والنداء دال على الحضور (قوله إذ القصد) أى بالصيغة الشائعة وهذا تعليل لما تضمنه قوله الصيغة الشائعة للحمد من ان صيغة الحمد لله لانشاء الحمد اى لانشاء الثناء على الله بانه مالك لجميع الحمد الخ وقوله لانه تعالى الخ تعليل للعدول عن تلك الصيغة الى ما قاله (قوله مالك لجميع الحمد الخ) يفيد ان لام لله للملك ومثله ما اذا جعلت للاختصاص وان أل استغراقية أو جنسية وانما قال من الخلق لاخراج الحمد القديم لانه صفة من صفاته تعالى اذ مرجعه لصفة الكلام النفسى باعتبار تعلقه بالثناء وصفاته تعالى لا تتصف بالمملوكية للايهام اللفظى وان كانت اللام التى للملك معناها الارتباط على ما نقله أبو الفتح فى حواشى الحنفية وهذا معنى صحيح اذ الصفة مرتبطة بموصوفها ولو جعلت لام لله للاختصاص لدخل الحمد القديم أيضا ويستغنى عن قوله من الخلق وقال بعض من كتب ويمكن أن يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس غرضه إلا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية فلا يضر خروج ثنائه تعالى على نفسه واقول هذا انما يتم أن لو كان الغرض انشاء مضمونها وهو لا يصح كما بينوه وانما المقصود انشاء الثناء بمضمونها وهو حاصل على تقدير شمول الحمد للقديم أيضا فتدبر وتقييدهم افادة أل الجنسية للاختصاص بجعل لام لله للملك غير مسلم بل

(١) قوله بل للتحسر أى بل لغرض التحسر ونحوه من المعانى الانشائية بدون استعمال فيه بل يراد بطريق الكناية فيما فيه علاقة بالكناية التى هى اللزوم الخاص أو بطريق التعريض فى غيره كما فى الانبابى على بيانية الصبان

لا الاعلام بذلك الذى هو من جملة الاصل فى القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه إلى ماقاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية كما تقدم

هى وحدها مفيدة لهفنقول كلما كان لام الملك كافيا فى الدلالة على الاختصاص فالبناء على دلالة مجموع اللامين غير صحيح لكن المقدم حق فكذا التالى ولعله مبنى على ان لام الملك يدل على معناه بمجرد انضمامه إلى مجروره فمعناه اختصاص شىء بمجروره لا اختصاص حمد معين بكون كل حمد أو جنس الحمد أو الحمد المعهود بمجروره فان تلك الدلالة انما هى بمجموع اللامين ولا يخفى أنه على هذا الاحتمال لا خصوصية لتقييد افادة لام الملك الاختصاص بانضمام أل الجنسية بل يجرى هذا فى الاستغراق والعهد أيضا لان الافادة المذكورة متوقفة على ضميمة اللام على سائر احتمالاتها فالقصر قصور ولا يقال اختصاص شىء ما بمجروره معنى كلى وقد صرحوا بأن معنى الحرف جزئى لانا نقول مرادهم ماهو أعم من الجزئى الحقيقى والاضافى كما صرح بذلك بعض المحققين قال وإلا فالابتداء المستفاد من قولنا سرت من البصرة الى الكوفة ليس جزئيا حقيقيا أيضا إذ ذلك الابتداء يحتمل وجوها لا تحصى مثل الابتداء راجلا أو راكبا أو منفردا أو مع جماعة إلى غير ذلك من الاحتمالات فهذه كلها أفراد ينطبق عليها ذلك الابتداء المستفاد من الحروف ولا شك أن اختصاص شىء ما بالله تعالى جزئى اضافى بالنسبة الى اختصاص شىء ما بشىء ما ولو سلم أن الحروف موضوعة لمعان جزئية حقيقية فالدلالة على المعنى أعم من الفهم الاجمالى والتفصيلى على ما صرح به أبو الفتح فى حواشيه على شرح التهذيب للجلال الدوانى ولا شك أن لام الملك بمجرد انضمامه الى المجرور يفهم منه معناه ولو اجمالا فيكون دالا عليه (قوله لا الاعلام بذلك) عطف على قوله الثناء والمشار اليه قوله انه مالك الخ وفيه ايماء الى أن جملة الحمد لله اذا كانت خبرية لا تفيد الحمد وهو خلاف المختار لان المخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قال بعض وما أشار اليه الشارح من أن المخبر بالحمد ليس بحامد هو الذى أقول به اه والذى أقول به أنا انه لا عبرة بقول المخالف لما كاد يصير اجماعا بين العلماء ان جملة الحمد لله سواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمنا وقال بعض آخر لا نسلم أن فى هذا النفى اشارة إلى ما ذكر لان مقصود الشارح ليس إلا بيان ما يقصد بالجملة الاسمية فى مقام الحمد من انشاء الثناء بها وإن حصل بها الثناء على تقدير كونها خبرية أيضا فجعل الشارح تلك الجملة انشائية ليوافق الواقع من الجامد لا لتوقف حصول الحمد على كونها انشائية فتأمل اه وكل هذا بعيد عن مذاق عبارة الشارح بل مقصود ماقاله علماء المعانى من أن قصد المخبر بخبره اما اعلام المخاطب بمضمون الخبر وهو الاصل أو اعلامه بأن المخبر عالم بذلك المضمون كقولك لمن يحفظ القرآن انت تحفظ القرآن والاول مسمى فائدة الخبر والثانى مسمى لازمها إذ اعلام المخاطب بان المخبر عالم بمضمون الخبر لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذى ينفك قصده وقد قال فى المطول عند قول التلخيص لا شك أن قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم أو كونه عالما به أى من يكون بصدد الاخبار والاعلام لا من يتلفظ بالجملة الخبرية فان كثيرا ما تورد الجملة الخبرية لاغراض أخر سوى افادة الحكم أو لازمه كقوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب إنى وضعتها أنثى اظهارا للتحسر وقوله تعالى حكاية عن زكريا رب انى وهن العظم منى اظهارا للضعف والتخشع الخ قال العلامة السيالكوتى وقوله كثيرا ما تورد الجملة الخبرية أى مرادا بها معناها وليس انشاء حتى لا يصلح شاهدا اه وقد سبق لك أيضا نحوه وحينئذ فمراد الشارح ان هذه الجملة على تقدير كونها خبرية تكون خارجة عن الاصل فى الاخبار من الاعلام فالمتكلم بها لا يقال له معلم بالخبر وانما يقال له مخبر تأمل (قوله الى ماقاله) متعلق بقوله عدل وقوله لانه أى ماقاله المصنف وهو نحمدك ثناء بجميع الصفات حيث قال الشارح فى تفسيره أى نصفك بجميع صفاتك وقوله بطريق الابلغية كما أشار لذلك بقوله ورعاية جميعها أبلغ فأبلغ فى كلامه

الجملة فمراد الشارح أن هذه الجملة على تقدير كونها خبرية خارجة عن الاصل فى الخبر من الاعلام بمضمونه فالمتكلم بها يقال له مخبر لا معلم (قوله قلت وما أشار له الخ) لا وجه له لمخالفته ما كاد أن يكون اجماعا مع ثبوت استعمال الخبر لغرض آخر كما تقدم ويسمى لازم الفائدة اذ أعلام المخاطب بأن المخبر عالم لا ينفك عن اعلامه بمضمونه وانما الذى ينفك قصده (قوله احتمل) ارادة الكل فرض الكلام عدم مراعاة الابلغية فكيف يراد الكل فالاولى أن يقال ابتغاء رعاية الابلغية صادق بارادة الثناء ببعض الصفات والثناء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات وببعضها وبعد ذلك فالاعتراض مبنى على جعل بأن تفسير العدم المراعاة وهو غير متعين فيجوز أن يكون تقييدا قيد به لانه محل التوهم ويمكن تاويل عبارة المحشى فترجع لما قلنا لكن مع تكلف زائد تامل

من

(قول الشارح فذلك البعض أعم) لان المراد بعض لا بعينه و ترك البعض المعين مع صدق عدم مراعاة الجميع به لعدم داع فى المقام للتعيين وعدم اشعار الصيغة به (قول الشارح لصدقه بهما) أى وحدها و بغيرها الكثير أى وحده إذ لو أريد الصدق بمجموعهما لم يحتج للوصف بالكثرة إذ هى مع الغير أولى منها فقط كثر الغير أو قل و ترك الصدق بالغير القليل لصرف المقام عنه (قول الشارح فى الجملة) وهو ما اذا صدق بها وحدها لا بغيرها القليل و لذا قيد بالكثير فلا يقال ان تلك الواحدة عظيمة و الثناء بالعظيم قطعا أبلغ من الثناء بما يحتمله و القليل (قول الشارح من الثناء به) أى بذلك البعض و ان أريد به المعين لالف النفس للمعين فهو أمكن من غير المعين الذى هو مثله فلا ينافى أن الثناء بالجمع أمكن لانه لا حاجة فيه إلى التعين فتأمل (قوله و قد يقال الخ) سياقه على وجه الاعتراض لا يناسب إذ الشارح معترض بذلك وانما مراده بيان وجه تتميز به تلك مع أنه لا يرجحها (قوله و فيه نظر) قيل وجهه أن الفعلية (١٥) لا تفيد التجدد على وجه الاستمرار إلا عند احتفاف القرائن بها و هذا أيضا اذا كانت خبرية لا انشائية و إلا فلا تفيد إلا التجدد بمعنى الوجود بعد العدم و فيه أن افادة الاسمية الدوام كذلك إذ وضعها لافادة الثبوت فقط واذا كانت انشائية أفادت الوجود بعد العدم أيضا فان كان المراد تخييل ذلك فهو حاصل فى الفعلية دون الاسمية فتدبر هذا وقد اعترض الكمال الشارح بان الاسمية وان كان الحمد فيها بصفة واحدة فهى صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته لان كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فوجه أبلغية الفعلية حاصل فيها ولا يدعى أبلغية غير ما افتتح الله به كتابه عليه إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب اه وفيه أنه مازال الحمد فى الاسمية بصفة واحدة هى اختصاصه بكل حمد إذ الكلام فى مفهوم الجملة ولا شك انها لا تفيد اكثر من ذلك وابلغية غير ما فى القرآن على ما فى القرآن عند الاتيان به فى مقام ذلك الغير لا ينافى ابلغية ما فى القرآن فى مقامه هو و قد اطال المحشى الكلام فيه فراجعه تستفد (قوله الذى هو من افعاله تعالى) لان الحمد انما يكون على الفعل الاختيارى كما صرح به السعد فى حاشية الكشاف وان كان قول الزمخشرى فى الكشاف الحمد و المدح اخوان يفيد خلافه بناء على ظاهره و كذلك كلام الفائق فالحمد على ذات الله و صفاته باعتبار ان لها دخلا فى الافعال الاختيارية قيل او ان المراد بالفعل الاختيارى المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختارا فيه او لا و فيه انه حينئذ يدخل المدح (إلا باعتبار الخ) فهو حينئذ بمنزلة الفعل الملاحظته فيه (له حاجب عظيم) يجوز عكس ما قال فى المحلين لانه لا يحتاج فيما يشين إلا إلى حاجب حقير بخلاف ما يزين فلا يمنعه عنه إلا حاجب

و هذا بواحدة منها وان لم تراع الابلغية هناك بأن يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها و بغيرها الكثير فالثناء به ابلغ من الثناء بها فى الجملة ايضا نعم الثناء بها من حيث تفصيلها اوقع فى النفس من الثناء به (على نعم) جمع نعمة

من المبالغة أى أزيد فى المعنى كما يدل عليه كلامه وأما كونها أبلغ من البلاغة أى أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات كما بيناه سابقا (قوله و هذا) اى الحمد لله بواحدة منها اى ثناء بصفة واحدة من الصفات و تلك الواحدة هى مالكية جميع الحمد و اعترضه الكمال بما ملخصه ان معنى الجملة الاسمية كل حمد مستحق له تعالى أو مختص به و هذا وان كان ثناء بصفة واحدة فهى صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته اجمالا لأن كل حمد معناه كل ثناء بجميل وكل من صفاته تعالى جميل فرعاية الأبلغية التى اشار اليها الشارح حاصلة فى الجملة الاسمية على وجه اظهر ولا يدعى ان الافتتاح بما سوى ما افتتح به كتاب الله ابلغ من الافتتاح به إلا من ذهل عن منافاة ذلك للادب مع الكتاب العزيز و أطال المحشى فى رده تركناه لما فى أكثره من التكلف و التحامل (قوله وان لم تراع الخ) عطف على محذوف تقديره هذا روعيت الأبلغية و لفظ هناك اشارة لقوله نحمدك اللهم (قوله بان يراد الثناء ببعض الصفات) اعترض بان انتفاء رعاية الأبلغية صادق بارادة الثناء ببعض الصفات و الثناء على وجه الاطلاق الصادق بالثناء بكل الصفات و ببعضها فلو حذف الشارح قيد البعض لكان اخصر و اليق بمقام ترجيح الفعلية و اجاب المحشى بما حاصله ان الاعتراض مبنى على ان قوله بان تفسير لقوله وان لم تراع الأبلغية و هو غير متعين بل يجوز ان يكون تقييدا له و المعنى وان انتفت مراعاة الابلغية بسبب أن يراد الثناء بالبعض و بالكل بخلاف ارادة البعض فانه محل التوهم فاحتاج لبيانه و استغنى عن بيان ذلك و بانه يجوز ان يكون لفظة بان للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخى الشافعية الرافعى و النووى فى كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما فتابعهما الشارح فى ذلك (قوله فذلك البعض) أى من حيث ابهامه أعم مطلقا من هذه الواحدة لصدقه بها وحدها أو مع غيرها و بغيرها مطلقا قليلا او كثيرا و انما اقتصر الشارح على الكثير لأنه ادخل فى الابلغية و قوله فالثناء به اى بذلك البعض ابلغ من الثناء بها اى من تلك الواحدة و قوله فى الجملة اى فى بعض التقادير لا كلها إذ على تقدير ارادة تلك الواحدة به فالموجود المساواة لا الأبلغية و قوله أيضا أى كما أن الثناء بجميع الصفات ابلغ و قوله نعم استدراك على قوله ابلغ دفع به توهم ارجحية الثناء به على الثناء بها من كل وجه و قوله من حيث تفصيلها اى تعيينها بالعبارة و الحيثية لتعليل الاوقعية و قوله اوقع فى النفس اى امكن فيها

عظيم للتكثير المراد به بالنسبة للمثال للمبالغة فى الكثرة لاستفادتها من جمع الكثرة تدبر (قوله صير المراد منها الكثرة) أى وتنوينا للمبالغة فى الكثرة كتنوين نعم فقول الشارح التكثير أى المبالغة فيه لحصول أصله من الصيغة (قول الشارح صلة نحمد) أى متعلقة باعتبار الاثبات فان القيد المذكور بعد الجمل قد يكون قيدا للمسند كما فى ضربت زيدا بالسوط وقد يكون قيداً لثبوته كما فى ضربت زيدا قائما وقد يكون قيدا لاثباته كما فيما نحن فيه فكأنه قيل أثبت هذا الحمد أعني نحمدك الخ على مقابلة الانعامات أى فى مقابلتها كما صرح به الشارح فقوله أى فى مقابلتها

بيان لمعنى كونه صلة فالمقابلة ظرف اعتبارى فلا يرد فيه انها علة باعثة على الحمد لاعلة لثبوته وسوء الأدب انما هو فى الثانية دون الاولى وكونها صلة على كلام المعترض هو بمعنى ما قدمناه فهو موافق للشارح الا أن تعليله بسوء الادب ممنوع فالاولى ان يعلل بما مر والمحشي فهم من كلام المعترض خلاف مراده وهو ان اطلاق التعليل سواء الاثبات او الثبوت سوء ادب فدفعه بمنع ان التعليل يفيد الحصر ولا يتوهم احد الحصر حتى يرد ويدفع (قوله اشارة الخ) حيث لم يقل الحمد للمنعم مع ان ظاهر العبارة الحمد على الانعام فلا بد للعدول من نكتة فاندفع ماقيل انه لا مشتق هنا حتى يفيد التعليق به العلية (قوله بما فيه تعسف) حاصله ان قول الشارح لا مطلقا معناه انه لم يجعل كل حمده مطلقا بل جعل بعضه على النعم لا تعسف فيه (قول الشارح أى فى مقابلتها) أشار به الى بيان معنى الصلة وانه متعلق بالاثبات كما مر فهذا وجه زيادته وماقاله المحشي لا يفيد بيان وجهها وان كان توجيه شيخه لا ينفع (قوله لوقوعه) واجبا لان المخاطب به واحد لا ازدياها لا بعينه فهو من حيث تعينه غير واجب فان وقع تبين انه الواجب وسيأتى فى الشارح عند قوله شكر المنعم واجب ما يؤخذ منه ذلك (قوله وليس المعنى الخ) والا لاستغرق جميع أوقاته فى أداء ذلك الواجب ولم تف طاقته به إذ نعمه تعالى متوالية سيما على القول بتجدد الاعراض فانه أنعم بالوجود المتجدد وفيه ان هذا إنما يرد لو كان الواجب الحمد باللسان لكن الواجب الشكر ولا مانع من أن يعتقد أنه سبحانه مولى النعم

بمعنى إنعام والتنكير للتكثير والتعظيم أى انعامات كثيرة عظيمة منها الالهام لتأليف هذا الكتاب والاقدار عليه وعلى صلة نحمد وانما حمد

لألفها الشيء المعين وقوله من الثناء به أى بذلك البعض لعدم تعينه بالعبارة وان قصد به معين وقد يقال الثناء بها وان كان أوقع من حيث التعيين فالثناء به أبلغ لشموله لها ولغيرها الكثير ومن باب أولى الثناء به مع مراعاة جميع الصفات قال البعض وقد يوجه ايضا اختيار المصنف الثناء بالجملة الفعلية بقصد الموافقة بين الحمد والمحمود عليه أى كما أن نعمه تعالى لا تزال تتجدد وتتزايد وقتا بعد وقت نحمده بمحامد لا تزال تتجدد (قوله بمعنى انعام) وجه الحمل على ذلك وان كان المتبادر من الجمع حمل النعم على المنعم به الذى هو أثر المعنى المصدرى لان المصدر لا يجمع الا اذا أريد به الانواع لان الحمد وان أوقع فى مقابلة الاثر فليس المراد به الا الاصل إذ المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا اختياريا كما صرح به غير واحد من المحققين فالحمد على ذات الله تعالى وصفاته كلها باعتبار ان لها دخلا فى تحقق افعال اختيارية ولو بوجه ما على ماهو الشائع أو أن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب للفاعل المختار سواء كان مختارا فيه أولا أو أن الحمد عليها مجاز عن المدح كما فى قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ثم المراد بالفعل الاختيارى المعنى العرفى فيشمل الاخلاق النفسانية كالعلم والحلم ونحو ذلك (فان قلت) قول التفتازانى فى المطول ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد على النعمة يدل على جواز ان لا يكون المحمود عليه فعلا (فالجواب) ان الاثر الناشىء عن الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمل عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله وصدوره عنه وحينئذ فالمحمود عليه الفعل او ماهو بمنزلة الفعل بما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ويؤيد هذا الحمل تصريحه فى حاشية الكشاف بان المحمود عليه لا بد وان يكون فعلا اختياريا (قوله التكثير والتعظيم) اى للامرين معا فان التنوين قد يكون لكل واحد منهما على حدته وقد يكون لهما معا كما هنا وكما فى قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أى ذو عدد كثير وآيات عظام (قوله أى انعامات كثيرة عظيمة) ه أورد عليه ان النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة لان جموع السلامة للذكور والاناث للقلة فكيف فسرها بها ه وأجيب بان الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرفه الى الكثرة (قوله منها الالهام الخ) خص هاتين النعمتين بالذكر لمناسبتهما للمقام (قوله وعلى صلة نحمد) أى متعلقة به ولا ينافيه جعل بعضهم لها تعليلية وذكره مع كمال وضوحه توطئة لما بعده وقال ابن قاسم انه يحتمل تعلق على بالحمد فى قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احترز عنه اه ويرد عليه ان جعلى يؤذن بالحمد الخ صفة لنعم فلو جعل الجار متعلقا بالحمد يلزم أن يكون المرصوف جزأ من صفته وامتناعه بديهى اللهم إلا أن يقال هذا مبنى على أن لا تكون الجملة صفة لنعم ولا يخفى انه حينئذ لا تنتظم الجملتان اعنى جملة حمدك اللهم وجملة يؤذن الحمد

وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كذا قيل وفيه ان الكلام على تعدد وجوب الحمد المذكور كما أشار له شيخ الاسلام (قول الشارح بما هو شانها) فشانها فى نفسها ان الحمد عليها يؤذن بزيادتها فحمد المصنف كذلك ثم ان الاصل فى القيد ان لا يذكر لبيان الواقع فاللائق ان يكون ذكره لفائدة بينها الشارح وحاصلها ان حمدى من جملة الحمد المستلزم للزيادة وقد اتيت به أداء لما هو واجب فجاء واجب آخر فان أتيت به جاء آخر وهكذا فلا أقدر على الوفاء هذا هو اللائق بقوله بما هو من شأنها فقول الشارح (١٧) فيقتضيان الحمد اى وجوده بناء على ان الاتيان بالاول لمجرد امتثال الطلب والخروج من الواجب فكأنه قال احمد على النعم لان الحمد عليها واجب ومتى كان هذا هو الغرض فلا أقدر على اداء الواجب اذ كل حمد يستلزم نعمة فاحمد عليها للخروج من الواجب فاندفع ما قيل يمكن ان يوجد النعمة ولا يوجد الحمد فتدبر حق التدبر لتندفع شكوك الناظرين فظهر ان قوله وهما من جملة النعم غير كاف فى صدق قول المصنف يؤذن الحمد الخ اذ معناه يستلزم ذلك لا الى غاية فكأنه قال نحمده على نعم لا نقدر ان نفى بما يتعلق بالحمد عليها (قوله لا مطلق الحمد) فيه نظر اذ مطلق الحمد يؤذن بالزيادة بالطريق الذى فى الشارح وانما قيد بها لكون كلام المصنف فيها الا ان يقال الزيادة لا الى غاية كما بينا (قوله ليقيد به تقدم النعم الخ) لا وجه له اذ يمكن ان الحمد على نعم ستحصل فانه لا دليل على ان النعم لا بد ان تكون حاصلة وبه تعلم ما فى كلام المحشى بعد نعم بالنظر لكلام المصنف المحمود عليه النعم الموجودة كما بينا فتدبر (قوله اذ ما من حمد الخ) يشمل الحمد الاول فى مقابلة الذات وظاهر قوله يجاب بانه لا يلزم كون الحامد ملاحظا ذلك انه يصح ملاحظته والحمد عليه وهذا ظاهر فى الالهام واما الاقدار فلا يصح الا ان قلنا القدرة سلامة الآلات اما ان قلنا هى العرض المقارن فلا يصح اذ لا يوجد الا بتمام الحمد كما هو بين وعلى الاول لا يستلزم الحمد الزيادة

على النعم اى فى مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثانى مندوب ووصف النعم بما هو شأنها بقوله

بازديادها وقول النجارى ان على ليست تعليلية لما فيه من سو الادب مردود بان هذه علة باعثة على الحمد كما أسلفناه والبعض قال فى جوابه انه لا يلزم من تعليل حصول الشىء بعلة قصر حصوله على تلك العلة لجواز ان يكون للشىء اسباب كثيرة وهو كلام لا معنى له (قوله على النعم) لم يقل على الانعامات مع انها المرادة كما أسلفه مجاراة لكلام المصنف (قوله اى فى مقابلتها) أشار به الى ان المحمود عليه ما كان علة لصدور الحمد (قوله لا مطلقا) استشكل بان المصنف علق الحمد اولا بضمير الذات المقدسة وهو الكاف فيفيد الحمد للذات لا فى مقابلة نعمة وحينئذ يكون قد حمد حمدا مطلقا ايضا ففيه تنبيه على الاستحقاق الذاتى اشار لمثل ذلك التفتازانى فى شرح قول التلخيص الحمد لله على ما انعم قال سم ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا اى مطلقا ولا ينافى ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول اى الحمد على النعم واجبا وكان الواجب اهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره ايضا فتامل اه قال شيخنا وما اشار اليه التفتازانى وتبعه المستشكل نظر فيه غير واحد من المحققين كالعصام فى اطوله باوجه منها ان افادة تعليق الحكم بشىء يفيد علية ذلك الشىء انما هو فيما اذا كان ذلك الشىء مشتقا بخلاف غيره كالعلم والضمير فلا يدل التعليق به على علية الذات ولئن سلمت فانما هى اذا لم يصرح بعلة للحكم غير الذات كما فى حمد المصنف وهو تنظير فى محله وان تكلف بعضهم الجواب عنه وحيث علمت ذلك علمت ان التحقيق انه ليس فى كلام المصنف الحمد المطلق اصلا ولا التنبيه على الاستحقاق الذاتى وحينئذ يسقط الاشكال المتقدم اه واقول قد سلف منا ما يؤيد كلام التفتازانى ولنذكر هنا ايضا ما يندفع به ما اوردوه عليه قال العلامة السمرقندى فى حاشية المطول وجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتى انه لدلالته على جميع الصفات جعل تعليق الحمد به كتعليقه بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات ويكون ذكر الانعام كأنه تخصيص بعد التعميم او انه لما كانت ذات الله مستلزمة للصفات ومستتبعة لها بنفسها من غير استعانة بالغير يجوز ان يحكم بكونها سببا للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتى بهذا المعنى انه لما قصد تعليق الحمد بالانعام فالعبارة الظاهرة الحمد للمنعم أو لمن أنعم فاذا عدل إلى تعليقه باسم الذات ثم ذكر الانعام فلا بد له من نكتة اه (قوله لان الاول) اى الحمد فى مقابلة النعمة لفظا أو نية وقوله واجب بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها وإلا لاستغرق جميع اوقاته فى اداء ذلك الواجب ولم تف طاقته اذ نعمه تعالى متوالية على العبد لا تنقطع سيما على القول بتجدد الاعراض فانه انعام باستمرار الوجود وقد يجاب بان الشكر لا ينحصر فى اللسان بل يعم الجنان والاركان فيمكن استغراق عمره فى الشكر بان يعتقد انه سبحانه وتعالى مولى جميع النعم مذعنا بذلك وعروض الغفلة لا يمنع استمرار الاعتقاد كما ان الغفلة فى الايمان لا تزيله (قوله والثانى) اى المطلق (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى لا اللفظ

(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أى يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الالهام له والاقدار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضا

وهو المناسب لقوله بما هو من شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء فى بقوله وأما ماجوزه الكمال من ابداله بقوله من بما هو شأنها ففيه نظر لأنه ان جعل الموصوف النعم التى هى المعانى كما هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولامعنى لذلك إلا أن يجاب بحذف المضاف أى بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعل لفظ النعم المذكور اقتضى أن القول المذكور شأن لفظ النعم وفى صحة ذلك نظر اه سم وقد يمنع التكلف بأن حذف المضاف كثير شائع فى كلامهم وقوله وفى صحة ذلك نظر أى لان القول المذكور وصف للنعم باعتبار معناها ولم يحكم ببطلانه لجواز أن يكون القول المذكور شأن لفظ النعم باعتبار معناها (قوله يؤذن الحمد عليها) لايخفى أن الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذى ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام فى الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التى بعدها اه سم وكتب الغنيمى أقول لم يظهر لنا وجهه اه قال أبو الحسن السندى ولعل وجهه أن قوله يؤذن الحمد بازديادها كالصريح فى أن الحمد عليها اه (قوله أى يعلم) تفسير ليؤذن باعتبار معناه الاصلى لكنه هنا بمعنى يدل دلالة التزامية كما يفيده قوله لانه متوقف الخ إذ المتوقف على شىء مستلزم له فهو دال على ذلك الشىء التزاما فالتجوز فى المسند الذى هو يؤذن لا فى اسناده إلى مرفوعه وقال الكمال يؤذن أى يعلم الحمد عليها الذى هو شكر اما بازديادها لان صدق الوعد فى قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم يقتضى كون الشكر ملزوما للازدياد فوجوده يؤذن بوجوده لان اللازم لايتخلف وماذكره الشارح توجيه حسن قريب أيضا (قوله بزيادتها) لم يعبر به المصنف مع انه أخصر لمزاوجة قوله لرشادها مع مافيه من المبالغة كما فى الاكتساب والكسب وأصل ازدياد ازتياد أبدلت التاء دالا (قوله وهما من جملة النعم) مجرد هذا كاف فى صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا حاجة فيه إلى مابعده إلا أن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على كل الهام واقدار حينئذ قاله سم (قوله فيقتضيان الحمد) أى يستلزمانه واعترضه سم بأنه ان أراد يقتضيان وجود الحمد فممنوع إذ يمكن أن يوجد أولا يوجد الحمد عليهما بأن يحمد الانسان مرة واحدة على النعم فقد وجدا فى هذه المرة ولم يوجد حمد عليهما إذ الغرض انه لم يحمد بعد تلك المرة وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلبه من غير وجوده لايؤذن بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لايستلزم وجوده إذ امتثال الطلب غير لازم اللهم إلا أن يجاب بأنه مراعى فى الاقتضاء ماهو اللائق بالعبد من امتثال الطلب والعمل بمقتضاه اه ولا يخفى صلاحية الجواب على اختيار كل من الشقين ويمكن أن يقال انه يحمد على جميع النعم المقارنة للحمد بحيث يشمل الالهام والاقدار أيضا فلا يحتاج لحمد آخر ويمكن أن الحمد على جميع النعم الحالية والاستقبالية إذ لادليل على أن الحمد لا يكون على

بالطريق الذى ذكره الشارح لتحقق السلامة قبل فان اعتبر السلامة المقارنة فهى لاتوجد الا بالتمام فتدبر (قول الشارح فيقتضيان الحمد الخ) قيل يمكن أن يحمد على جميع النعم الواصلة والتى ستصل والمقارنة إذ لادليل على أن الحمد لايكون على نعمة غير موجودة وحينئذ لايلزم أن يكون لاغاية يوقف عليها وفيه انه ان أريد ذلك بقطع النظر عن كلام المصنف فلا يضر وإن كان بالنظر له الذى بصدده الشارح فممنوع لقوله يؤذن بازديادها إذ الواقع حينئذ ليس ازديادا بل دخول مالم يوجد فى الوجود وذلك أيضا من المحمود عليه فالمراد كما عرفت أن حمدى الذى هو من جملة الحمد المستلزم لايفى بشكرها الذى هو واجب فان قيل كان يكفى المصنف أن يحمد على ماحصل وما يحصل ومنه الاقدار والالهام . قلت الواجب ما كان فى مقابلة نعمة موجودة كما يدل عليه كلامهم فى مسألة شكر المنعم واجب ومراده الاتيان به وبهذا علم وجه قول الشارح عليها بعد قوله يؤذن الحمد إذ الحمد مطلقا وإن استلزم الزيادة إلا أن المراد انى لا أقدر على الوفاء بما هو واجب

النعمة

وهلم جرا فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها وازداد وزاد اللازم مطاوعا زاد المتعدى تقول زاد الله النعم على فازدادت وزادت (ونصلى على نبيك محمد) من الصلاة عليه المامور بها وهى الدعاء بالصلاة اى الرحمة عليه اخذا من حديث امرنا الله نصلى عليك فكيف نصلى عليك قال قولوا اللهم صل على محمد الخ رواه الشيخان الا صدره فمسلم والنبى

النعمة الغير الموجودة حال الحمد تأمل (قوله حتى يوقف بالحمد عليها) أى تلك الغاية وهو تفريع على قوله وهلم جرا الحتى تفريع على المنفى (قوله وازداد وزاد) اللازم تخصيص زاد بتقييده باللازم يشير الى ان ارداد مطاوع فى حالتى التعدى واللزوم (قوله ونصلى) لم يسلم ايضا لاحتمال انه لا يوافق على القول بكراهية افراد الصلاة عن السلام والقائل بالكراهة الامام النووى فى شرح مسلم وغيره قال ابو الحسن السندى وقد رد عليه من الشافعية ابن الجزرى وغيره (قوله محمد) عطف بيان على نبى لا صفة لتصريحهم بان العلم ينعت ولا ينعت به وما ذكره صاحب الكشاف فى سورة الملائكة فى قوله تعالى ذلكم الله ربكم من انه يجوز فى حكم الاعراب ايقاع اسم الله صفة لاسم الاشارة أو عطف بيان وربكم خبر انما يصح بناء على تأويله بالمعرف باللام كالمستحق للعبادة والا فتجويز نعت اسم الاشارة بما ليس معرفا باللام وما ليس بموصول مما اجمع النحاة على بطلانه وقد صرح هو ايضا بامتناع كل من الامرين فى مفصله وايضا صرح فى اوائل الكشاف بان هذا الاسم لا يوصف به واستدل بذلك على علميته ثم البدلية وان جوزها فى قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا لكن الاظهر ان المقصود الاصلى ههنا ايضا الصفة السابقه وتقرير النسبة تبع والبدلية تستدعى العكس (قوله من الصلاة) اى ماخوذة منها وقوله عليه قيد اول مخرج للصلاة الشرعية ذات الاقوال والافعال وقوله المامور بها قيد ثان مخرج للصلاة عليه الغير المامور بها اعنى صلاة الله عليه (قوله وهى الدعاء بالصلاة) فتكون الجملة لانشاء الدعاء كما تقدم فى كلام الشارح وقال الكورانى الصلاة نفس الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فاطلق الملزوم واريد اللازم فيكون مجازا مرسلا اى وتعظم نبيك بان تقول يا الهنا صل عليه اى عظمه وبجله اه قال سم وهو توجيه غير ملتفت اليه فان فيه صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفة كلام الأئمة وظاهر الايات والأخبار فكانه توهم أن معنى الصلاة الذى هو الرحمة غير متصور فى حقه عليه افضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا نطلب له الرحمة وهذا خطا لان انواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصلا له عليه افضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلا له اه قال الشيخ ابو الحسن السندى هذا عجيب ففى النهاية قيل ان اصلها فى اللغة التعظيم وقال معنى قولنا اللهم صل على محمد عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره وإظهار دعوته وابقاء شريعته وفى الآخرة بتشفيعه فى امته ومضاعفة اجره ومثوبته وقد قال الخطابى الصلاة التى بمعنى التعظيم والتكريم لا تقال لغيره والتى بمعنى الدعاء تقال لغيره ومثل هذا مذكور فى الشفاء لعياض نقلا عن القشيرى وغيره نعم زاد الكورانى حيث جعل الاصل هو الدعاء واعتبر ان الاستعمال فى التعظيم من باب الاستعمال فى لازم معناه لكنه لازم مشهور فى هذا المقام عندهم حتى قالوا انه الحقيقة اه (قوله اخذا) مفعول لاجله او مفعول مطلق اى لاجل كون صلاتنا عليه مامورا بها وكونها بمعنى دعائنا بالصلاة عليه من هذا الحديث او اخذنا ذلك منه اخذا فهو دليل على هاتين الدعوتين فقط واما الدعوى التى تضمنها قوله اى الرحمة من ان صلاة الله بمعنى رحمته فلا يدل لها الحديث بل هو معنى لغوى طريق اثباته النقل عنها (قوله امرنا الله) امر يتعدى بنفسه كما يتعدى بالباء يقال أمرتك الخير وأمرتك به فلا حاجة الى تقدير الباء وإن كان حذفها مع ان وأن مطردا (قوله رواه الشيخان) اى رويا غالبه بدليل قوله الا صدره فمسلم وذلك الصدر هو قوله امرنا الله ان نصلى عليك (قوله والنبى الخ) لم يقل وهو انسان لان ما تقدم فرد والمقصود تعريف مطلق النبى لان التعريف

وذلك إنما هو الحمد عليها الا على الذات وما قيل انه اتى به ليصح الاخبار فيه انه يكفى الربط بالضمير بعد قوله (قوله وبمعنى الخبر) لا حاجة اليه مع صحة كونه بمعنى الطلب والمعنى استمر ايها المخاطب على ذلك استمرارا او حال كونك مستمرا بخلاف المشبه به فان الحاجة داعية وهو افادة ان المخبر عنه حاصل ولا بد كما هو شان المامور الممتثل (قوله ويمكن ان يكون الخ) بقيت كراهة الافراد خطا نعم يمكن انه جرى على طريق المتقدمين وقد جرى عليها ابن الجزرى ردا على النووى (قول الشارح من الصلاة عليه) الاخذ انما هو من المصدر فقط الا أنه لما تضمن الفعل النسبة الى المفعول كالنسبة الى الفاعل وكان ذلك بالتبع للمصدر وهو لا نسبة فى مفهومه انما تاتى بالتقييد قال من الصلاة عليه اى من المصدر المقيد مدلوله بحرف الجر لا المقيد بالاضافة كصلاة العصر مثلا فخرجت الصلاة بذلك المعنى تدبر (قوله اذ لا يدل الحديث) بل مرجعه اللغة (قول الشارح رواه الشيخان) اى رويا غالبه بدليل ما بعده (قول الشارح والنبى الخ) لم يقل وهو لان ما تقدم فرد والمقصود تعريف مطلق النبى كما يؤخذ من كلامه بعد لان التعريف لا يكون الا للماهية الكلية اذ الواحد بالشخص لا يحد نعم هو كما قال عبد الحكيم فى حواشى عقائد العضد تعريف لفظى ولذا جاز أخذ النوع فيه

إنسان أوحى إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فان أمر بذلك فرسول أيضاً أو أمر بتبليغه

لايكون إلا الماهية الكلية إذ الواحد بالشخص لا يعرف كما هو مشهور (قوله إنسان) عبر به موافقة للمشهور فى تعبيرا تهم فهو اولى وليشمل من اختلف فى نبوته من الاناث فانه وقع الاختلاف فى نبوة اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وقد حكى وقوع هذا الخلاف العز بن جماعة فى شرح قصيدة ٭ يقول العبد فى بدء الامالى ٭ وقد ذهب الاشعرى الى عدم اشتراط الذكورة فى النبوة فاندفع قول الكورانى والنبى ذكر الخ قال وقولنا ذكر اولى من قولهم إنسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بنى آدم على أن الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال فى الذكر إنسان وفى الانثى إنسانة اه ملخصا من سم وليتامل هذا الفرق فان انسانة مولد وقول الشاعر إنسانة فتانة ٭ بدر الدجا منها خجل من كلام المولدين فلا يحتج به فى اللغة وقال محشى شرح العقائد العضدية اخذ الانسان جنسا لئلا يدخل الملك والجن إذ النبى لا يكون إلا إنسانا بخلاف الرسول حيث جوزوا كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور الماتريدى حيث جوز فى قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولى اجنحة مثنى وثلاث ورباع كون الملك المبلغ رسولا بالمعنى الشرعى لا بالمعنى اللغوى وذهب التفتازانى الى ان للرسول معنيين أحدهما مساو للنبى والآخر أخص مطلقا وجمهور المعتزلة على أنهما متساويان اه ثم إن أريد امة الاجابة فالمراد بالهداية الايصال بالفعل وإن اريد امة الدعوة فالمراد الدلالة (قوله اوحى إليه) قال محشى العقائد العضدية الوحى عند اهل الشرع ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول ما حصل بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ما وضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم الصلاة والسلام من اهل الاصول جعلوه قسما رابعا وسموه وحيا خفيا والاقسام الثلاثة الاول وحيا ظاهرا فالوحى فى التعريف محمول على المعنى الشرعى الشامل لهذه الاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى الخلق شامل لجميعها الا انه مخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته ثم لا بد من التعميم فى الوحى بجعله شاملا لما اوحى للنبى ابتداء او بعد ايحائه الى غيره بدليل انه تعالى نص على أنه أوحى الى اسمعيل بقوله تعالى واوحينا الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط الآية ونص على انه كان رسولا نبيا بقوله تعالى واذكر فى الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا مع ان اولاد ابراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا على شريعة ابراهيم كما فى انوار التنزيل فاسمعيل عليه السلام مبعوث لتبليغ ما اوحى اليه من شريعة ابيه صلوات الله عليهما وسلامه وكذا انبياء بنى اسرائيل المبعوثون لتبليغ التوراة بعد موسى عليه الصلاة والسلام موحى اليهم بذلك فى الدر المنثور للجلال السيوطى فى قوله تعالى الم تر الى الملا من بنى اسرائيل الاية انه يوشع وفى رواية انه شموئيل وانه قال دعيت الليلة واوحى اليه وفى رواية أنه شمعون وأنه ظهر له جبريل وقال له اذهب الى قومك لتبلغهم رسالة ربك فان الله قد بعثك فيهم نبيا وعن وهب إنما كانت الانبياء من بنى اسرائيل بعد موسى المبعوثون اليهم لتجديد ما نسوا من التوراة فانبياء بنى اسرائيل المبعوثون بالتوراة بعد موسى عليهم السلام داخلون فى التعريف كاسمعيل عليه السلام فلا يرد على التعريف عدم شموله لمن يدعو الى تقرير شرع من قبله كانبياء بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وكذلك لا يشكل كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم وظهر لك منه صحة قول الشارح فان كان له ذلك فرسول أيضا إذ معناه صادق بأن ينزل عليه ابتداء أو يكون نزل على من قبله ودعا هو اليه أيضا (قوله أو أمر بتبليغه) أى إنسان أوحى اليه بشرع

(قول الشارح أوحى اليه) أى ابتداء أو بعد ايحائه لمن قبله بدليل أنه تعالى نص على أن اسمعيل أوحى اليه بقوله وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وأنه رسول بقوله واذكر فى الكتاب اسماعيل الخ مع أن أولاد إبراهيم كانوا على شريعة أبيهم وكذا يقال فيمن بعد موسى من أنبياء بنى إسرائيل فانهم بعثوا لتجديد ما نسوه من التوراة وبهذا اندفع إشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم (قوله الشارح فان أمر الخ) ولو مات قبل التبليغ كبعض أنبياء بنى اسرائيل (قول الشارح أو وأمر) أى انسان اوحى اليه بشىء وأمر بتبليغه فأو عطف على التفسير الاول والواو عطف على أوحى المحذوفة مع معطوف أو لدلالة ما سبق هذا هو اللائق خلافا للمحشى فان ما صنعه يقتضى دخول حرف على مثله

وأمر

وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبي اعم من الرسول عليهما وفى ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نبيك دون رسولك لان النبي اكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبا اى الخبر لان النبي مخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل انه مخفف المهموز بقلب همزته ياء وقيل انه الاصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء اى الرفعة

وامر بتبليغه فاو عطف على التعريف الاول والواو عطف على اوحى المحذوف مع معطوف او لدلالة ماسبق (قوله فالنبي اعم من الرسول) اى عموما مطلقا وهو بالمعنى الثانى مساو للرسول بالمعنى الاول وعلى القول الثانى والقول الثالث من اوحى اليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه فليس بنبي ولا رسول بل ولى فقط كذا قيل قال الدوانى فى شرح العقائد العضدية تعريف النبي بانسان بعثه الله للخلق لتبليغ مااوحى اليه لايشمل من اوحى اليه مايحتاج اليه لكماله فى نفسه من غير ان يكون مبعوثا إلى غيره كما قيل فى زيد ابن عمر بن نفيل إلا ان يتكلف اه ونقل عنه وجه التكلف ان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله تعالى بتبليغ مااوحاه إلى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به اه وحينئذ سقطت هذه الواسطة وبعد تسمية مثله وليا فان هذه التسمية لعلها فى هذه الامة فقط تامل (قوله ولفظه) اى النبي لايقيد كونه مهموزا اوغير مهموز (قوله بالهمز) متعلق بمحذوف معرفة اى الكائن نعت للفظ او نكرة حال منه على راى من جوز مجيء الحال من المبتدا ولايخفى انه يلزم على تقدير لفظ الكائن حذف الموصول مع صلته وابقاء المعمول قال الدماميني وقد اعتمد على هذه الطريقة كثير من الاعاجم المتاخرين وبحث فيه بعضهم بان الكائن المقدر فى مثله للثبوت كالمؤمن والكافر فاللام فيه حرف تعريف لا اسم موصول (قوله لان النبي مخبر) بفتح الباء او كسرها على ان فعيلا بمعنى فاعل او مفعول (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليفيد انه اصل للمهموز ولو نكره لتوهم ان كلا منهما اصل وزيفه سم بانه إذا كان اصلا لمهموز كان بمعنى المهموز السابق او كان المهموز بمعناه الاتى ليتحد معناهما وكيف مع الاختلاف يكون احدهما اصلا للاخر فالتنكير انسب (قوله اى الرفعة) قال ابن سم هو من جملة مقول قيل فلا يتوجه على الشارح ما اورد

(قول الشارح وان لم يكن له كتاب او نسخ) اى كتاب يخصه بدليل تمثيله بيوشع فانه كان على ما قيل من انبياء بنى اسرائيل فعلى هذا جميع من بعد موسى من انبياء بنى اسرائيل ليسوا رسلا (قول الشارح فان كان له ذلك فرسول) يشكل عليه اسماعيل حينئذ للنص على رسالته مع عدم الكتاب والنسخ ولعل هذا وجه تمريضه والقول بان اسماعيل وامثاله كان رسولا بمعنى يبلغ القصص والمواعظ دون الاحكام الشرعية كما اشار اليه بعض محشى عقائد العضد لا يلتفت اليه (قوله فليس بنبي ولا رسول) إلا ان يتكلف ويقال بالتغاير الاعتبارى فانه من حيث تلقى الوحى مبعوث ومن حيث علمه بما اوحى اليه مبعوث اليه فيصدق انه مبعوث إلى الخلق (قول الشارح وفى ثالث الخ) ينافيه ظاهر قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وما روى عن أبي ذر أنه قال سالت رسول الله عن عدد الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفا قلت كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر إلى اخره ولعل هذا وجه ضعفه (قول الشارح بالهمز) اى الكائن بالهمز اوكائنا وال فى الاول للتعريف لا موصولة لانه للثبوت كالمؤمن والكافر (قول الشارح من النبا) اى الخبر اى اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبا بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نباوانباء وقراءة نافع فى جميع القرآن بالهمز إلا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه إلا اهل مكة جمع على انبياء نحو سخى واسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى المخبر اولا ثم اطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما توهم فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعل إلا عند البعض حيث قال الشاعر امن ريحانة الداعى السميع نعم لو ثبت نبا بمعنى الاخبار فيكون فعيلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبيهقى ينكره كذا فى عبد الحكيم على عقائد العضد فقول الشارح لان النبي مخبر الخ بيان للمناسبة فقط فما قيل على قوله لان النبي مخبر بالفتح أو الكسر على ان فعيلا بمعنى مفعول أو فاعل ليس بشيء تدبر (قوله وهو أنسب) لعدم التكلف بخلافه بالكسر فانه مناسب على انه يكفى فى مناط التسمية امكان الاخبار عن الله بما اوحى اليه فى حق نفسه واما باقى الاقوال فالمناسبة فيها موجودة على كلا الوجهين تدبر (قول الشارح وقيل انه الاصل) اى للمهموز ابدلت الواو همزة كما فى اجوه جمع وجه لكن يلزم ان لا يكون المهموز من النبا بمعنى الخبر بل من النبوة كاصله وصاحب هذا القول يلزمه فيكون خلافه فيهما معاوية يندفع ماقيل ان عدم تعريف الاصل اولى فتدبر (قول الشارح من النبوة) لعله إنما اخره لقول سيبويه ليس احد من العرب إلا وهو يقول تنبا مسيلمة الكذاب مهموزا غير انهم تركوا الهمزة فى النبي كما تركوها فى الذرية والخابية إلا اهل مكة فانهم يخالفون سائر العرب (قوله قيل عليه) قيل يقدر مضاف اى ذى الرفعة والنبوة بالواو أو الهمز كما فى القاموس وقيل بالواو لا غير وبه يظهر ان قول الشارح من النبوة متعلق بهما معا فالقول بانه مخفف بناء على ان النبوة بالهمز اصل كالنبوة والقول بانه الاصل بناء على ان النبوة بالواو لاغير كما يدل عليه كلام

الجوهرى حيث قال فى باب الواو والباء النبوة والنباوة بالواو والباء ماارتفع من الارض فاذا جعلت النبى ماخوذا من ذلك فاصله غير الهمزة اه فقول الشارح وقيل انه الاصل إشارة لقول الجوهرى وماقبله إشارة لقول غيره وهما معا بناء على انه ماخوذ من النبوة اى من تلك المادة بقطع النظر عن كونه مهموزا أولا فتدبر وبه يندفع ماأطال به المحشى وغيره والتعريف فى الأصل إشارة لأصل المأخوذ من النبوة لا للاصل الذى أخذه من النبا بمعنى الخبر كما وهم فيه بعض من رأى كلام شيخ الاسلام فاعترض عليه وتابعه المحشى على أن ماذكره زيادة على كونه قولا بلاسند يفضى إلى ان قوله وبلاهمز (٢٢) لايعرف له وجه فتدبر (قول الشارح لكثرة خصاله الخ) هذا من جملة مدخول التفاؤل أو أن خصاله الحميدة الكثيرة ظهرت قبل التسمية (قول الشارح فى السماء والارض) هذا ماخذ الكثرة ومحل الاستدلال قوله رجوت الخ (قول المصنف هادى الامة) بدل لا نعت لأنه لايتعرف بالاضافة لكن يلزم البدل من البدل وقد جوزه بعضهم والكلام على الهداية يطلب من حاشية الزاهد لدوانى التهذيب (قول الشارح وهو ضد الغى) لأنه الاهتداء الى المطلوب والغى الضلال عنه فهما وجوديان فكانا ضدين (قول الشارح وهذا) أى الوصف المذكور أى الهداية الى الرشاد بمعنى دين الاسلام مأخوذ أى مستفاد من قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم اى دين الاسلام اذ لاشك فى أن الآية بينت الوصف الذى ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسره به الشارح ولا يعكر عليه ان التعبير فى الاية عن دين الاسلام استعارة وفى كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشاد فى كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط فى الاية لان دعوى الشارح مبنى على تفسيره بدين الاسلام لا على بقائه على حقيقته وهذا معنى ماقيل معنى كلام الشارح أن هذا أى كلام المصنف بالمعنى الذى ذكرناه مأخوذ من الاية والمقصود ترجيح ماذكر فى شرحه بانه موافق لما فى القرآن أو المراد أن الشارح الذى ذكرنا ماخوذ من القرآن موافق له فهو أولى بشرح عبارة المصنف وبه يندفع ماطال به فى الايات وتبعه فى بعضه المحشى فبنى عليه قوله فلعله اراد الى اخر ما كتبه فتامل تعرف

التعبير

لان النبى مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من إسم مفعول المضعف سمى به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلا بانه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى فى السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت ان يحمد فى السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق فى علمه تعالى (هادى الامة) اى دالها بلطف (لرشادها) يعنى لدين الاسلام الذى هو لتمكنه فى الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الغى كانه نفسه وهذا ماخوذ من قوله تعالى وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم اى دين الاسلام

على من فسره بالرفعة بأن الذى صرح به القاموس وغيره أن النبوة المكان المرتفع اه وأقول لا ورود لهذا السؤال اصلا فان التفسير المذكور وقع فى كلام غير واحد من المحققين وقد قال التفتازانى ان استعمال الثقات الالفاظ فى المعانى يجعل بمنزلة نقلهم وروايتهم (قوله من الخلق) أى من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم ايضا كنبينا محمد ﷺ وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم فى الجملة كما فى غيره (قوله هادى الامة الخ) بدل من محمد لا صفة له لانه لا يتعرف بالاضافة قال التفتازانى فى حاشية الكشاف الهداية تتعدى بنفسها وبالى وباللام ومعناها على الاول الايصال وعلى الثانى إراءة الطريق قال أبو الفتح فى حاشية الشرح الجلالى على التهذيب ومحصله أن الهدى بمعنى الهداية تتعدى إلى المفعول الثانى لفظا او تقديرا بنفسه او بحرف الجر إلى واللام ومعنى المتعدى بنفسه الدلالة الموصلة إلى المطلوب ولذا يسند إلى الله تعالى خاصة كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدى بحرف الجر الدلالة على مايوصل الى المطلوب فيسند تارة إلى النبى صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم وتارة الى القرآن كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم والتقدير فى قوله تعالى وأما ثمود الآية أما ثمود فهديناهم الى الحق أو للحق فمعناه الدلالة على مايوصل الى المطلوب وفى قوله تعالى انك لاتهدى من احببت انك لاتهدى من احببت الحق فمعنا الدلالة الموصلة الى المطلوب فلا نقض بهما (قوله بلطف) قيد فى معنى الهداية فقد فسرها الراغب بالدلالة بلطف وأما قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فهو التهكم اه زكريا (قوله يعنى لدين الاسلام) اى فقد اطلق الرشاد واراد به دين الاسلام اطلاقا للمسبب على السبب لان دين الاسلام طريق موصل للرشاد كما أشار لذلك بقوله الذى هو الخ وأشار بقوله لتمكنه وبقوله كانه نفسه لبيان قوة السبب وشدة العلاقة هنا وان كان يكفى فى التجوز مطلق السببية ولا يتوقف على قوة السبب والرشاد الاهتداء الى المطلوب والغى الضلال عنه فهما وجوديان فلهذا قال وهو ضد الغى (قوله وهذا) اى الوصف المذكور اى الهداية الى الرشاد بمعنى دين الاسلام ماخوذ أى مستفاد من قوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم أى الى دين الاسلام اذ لاشك فى أن الآية سبب الوصف الذى ذكره المصنف على تفسير الرشاد فيه بما فسر به الشارح ولا يعكر على هذا الاخذ ان

(وعلى آله) هم كما قال الشافعى رضى الله عنه أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى وهو خمس الخمس بينهم تاركا منه غيرهم من بنى عميهم

التعبير فى الآية عن دين الاسلام استعارة وفى كلام المصنف مجاز مرسل ولا جواز بقاء الرشاد فى كلامه على حقيقته دون بقاء الصراط المستقيم فى الاية لان دعوى الشارح الاخذ مبنى على تفسيره بدين الاسلام فاندفع ما يقال ان اراد ان ما فى الاية يدل على ان المهدى اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذى هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه فى الاية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله إلا على دين الاسلام الذى هو طريق موصل إلى الرشاد لا على نفس الرشاد إذ ليس طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذى يتعين حمله على الطريق الذى هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر وإن اراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما فى الاية فهو مسلم لكن لا يخفى ما فى التعبير بالاخذ من الخفاء اه قال ابو الحسن السندى والاقرب ان يقال ان هذا اى كلام المصنف بالمعنى الذى ذكرنا ماخوذ من الآية والمقصود ترجيح ما ذكر فى شرحه بانه موافق لمانى القرآن أو المراد أن الشرح الذى ذكرنا ماخوذ من القران موافق له فهو اولى بشرح عبارة المصنف (قوله وعلى اله) كرر الجار رعاية للادب لان تكرير المتعلق يستلزم تكرير المتعلق فيدل على ان الصلاة على الال نوع اخر ولا يخفى ان افراده صلى الله عليه وسلم بصلاة تخصه ابلغ فى الادب من التشريك بينه وبين اله فى صلاة واحدة كذا قيل ولا يتوهم من ان العامل فى المعطوف مغاير فى المعطوف عليه بل المتعلق هنا لحرف الجر واحد إلا ان يلاحظ فيه التعدد الاعتبارى فتم ما قاله (قوله هم كما قال) الضمير مبتدأ خبره أقاربه وكما قال الخ جملة معترضة وفى المؤمنون وبنى هاشم تغليب للذكور على الاناث والمراد ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب فانهن من الال وان كان اولادهن خارجين لعدم استحقاقهم فى خمس الخمس ولجواز الصدقة عليهم (فان قلت) ما موقع هذه الكاف (قلت) يحتمل أنها للتشبيه القولين اى اقول كما قال الخ وليس بالجيد فالاحسن ان يقال ان الكاف هنا لتحقيق معنى الوجود وهو معنى غريب ذكره صاحب اللباب وعلاء الدين البسطامى فى قوله تعالى رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا اذ المعنى اوجد رحمتهما إيجادا محققا كما اوجدا التربية إيجادا محققا (قوله لانه صلى الله عليه وسلم الخ) حاصل ما ذكره احاديث ثلاثة دل اولها على ان خمس الخمس لاقاربه المؤمنين من بنى هاشم والمطلب وثانيها على ان الصدقات لا تحل إلا له وثالثها على ان ما لا تحل له الصدقات من قسم بينهم خمس الخمس فدل بمجموعها على ان اله هم اقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ووجه الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليه الصدقة الفرض بالنص وكل من حرمت عليه الصدقة المذكورة هم اقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب ينتج آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم والمطلب وهو المدعى دليل الصغرى الحديث الثانى نصا والثالث بناء على ان اصل ال اهل ودليل الكبرى مجموع الاول والثالث لا الاول فقط لانه لم يعلم منه حرمة الصدقة ولا الثالث فقط لانه لم يعلم منه من اهل بيته الموصوفون باستحقاق خمس الخمس (لا يقال) مفاد الثالث اخص من مفاد الثانى فهلا اغنى عنه (لانا نقول) موضوع النتيجة المدعاة لفظ الال ولم يصرح به سوى الثانى مع افادته علة حرمة الصدقة عليهم وهى كونها اوساخ الناس ولا ينافى ذلك تعليلها فى الحديث الثالث بان لهم فى خمس الخمس ما يكفيهم او يغنيهم لصحة ان يكون للشىء علتان ٭ ثم انه يرد على الدليل النقض التفصيلى بمنع الصغرى(١) بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الال لحرمتها على مواليهم وبمنع الكبرى بسند ان من تحرم عليهم الصدقة اعم من الال بالتفسير المذكور كما ذهب اليه الامام مالك مخصصا الال ببنى هاشم على احد قوليه ٭ ويجاب عن النقض الاول بانه إنما يتم ان لو ثبت حرمة الصدقة على الموالى بالنص وعلى تقدير تسليمه يقال ان لفظ الال يتناولهم حكما لخبر مولى القوم منهم وعن الثانى بان هذا

(١) قوله بمنع الصغرى اى كذبها من جهة إفادة الحصر وكذا يقال فى قوله بمنع الكبرى فافهم اه كاتبه

(قول المصنف وعلى آله) كرر الجار رعاية للأدب لان التكرار يستلزم تكرار المتعلق فيفيد ان الصلاة على الآل نوع آخر ولا يخفى أن افراده بصلاة أبلغ فى الادب من التشريك كذا قيل ومعناه ان العامل وان كان واحدا إلا انه يلاحظ فيه التعدد فهو اعتبارى فقط تدبر (قول الشارح كما قال الخ) أى أقول فيهم كما قال الخ أو فى الواقع كما يدل عليه قول الشافعى وقد تفيد هذه الكاف معنى متحقق كما فى قوله تعالى رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا وقد قيل به هنا وهو بعيد من المقام تدبر (قوله من تحرم عليهم الصدقة) اى صدقة الفرض ولو نذرا بخلاف صدقة النفل بدليل قوله إنما هى أوساخ بناء على أن أصل آل أهل فلا يحتمل أن يراد بهم بعض مخصوص من الآل ٭ لا يقال مفاد الثالث أخص من مفاد الثانى فهلا اكتفى به لانا نقول موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل ولم يصرح به سوى الثانى مع افادته علة حرمة الصدقة عليهم وان عللت فى الثالث بان لهم فى خمس الخمس الخ لصحة أن يكون للشىء علتان إذ ليست العلة هنا حقيقية بل غاية مترتبة كما سيأتى قيل تمنع الصغرى بسند أن من تحرم عليه الصدقة أعم من الآل لحرمتها على الموالى ويرد

بأن الكلام فيمن تحرم عليه الصدقة أصالة لا تبعا وانما حرمت على الموالى لتناول الآل لهم حكما على سبيل التبعية (قوله ولك أن تقرر القياس الخ) فيه انه عكس المدعى (قوله فصحت الظرفية) قال سم لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده فى الجملة ولعل المراد انه محتو عليه كاحتواء الظرف (قوله فان من تأمل الخ) حاصله جعل ما مصدرية أى لكم كفاية (قوله لا يكاد يتم) لا وجه له بل هو تام غايته ان هذه الظرفية قليلة فى كلام الفصحاء (قوله ولعل الشارح اطلع الخ) (٢٤) يحتمل مع ذلك أنها للترديد اشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن أحد الامرين إلا أن الاضراب أظهر فلذا حمل الشارح عليه (قوله حكم الضمير حكم مرجعه) ومافيه من الخفاء يزول بالقرينة المشروط استعماله معها على أن الخفاء ان سلم ففى ضمير الغائب أما المخاطب فقد يدعى أوضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذا قيل هو أعرف المعارف هذا بقى أن كون حكم الضمير حكم مرجعه ينافيه الضمير الراجع إلى النكرة فانه معرفة على ما فى الرضى إلا أن يقال حكمه حكمه فى عدم استفادة المعنى والتعريف للاشارة للمعهود من الاسم الظاهر على سبيل الاجمال فليتأمل (قول الشارح اسم جمع) فى حواشى الجامى ان اسم الجمع لا واحد له وما يوجد من ذلك فاتفاقى وليس واحده ويؤيده أن اسم الجمع مدلوله الافراد مع الهيئة الاجتماعية فلا يمكن أن يكون واحد إذ لم يوضع لماله آحاد لفوات الهيئة فى الواحد وهى جزء المدلول بخلاف الجمع ولم يجعله جمعا لأن فعلا ليس من صيغه (قوله تنازعه الفعل والوصف) فخرج من اجتمع بغيره ص أو اجتمع به وهو مؤمن بغيره فلا تثبت له الصحبة اصطلاحا (قول الشارح من اجتمع) عدل عن قول ابن الحاجب رأى ليشمل الاعمى ولم يقيد الاجتماعى بزمن ليجرى على كل قول كما سيأتى فى كتاب السنة ان شاء الله تعالى وقدم مؤمنا لتلى الحال صاحبها وترك ومات على ذلك لأن من زاده أراد تعريف الصحابى بعد انقراض الصحابة والمراد هنا التعريف مطلقا (فان قلت) حينئذ يدخل من مات مرتدا فيمن صلى عليه (قلت) هو خارج بعدم

نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا احل لكم اهل البيت من الصدقات شيئا ولا غسالة الايدى ان لكم فى خمس الخمس ما يكفيكم او يغنيكم اى بل يغنيكم رواه الطبرانى فى معجمه الكبير

النقض لا يضر المعلل وأما قول النجارى فى تقرير القياس أقاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب تحرم عليهم الصدقة لاختصاصهم دون بنى عميهم بسهم ذوى القربى وكل من تحرم عليه الصدقة آله فاقاربه المذكورون آله اه فهو عكس للدعوى ه ولك ان تقرر الاستدلال بوجه آخر لا يرد عليه شىء مما ذكر بان تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت[1] عليهم الصدقة لقرابته ومن حرمت عليهم الصدقة لقرابته فهم يستحقون خمس الخمس لقرابته والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء الذين هم اقاربه المؤمنون فآله هم هؤلاء الخ وهو المطلوب ودليل الاول الحديث الثانى ودليل الثانى الحديث الثالث ودليل الثالث الاول فصار كل حديث لمقدمة ولابد من التقييد بقولنا لقرابته حتى لا ينتقض بالاعتبار بمن يستحق خمس الخمس لموجب آخر (قوله نوفل وعبد شمس) هما وهاشم والمطلب اولاد عبد مناف بن قصى اه (قوله ولا غسالة الايدى) اى لا كثيرا ولا قليلا ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير اولى لأن الصدقات مطهرة فهى كالغسالة (قوله لكم فى خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء ه قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد اى ان لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكر فلا ينافى استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس أو ان يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده فى الجملة قاله سم ولا يخفى بعد التوجيه الثانى مان مثل هذه الظرفية فى الاحاديث وكلام الفصحاء قليلة وان كان كلام الفضلاء لا يخلو عنها والأولى منه أن تجعل لا فى قوله ما يكفيكم مصدرية أى لكم فيه كفاية (قوله أى بل يغنيكم) هو مبنى على ان او من لفظ النبوة لا للشك من الراوى قال سم ولا يتعين الاضراب بل يمكن جمل او على

الترديد

---

(١) قوله بأن تقول آله صلى الله عليه وسلم من حرمت الخ حاصله قياس اقترانى مركب من قياسين من الشكل الأول نتيجة الاول منهما وهى آله صلى الله عليه وسلم المستحقون خمس الخمس لقرابته تجعل صغرى للثانى فيقال آله صلى الله عليه وسلم هم المستحقون الخ والمستحقون خمس الخمس لقرابته هم هؤلاء أى بنو هاشم والمطلب الذين هم أقاربه المؤمنون ينتج فآله هم هؤلاء الخ اه كاتبه

قاهله للصلاة (قول الشارح لتشمل الصلاة باقيهم) هذا بناء على تفسيره الآل أما لو فسر بالاتباع دخلت الصحابة دخولا أوليا ويكون العطف تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشأنهم وحينئذ يكون بينهما العموم والخصوص المطلق بخلافه على كلامه فانه الوجهى (قول المصنف ماقامت الخ) ظرف لنصلى والمراد تخييل إنشاء الصلاة تلك المدة ويحتمل انه ظرف لتعلق الدعاء أعنى الرحمة (قول المصنف ماقامت الطروس) اى مدة وجودها لها وحفظها إياها (قول الشارح أى الصحف) فى القاموس الصحيفة الكتاب والكتاب ما يكتب فيه وكذلك فى الصحاح والمصباح وحينئذ فهى نحو الورق بقيد انه يكتب فيه فالكتابة فيه والتقييد بها داخلان فى المفهوم العنوانى خارجا عن الحقيقة والالفاظ موضوعة للحقائق دون عنوانها قال بهمينار فى التحصيل قد يكون شىء جزأ من مفهوم شىء دون حقيقته فالعمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان فى هذا المفهوم العنوانى وخارجان عن حقيقته البسيطة قال السيد الزاهد والالفاظ موضوعة للحقائق دون عنوانها اه ثم ان المصنف رحمه الله حكم بان الطروس حافظة للمعانى ولاشك أن الورق الخاص المعبر عنه بورق مكتوب فيه مع خروج القيد والنسبة عنه لاحفظ له للمعنى نعم ينسب اليه الحفظ بواسطة حفظ السطر بواسطة حفظ اللفظ ولو كان كذلك لكان بمنزلة أن تقول أسات زيدا بواسطة اساءة ابنه وأسات ابنه فكان قولك وأسات ابنه مستدركا لادلالة له على أزيد مما دل عليه مدة بقاء الطروس فاراد الشارح رحمه الله اصلاح ذلك بان جعل مدلول الطرس مجموع نحو الورق والسطر مجازا بقرينة نسبة الحفظ اليه وعطف السطر عليه لما مر أو حقيقة عرفية ولاشك أن المجموع حافظ للمعنى باعتبار جزئه ولا يلزم أن يلاحظ فيه حفظ الورق بالواسطة حتى يلزم الاستدراك فاندفع ماقيل ان الطرس اسم للورق فقط فانه غفله عن تحقيق الشارح رحمه الله وماقيل ان مراد المعترض ان السطور داخلة فى المفهوم خارجة عن الحقيقة ففيه ان الداخل والخارج كما عرفت الكتابة فيه والتقييد لا المكتوب وبما ذكرنا ايضا ظهر فساد ماقيل الظاهر ان المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق الكل على الجزء فانه بدونها لاحفظ

والصحيح جواز اضافته الى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابى وهو كما سيأتى من اجتمع مؤمنا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أى الصحف جمع طرس بكسر الطاء (والسطور)

الترديد اشارة الى أن خمس الخمس لايخرج عن الامرين وان فى كل منهما كفاية (قوله والصحيح جواز اضافته) اى خلافا لمن منعه وكانه اخذه من قولهم انه لا يضاف إلا الى ذى شرف لما ان الضمير فيه نوع خفاء والمفصح عن الشرف الاسم الظاهر وهى شبهة ضعيفة إذ الضمير كمرجعه ومافيه من الخفاء يزول بالقرينة المصاحبة له المشروط استعماله معها على ان الخفاء ان سلم ففى ضمير الغائب اما الخطاب فقد تدعى أوضحيته عن العلم للاشتراك فيه وتعين ضمير الخطاب ولذلك كان أعرف المعارف (قوله هو اسم جمع) لا يشكل بوجود الواحد من لفظه لان اسم الجمع قد يكون له ذلك كركب وراكب وان كان الغالب لا ولم يجعله جمعا لان فعلا ليس من صيغ الجموع وفى حاشية دده أفندى على شرح تصريف الغزى ان أسماء الجموع سماعية واعترض بذلك على السيد بانه لاوجه لقوله فى شرح المفتاح ان الخواص اسم جمع لخاصة بانه لم يقل به أحد من أهل اللغة (قوله لصاحبه) صرح بالاضافة فى المفرد تبعا للتصريح بها فى اسم جمعه إذ المراد هنا صاحب مخصوص وهو الصحابى كما اشار الى ذلك بقوله بمعنى الصحابى (قوله وهو كما سياتى) اى فى كتاب السنة وهو الكتاب الثانى (قوله بمحمد) تنازعه كل من اجتمع ومؤمنا فخرج من اجتمع به كافرا ثم آمن ومن اجتمع مؤمنا بغير نبينا فلا يسمى واحد منهما صحابيا اصطلاحا ولم يزد فى التعريف ومات على ذلك لان الموت على الايمان شرط لدوام الصحبة لا لتحققها والتعريف لمن تحققت الصحبة له مطلقا (قوله الشامل لبعضهم) أى لبعض الصحب وقوله لتشمل الصلاة باقيهم أى باقى الصحب وهم الصحابة الذين ليسوا ءالا كابى بكر وعمر رضى الله عنهما فبين الصحب والآل عموم وخصوص وجهى وهذا مبنى على ما أسلفه فى تفسير الآل وإلا فلو فسر بالاتباع دخلت الصحابة بالاولى ويكون ذكرهم تخصيصا بعد تعميم اهتماما بشرفهم وتكون النسبة العموم والخصوص المطلق (قوله ماقامت) أى وجدت (قوله والسطور) من عطف الجزء على الكل صحيح إذ الطرس الصحيفة وهى الكتاب قاله الجوهرى وغيره فما قيل انه غلط فاحش لان الطرس الورق والسطور حالة فيه والحال ليس جزء المحل غلط فاحش نعم يحتمل أن يراد بالطروس الورق بلا سطور مجازا من باب اطلاق الكل على جزئه فلا يكون ذلك من عطف الجزء على الكل قاله شيخ الاسلام أقول اما ان السطور جزء من مفهوم الصحف فمسلم ولكن ليست جزأ خارجيا كما هو مطمح نظر المعترض فلينظر وقال الكمال حمل الشارح الصحف على المعنى الحقيقى وان العطف عليها من قبيل عطف الجزء على الكل وتوجيه ذلك تكلف قال وعيون الالفاظ خيارها وفى تركيب المتن استعارة

من عطف الجزء على الكل صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الالفاظ) اى للمعانى التى يدل عليها باللفظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهى العلم المبعوث به النبى الكريم (مقام بياضها)

بالكناية فى الالفاظ بتشبيه انواعها بذوى العيون الباصرة من حيث كون كل ذا اجزاء بعضها اشرف من بعض والعيون تخييل والسطور والطروس تجريد والسواد والبياض ترشيح والظاهر ان المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب إطلاق إسم الكل على الجزء حمله على ذلك قصد تمكن تجنيس القلب بين الطروس والسطور ورده سم بان الحمل على المعنى الحقيقى واجب عند انتفاء قرينة المجاز وراجح عند ضعفها فاذا كان المعنى الحقيقى للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا عند انتفاء قرينة المعنى المجازى الذى هو الورق الخالى عن الكتابة وراجحا عند ضعفها وقرينة هذا المجاز عطف السطور على الطروس من حيث أنه لو لم يرد المعنى المجازى لما احتيج إلى عطفها لدخولها فى المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة لجواز ان يكون العطف لا لعدم دخولها فيما قبلها بل لشرفها لدلالتها على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود واما ترتب تمكن جناس القلب على الحمل على المعنى المجازى فذلك لا يحسن قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى لا من قرائنه وفرق بين فائدة الشيء بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والا لزم صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا تترتب على المعنى الحقيقى ولا يقول بذلك عاقل فظهر أن ما قاله الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وان الحمل عليه واجب او راجح غير انه يحتاج إلى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح ان تلك النكتة هى اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو الدال على المقصود وإن كان بواسطة هذا خلاصة كلامه وأنا أقول ان قول الكمال حمله على ذلك قصد تمكن الخ ان العلة الباعثة على الحمل على المعنى المجازى هى قصد تمكن تجنيس القلب اى فيترجح الحمل على المجاز لهذه النكتة ولم يرد المعنى الذى حمل عليه سم كلامه ويدل له زيادة لفظ تمكن والا فالتحصيل فان الجناس حاصل لكن تمكنه إنما يكون بحمل الصحف على المعنى المجازى ليقع التغاير بين المعطوفين فيحصل التمكن المذكور فمعنى كلام الكمال ان المصنف جمع بين الطروس والسطور مع كون السطور جزءا منها لتحقيق جناس القلب ويزداد هذا تمكنا بالحمل على المعنى المجازى واما دعوى سم ان الحمل على الحقيقة هنا راجح فغير مسلم له بل الحمل على المجاز ارجح لتحصيل هذه النكتة وللسلامة من تكلف نكتة لعطف الجزء على الكل (قوله لعيون الالفاظ) متعلق بمحذوف حال أو صفة للطروس والسطور أو متعلق بقامت وفيه على التقديرين استعارة اما تصريحية بان استعير لمعانى الالفاظ لفظ العيون بجامع الاهتداء والقرينة اضافة العيون للالفاظ واما مكنية بتشبيه الالفاظ بذوى عيون باصرة بجامع ان كلا بعض اجزائه اشرف من بعض واضافة العيون اليها تخييل والبياض والسواد ترشيح على كل والسطور والطروس تجريد على كل وإلى علاقة التصريحية أشار الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فالباصرة إسم نسب أى ذوات البصر والالقال المبصرة (قوله التى يدل عليها باللفظ) توجيه لاضافته العيون إلى الالفاظ والضمير ان فى قوله ويهتدى بها وقوله وهى العلم للمعانى والمراد بالعلم الاحكام الشرعية كوجوب الصلاة وحرمة الخمر الخ لان ذلك هو المبعوث به النبى الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله مقام بياضها الخ) المقام مصدر ميمى كما يشير اليه الشارح اى مقاما مثل مقام فحذف المصدر واقيمت صفته مقامه ثم حذفت واقيم المضاف اليه مقامه وإنما شبه قيام الطروس والسطور بمعانى الالفاظ بقيام بياض الطروس والسطور لان بقاءهما وحفظهما عن العدم بهما لكونهما عرضين قائمين بهما

لازمين

فيه للمعانى فليتامل فلعله يندفع به ما أطال به الناظرون عما تركناه خوف الاطالة (قوله أى لان الطرس الخ) هذا لا يفيد شيئا وقد عرفت حقيقة الحال وقوله فما قيل الخ هذا القيل حق لكن ما بنى عليه من جعل صنيع الشارح غلطا فاسد لما عرفت اما مجرد الحكم بانه غلط فهو غلط (قوله استعارة مصرحة) ويحتمل ان تكون مكنية بنسبية الالفاظ بدون عيون باصرة بجامع ان كلا يهدى إلى المطلوب واضافة العيون اليها تخييل والبياض والسواد ترشيح على كل والسطور والطروس تجريد على كل لكن قول الشارح كما يهتدى بالعيون الباصرة يسير الى علاقة التصريحية فالباصرة إسم نسبا أى ذوات البصر والالقال مبصرة وحينئذ يحمل على خلاف ظاهره فتدبر ولا يخفى حسن اضافة العيون للالفاظ على المكنية دون التصريحية (قوله كقوله الصلاة واجبة الخ) الاولى كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر واولى منه كثبوت الوجوب والحرمة تدبر

أى الطروس (وسوادها) أى سطور الطروس المعنى نصلى

لازمين لهما وبانتفائهما انتفاؤهما لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وكذا بقاء المعانى وحفظها عن الضياع بالطروس والسطور فوجه الشبه بين القيامين كون كل به بقاء ماهو قائم به وحفظه ولا يقدح فى التشبيه كون القيام فى المشبه به بين عارض ومعروض وفى المشبه ليس كذلك إذ ليست معانى الالفاظ عرضا للطروس والسطور لان المشبه لا يعطى حكم المشبه به من كل وجه واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فكل منهما متوقف على الآخر إلا أن جهة التوقف مختلفة فاندفع ما يتوهم من الدور هنا (قوله اى الطروس واى سطور الطروس) ليس تفسيرا لبياضها وسوادها وإلا لكان المعنى نصلى مدة قيام الطروس والسطور مقام الطروس والسطور ولا معنى له بل ذلك تفسير لضميريهما كما هو ظاهر كلامه ولا ينافيه عود الضميرين إلى الكتب فى قوله المعنى نصلى الخ لان الكتاب عبارة عن الطروس والسطور وإنما قال سطور الطروس دون الطروس مع انه اخصر لتحقيق ما اسلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل وفى الكمال ان فى ضميرى بياضها وسوادها استخداما برجوعهما للعيون بمعنى الباصرات ونظر فيه سم بأن مرجع الضمير العيون المقيدة باضافتها للالفاظ والات البصر التى يرجع اليها الضمير فى الاستخدام ليست من معانى عيون الالفاظ بل من معانى لفظ العيون المطلق فلا يصح هذا الاحتمال إلا على اعتبار المضاف دون المضاف اليه وهو تكلف اه اقول تقدم له نظير هذا التكلف فى قول الشارح الحمد لله على افضاله فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم ان حاصل ماذكره الشارح ان المراد بالطروس الصحف وعطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل لاختصاص وذلك الجزء بكونه مناط الحكم مثل اعجبنى زيد ووجهه فان السطور هى التى للمعانى إصالة وكون الصحف لها إنما هو بتبعية السطور والمراد بالعيون المعانى وإطلاق العيون عليها لكونها آلة للاهتداء وإضافة العيون إلى الألفاظ لأدنى ملابسة فانها ليست عيونا للألفاظ وإنما هى عيون لاهل العلم الذين يفهمونها فيهتدون بها وهى مدلولات للالفاظ حقيقة والمراد بالمقام القيام على انه مصدر ميمى لا المكان والزمان والمعنى ما بقيت ودامت الصحف سيما سطورها لاجل إفادة المعانى مثل بقاء البياض والسواد للصحف والسطور ولزومهما لهما فانه لاشك فى دوام هذين الوصفين اللذين هما البياض والسواد ولزومهما لهذين الأمرين الذين هما الصحف والسطور فاراد توقيت بقاء الصلاة ببقاء الصحف والسطور للمعانى مثل لزوم العرضين لمحلهما وكان الشارح مال إلى هذا المعنى لما فيه من استعمال الالفاظ فى المعانى المحققة دون المخيلة فان استعمال الالفاظ فى المعانى المحققة وحملها عليها إذا امكن اولى من استعمالها فى المخيلة التى ليس لها وجود إلا بمجرد التخيل ثم هو معنى له محصل فى العقل لا أنه أمر لا يفهم أصلا أو لا يعقل كما توهم نعم هو بعيد عن بلاغة الكلام بل عن دلالته عليه عند صاحب الذوق السليم وليس فيه كثير لطف يدعو إلى حمل اللفظ عليه بل فيه بعد فعند اجتماعه مع بعد الدلالة ينفر عنه الطبع فلذلك ردوا على الشارح هنا وذلك لأن إطلاق العيون على المعانى بعلاقة الآلية غير متعارف وليس كل آلة للاهتداء يحسن فيها إطلاق العين إذ لا يقال للجبال والمنارات وأمثالهما كالنيران انها عيون ثم ان إضافة العيون للالفاظ بهذا المعنى غير ظاهرة والمتبادر من قولنا قام مقام كذا انه إسم مكان فحمله على المصدر الميمى بعيد وأن مقتضى مقابلة الطروس والسطور بالبياض والسواد ان يعتبر التشبيه بينهما كما لا يخفى على صاحب الذوق السليم فتركه يخرج المعنى عن الحسن وإن عطف السطور ولا يخلو عن نوع بعد وإن قام الطروس والسطور للمعانى بمعنى البقاء والاستمرار وقيام العرض بالمحل بمعنى اللزوم فاعتبار التشبيه لا يخلو عن البعد فترجيح ماذكره الشارح على غيره من الاحتمالات ترك لسلوك الجادة والاقرب ان يقال ان المصنف اراد بالطروس بياض الورق فلذلك عطف عليه

(قول الشارح قيام كتب العلم) اى بالنوع كما هو ظاهر واعلم ان العرض متوقف على الجوهر لقيامه به والجوهر متوقف عليه لان بقاءه مشروط به فجهة التوقف منفكة فلا دور تدبر (قوله الشارح كما عهد) دفع به ان العلم قد يكون بالهام او تلق من المشايخ كما مر (قوله لان قوام الطروس بهما) اى مرتبط بوجودهما ولم يقل والسطور بناء على ماسيقول (قوله ويتوقف وجوده عليه) اى فيما هو المعهود فلا يرد وجود المعانى بالهام او تلق من افواه المشايخ (قوله قياما مثل قام الخ) اى فى ان كلا به بقاء ماهو له وحفظه فلا يقدح ان البياض والسواد قائم بما هو له قيام العرض بالمحل بخلاف الطروس والسطور للمعانى إذ هما ليساعرضين للمعانى كما ان المعانى ليست إعراضا قائمة ولا بالالفاظ انما غرضها الدلالة فتدبر (قوله تعبير المصنف) فوافقه حفظا للنكتة المتقدمة ولذلك قال اى سطور الطروس ولم يقل السطور ولا ينافيه عود الضميرين (٢٨) إلى الكتب فى قوله المعنى نصلى الخ لان الكتب عبارة عن الطروس والسطور وهذا

مدة قيام كتب العلم المذكور قيام بياضها وسوادها اللازمين لها او قيامها بقيام اهل العلم لاخذهم اياه منها كما عهد وقيامهم إلى الساعة لحديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من امتى ظاهرين على الحق حتى يأتى امر الله أى الساعة كما صرح بها فى بعض الطرق قال البخارى وهم أهل العلم اى لابتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لان

السطور التى هى سواده وقد شبه الالفاظ لدلالتها على المعانى بالهداة إلى السبيل ولما كانت الهداية مدارها على العين إذ لابد ان يهتدى أولا حتى يهدى غيره والاعمى لا اهتداء له فكيف يهدى غيره ولانه لابد له ان يبصر المنحرف عن الطريق حتى يهديه اليه اثبت لها العيون على وجه التخييل ومثله قوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة أى آية مبصرة ولما كانت هداية الالفاظ لا تتم إلا بابقائها فى المصحف صار كأنها إذا كانت فيها فهى ذوات عيون لها سوادهى السطور وبياض هى الطروس بمعنى بياض الاوراق وسوادها وهما لها قائمان مقام بياض العيون للهداة وسوادها لهم فالمعنى مابقيت الالفاظ الهادية فى الصحف فصارت كالهداة ذوات العيون وصار بياض الاوراق لها كبياض عيون الهداة وسواد السطور كسواد العيون وهذا معنى لطيف حسن يوافقه اللفظ بلا تكلف ولا يخفى حسن مافى الكلام من المكنية والتخييل والترشيح فتبصر (قوله مدة قيام) قال شيخنا الشهاب الذى يصلح مظروفا مؤبدا بهذه المدة فى الحقيقة إنما هو صلاة البارى سبحانه وتعالى وهو المطلوب من قوله نصلى لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما فى أحمدك حمداً دائما اه وحاصله ان حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وتعالى وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤل الذى هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم فالتابيد حقيقة انما هو له اه سم (قوله كما عهد) أى فلا يرد أن العلم قد يكون بالهام أو من أفواه المشايخ (قوله وقيامهم إلى الساعة الخ) المراد بالساعة هنا الريح اللينة لانها تأتى قبل قيام الساعة فلا يبقى على ظهر الارض مؤمن ولا مؤمنة والساعة لا تقوم إلا على الاشرار (قوله على الحق) خبر ثان أى ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبر أول أى غالبين غيرهم لتمكنهم من الحق (قوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين) والفقهاء فى الدين هم أهل العلم المبعوث به النبى الكريم صلى الله عليه وسلم لشمولهم لعلماء الحديث والتفسير والفقه وتخصيصهم بالاخير عرف طار (قوله وابد الصلاة الخ) توجيه لاختيار هذا التابيد

حل لمجمل المعنى بدون ملاحظة النكات فى طريق الاداء بعد ان بين ذلك (قول الشارح إلى الساعة) اى قربها او المراد بها الريح اللينة الآتية قبلها فلا يبقى بعدها مؤمن ولا مؤمنة (قوله بمدة غايتها قيام الساعة) هذا بحسب مايؤخذ من اللفظ لكن ليس المقصود منه التحديد والانقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عن الطول والاستمرار ثم ان مدة القيام وان صدقت بالجميع الا أنه لما امكن التخصيص ببعض المدة نص على ما يدفعه بقوله قيام بياضها وسوادها فهو مصدر مبين للنوع (قوله دون الحمد) فان قيل إنما خص الصلاة لامكان تابيدها بتابيد المطلوب منها وهو صلاة

الله سبحانه قلنا يمكن تابيد الحمد أيضا من حيث التعظيم اللازم له أو الثواب الحاصل به وان لم يكن مدلولا للحمد الخاص كدلالة صلاتنا على صلاة الله كذا قيل وفيه ان المقصود تابيد ما هو صلاة ولا شك ان المؤبد فى الثانى صلاة الله بخلاف الاول (قوله فلا فائدة) اى للمحمود فتضمن عدم تابيد الحمد الاشارة إلى وصفه تعالى بانه الغنى عن الخلق فاندفع ما قاله فان النكات لا تتزاحم تامل (قوله ممنوع) ان كان المراد لا فائدة أصلا أما إذا كان لا فائدة للمحمود فلا (قوله ولعل الوجه الخ) فيه ان مامر ليس تابيدا إنما هو وصف النعم المحمود عليها باستلزام الحمد عليها زيادتها المقتضية له وليس فى عبارته الحمد على كل زيادة واراد الحمد على مافات وما هو حاصل وما يحصل مع ابطالها المراد من قوله يؤذن الخ تقدم ردها فتدبر حتى تعرف انه لا صحة لها فضلا عن الدقة (قول الشارح ظاهرين) من الظهور بمعنى الغلبة اى غالبين غيرهم على الحق اى ثابتين عليه متمكنين منه ويؤخذ من ذكره بعده ان سبب

الغلبة التمكن من الحق فهو خبر بعد خبر ويمكن تعلقه بظاهرين أى غالبين عليه تمكنهم من اتباعه والكلام فيه كافى على هدى (قول الشارح من كتب مايفهم الخ) بان يتوصل بتلك القواعد إلى استنباط الاحكام والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تابيد كتب العلم ودوامها تابيد مايفهم به فان قلت لم لم يحمل عيون الالفاظ على (٢٩) جميع المعانى سوى المقاصد والوسائل قلت المستحق لأن يسمى بالعيون هو المقاصد (قول الشارح اى نخضع ونذل) تفسير للضراعة لغة ولم يفسر ههنا بالسؤال وإن كان هو المراد لقوله فى منع إذ هو يتعدى بنفسه فاتيان المصنف بلفظ فى دليل على ان نضرع باق على معناه اللغوى ولم يذكر الشارح بعد لفظ فى طلب حتى يكون المعنى نخضع فى طلب منع الموانع لأن هذه الجملة انشائية وإن كانت خبرية لفظا ومعلوم ان الخضوع لا يتوقف وجوده على لفظه بخلاف السؤال ثم ان الخضوع لا يكفى فى منع الموانع بل السؤال فاشار الشارح رحمه الله بقوله من الخضوع والذلة إلى ان المصنف لم يترك السؤال بل أتى به الى انه جعله خضوعا لانه سؤال غاية السؤال ولا يبلغها الا بالخضوع فكأنه عين الخضوع فلذا سماه خضوعا وبه يظهر فساد ماتخيلوه هنا فتامل (قوله بيان لمعناه لغة الخ) غير واف بمراد الشارح على ان البيان بقوله من الخضوع غير صحيح وقدمر تحقيق ذلك (قول الشارح اى تعوق) فسر به لتعيين تعديته بعن بخلاف تمنع فانه كما يتعدى بنفسه فيكون فى كلامه ماهو مستغنى عنه ولافادة الضراعة فى منع العائق الذى هو دون المانع فتستفاد الضراعة فى منع المانع بالاولى فليتامل (قوله والتضمين قياسى) اما البيان فبالاتفاق واما النحوى فعند الاكثرين على ما نقله أبو حيان فى الارتشاف

كتابه هذا المبدوء بما هى منه من كتب مايفهم به ذلك العلم (ونضرع) بسكون الضاد بضبط المصنف اى نخضع ونذل (اليك) ياالله (فى منع الموانع) اى نسالك غاية السؤال من الخضوع والذلة ان تمنع الموانع اى الاشياء التى تمنع اى تعوق (عن اكمال)

الخاص وقوله بما اى بكلام وهو الخطبة هى أى الصلاة منه أى من ذلك الكلام وقوله من كتب خبر ان كتابه وما واقعة على فن أى ان كتابه بعض كتب فن يفهم به ذلك العلم المذكور سابقا بقوله وهى العلم المبعوث به النبى الكريم فان كتب الاصول من جملة الآلات التى يفهم بها ذلك العلم المبعوث به النبى الكريم ﷺ إذ الاصول لقب على القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية والاستنباط طريق العلم المذكور فيلزم من تابيد كتب العلم ودوامها تابيد كتب ما يفهم به إذ دوام المتوقف يستلزم دوام المتوقف عليه وتابيد هذا الكتاب الذى هو من جملة المتوقف عليه يستلزم تابيد الصلاة ثم لا يخفى ان المراد بدوام الكتب دوامها بالنوع ويفهم من كلام الشارح ان المصنف قد ابد الصلاة إلى قيام الساعة لكن ليس المقصود به التحديد والانقطاع عند قيام الساعة بل هو كناية عند الطول والاستمرار فلا يقال فى هذا التابيد قصور وإنما ابد الصلاة دون الحمد لان الله غنى عن جميع خلقه فلا ينتفع بحمد حامد ولا بعبادة عابد وإنما يقع ذلك للعبد بخلاف الصلاة عليه ﷺ فانه ينتفع بها وإن كان اللائق أن ينوى المصلى عود نفعها له فتأبيد الصلاة تكثير الفائدة للمصلى والمصلى عليه بخلاف الحمد فان تابيده إنما يكثر الفائدة للحامد (قوله ونضرع) ضمن معنى القصد او التوجه فعدى بالى (قوله بضبط المصنف) أسنده اليه تقوية للرد على من زعم انه بتشديد الضاد والراء وان اصله تتضرع قلبت التاء ضادا وأدغمت فى الضاد (قوله نخضع ونذل) لان الضراعة لغة الخضوع والذلة (قوله اى نسألك غاية السؤال) مفعول مطلق مبين للنوع قال الكمال لايخلو كلامه عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى نضرع لغة وقوله اى نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه عليه فى السنة اهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال واعترضه سم بان جعل من بيانية لا يوافق ماذكره من ان قوله اى نسالك تفسير باعتبار ما اشتهر لان قضية كونه تفسيرا باعتبار ما اشتهر ان المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة فالملائم أن تجعل من ابتدائية أو سببية اه وقد يجاب بانه لما كان السؤال بواسطة الخضوع بلغ الغاية اعتبر الخضوع كانه غاية السؤال او يقدر مضاف أى من ذى الخضوع والذلة او تجعل من بمعنى باء المصاحبة فيكون قوله من الخضوع والذلة تاكيدا لقوله غاية السؤال (قوله الاشياء التى تمنع) لعل العدول عن التعبير بالمانعة او الموانع أنها الانسب بتعبير المصنف إشارة إلى ان زمن اسم الفاعل اعنى الموانع اعم من الحال والاستقبال (قوله اى تعوق) فيه اشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لانه الانسب بالتعدية اه سم وانما قال انسب دون ان يقول المناسب لتعدى منع بعن كتعديه بنفسه لكن لما لم يتعد عاق الا بعن كان التضمين انسب

هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحرير بقرينة السياق الذى اكماله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلا عن كل مختصر يعنى مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الاقوال إلا يسيرا منهما فذكره لنبركت ذكرها فى آخر الكتاب (الآتى من فن الاصول) بافراد فن وفى نسخة بتثنيته وهى أوضح أى فن أصول الفقه أو فن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا

لئلا يكون فى كلام المصنف مايصح الاستغناء عنه (قوله هذا الكتاب) أشار به إلى أن جمع الجوامع علم لااسم جنس وسيصرح بذلك فى قوله وأشار بتسميته الخ (قوله جمع الجوامع) أى للكتب الجوامع أو المصنفات الجوامع فهو جمع جامع على القياس لان فاعلا إذا كان وصفا لغير عاقل كصاهل يقاس جمعه على فواعل وانما يكون على خلاف القياس إذا كان وصفا لعاقل فمن زعم ان الجمع هنا على خلاف القياس فقد سها عن شرط المسألة فان جعل الجوامع وصفا لمقدمات مثلا أو رسائل أى المقدمات الجوامع أو الرسائل الجوامع كان مفرده جامعة ويكون الجمع قياسيا لكن المتبادر هو الاول كما يشير الى ذلك قول الشارح كل مصنف جامع (قوله تحريرا) تميز محول عن المضاف اليه أى عن اكمال تحرير جمع الجوامع فيفيد أن الكتاب تحقق خارجا وان الخطبة الحاقية والشارح فهم هذا من الصفات الاربع التى وصف بها الكتاب بقوله الاتى من فن الاصول الخ ولذلك قال بقرينة السياق وقرينة السياق هى مايؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه وأما قرينة السباق بالباء الموحدة فهى دلالة التركيب على معنى يسبق الى الفهم منه مع احتمال ارادة غيره وتسمى دلالة السياق كما أن قرينة السياق تسمى كذلك وقول الكمال ان الحمل على اكمال التأليف يمكن بناء على تصوره فى الذهن كاملا متصفا بما وصفه به فى الخطبة قد استبعدوه وليس ببعيد فانه كثيرا مايقع من المؤلفين ذلك (قوله فيما امله) حال من كثرة افاد به دفع مايقال من اين كثرة الانتفاع مع عدم تحققها حال السؤال (قوله وعلى كل خير مانع) اى نوع من المانع باعتبار انه مانع من ذلك الخير وان تعددت افراده فاشار الى انه لولا هذا المعنى اللطيف لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لان الجنس فى مقام النفى أولى من الجمع لصدق نفى الجمع مع بقاء الواحد (قوله وأشار بتسميته الخ) يعنى ان دلالته على هذا الجمع انما هى بطريق الاشارة ولمح المعنى الاصلى الاضافى اذ لا دلالة للعلم من حيث الوضع العلمى على اكثر من الذات من حيث هى هى (قوله الى جمعه كل مصنف) اشار بهذا الى ان ال فى الجوامع استغراقية وان اجزاء هذا الجمع افراد لا مجموع وقوله فيما اى فى فن هو اى جمع الجوامع فيه اى فى ذلك الفن وهذا كلام ادعائى كقوله فيما بعد البالغ من الاحاطة بالاصلين الخ (قوله فضلا) مصدر اما منصوب بفعل محذوف صفة لمصنف او حال وقد استعمله الشارح فى الثابت مع ان ابن هشام قال لا يستعمل إلا فى النفى كقولك فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار اى لا يملك درهما فلا يملك دينارا بالاولى ويمكن ان يجاب بتاويل قوله الى جمعه بالنفى بمعنى لم يترك على ان البعض نقل عن بعض الشيوخ صحة استعماله فى الاثبات (قوله بافراد فن) يحتمل على هذه النسخة ان يراد بفن الاصول الجنس فيوافق التثنية وهو الاوفق بقوله الاتى البالغ من الاحاطة بالاصلين (قوله وفى نسخة بتثنية) قال الكمال كلتا النسختين بخط المؤلف كما افاده الشارح من لفظه اه (قوله وهى اوضح) لان التثنية نص فى المقصود بخلاف المفرد لانه وان كان اسم جنس دالا على الماهية بلا قيد من وحدة او غيرها فيصدق بالاثنين لكنه ليس نصا فى ذلك فيحتاج لقرينة تعين المقصود وقد يوجه الافراد بانه اشارة الى ان المقصود الاصلى من الكتاب بالذات اصول الفقه والتثنية الى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الافراد (قوله المختتم بما يناسبه الخ) جواب عما يقال المذكور فى الكتاب فنون ثلاثة لختمه بعلم التصوف بان علم التصوف من حيث علم باحث عن احوال النفس

واخلاقها

(قوله علم) اى علم شخص اوجنس وسيصرح به فى قوله واشار بتسميته (قول الشارح جمع الجوامع) جمع جامع على القياس لانه وصف غير العاقل وكذا ان كان جمع جامعة اى مقدمة او رسالة لكن المتبادر الاول كما يشير اليه قول كل مصنف جامع (قول الشارح وعلى كل خير مانع) اى نوع من المانع باعتبار انه مانع من ذلك الخير وان تعددت افراده فاشار الى انه لولا هذا المعنى لكان الظاهر منع المانع بتعريف الجنس لان الجنس فى مقام النفى اولى من الجمع لصدق نفى الجمع مع بقاء الواحد فاندفع ما فى سم (قول الشارح واشار بتسميته الخ) يعنى ان دلالته على هذا الجمع انما هى بطريق الاشارة ولمح المعنى الاصلى الاضافى اذ لا دلالة للوضع العلمى على اكثر من الذات من حيث هى هى ثم هذا الذى اشار اليه ادعائى كقوله بعد البالغ من الاحاطة فلا يرد منع جمعه ذلك فى اصول الدين ويبرغه ذلك المبلغ فيه (قول الشارح بافراد فن) ويوجه بانه جعلهما شيأ واحد لاشتراكهما فى اصالتهما للاحكام الشرعية وتوجه التثنية فى قوله باصلين بدفع توهم عدم اشتماله على اصول الدين

(قوله من اضافة الاعم إلى الأخص) فيه أنها قبيحة إلا فيما سمع كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان انسان وانسان رجل فان حمل كل ذلك على مااختاره الشارح لم يحتج الى تحسين القبيح وكثيرا ما يخرج مثله على البيانية إلا ان قاعدتهم فيها ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه والمعنى هنا على البيان فلعل تلك القاعدة أغلبية وقد يكون بينهما عموم مطلق هذا وما حمل عليه الشارح هو الوجه فان البيانية مجازا ليست على معنى الحرف واضافة الاعم إلى الاخص قبيحة ان لم تخرج على البيانية وما قيل ان المتعارف اطلاق اللفظ مرادا به معناه لا نفسه هذا عند الحكم على المعنى دون اللفظ كقولك سميته بزيد والاسم وان كان أصول الدين الا أنه قد يقتصر على جزئه فتدبر (قول الشارح قضية كلية) اى محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حملية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالى واقعا على (٣١) جميع الأوضاع والأحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا فى مسائل العلوم اذ لا يبحث فيه لعدم الحكم بالاثبات وهذا على مااختاره السيد من ان الحكم بين المقدم والتالى أما على مااختاره العدم من ان الحكم فى الجزاء والشرط بمنزلة الظرف فيمكن أن تكون قضية كلية والحملية السالبة الطرفين أو السالبة المحمول لا تستدعى وجود الموضوع لكن قال عبد الحكيم فى حواشى شرح الشمسية ان القضايا السالبة من القواعد وعلل ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب قال سم ولا يكفى فى كلية موضوعها ولا تدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فيها فلابد فى كون الأمر للوجوب قاعدة من حمل أل على الاستغراق وفيه ان موضوع الطبيعية هو المطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير أن يؤخذ الاطلاق قيدا وإلا لا يكون المطلق مطلقا فموضوعها يجرى فيه احكام العموم فقط كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها فلا يصح فيه الانسان كاتب ويصح الانسان نوع وقد قيدنا ماهنا بقولنا يتعرف منها أحوال جزئياتها وذلك انما يكون فى المحصورة فان موضوعها اخذ من حيث انه يصلح للانطباق على الجزئيات لا على أن يكون هذا قيدا له بل على نحو يصلح للانطباق كما قرر كل ذلك السيد الزاهد والدوانى على التهذيب فلا دخل للطبيعية ههنا ثم ان الحكم على ماهو التحقيق انما هو على الطبيعية من حيث الانطباق بالافراد كما يؤخذ مما مر وقيل على الافراد من حيث تحقق الطبيعة فيها فتدبر (قول الشارح يتعرف) فى صيغة التفعل اشارة الى التكلف فخرج القضية التى فروعها بديهية غير محتاجة الى التخريج فيكون ذكرها فى الفن على سبيل المبدئية لمسائل اخر

من اضافة المسمى إلى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن ومابعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع) قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية

وأخلاقها الباطنة كما أن الفن الثانى علم باحث عن العقائد الدينية الحقة وبها طهارة النفس أيضا لخلوصها من العقائد الفاسدة فاشتركا فى ثمرة واحدة وهى أن كلا طهارة للنفس وتصفية لها فجعل كالجزء من الفن الثانى لشدة المناسبة وأشار لذلك الشارح بقوله المختتم اذ خاتمة الشيء جزء منه أوكالجزء وفى كون التصوف علما مستقلا كلام ذكرناه فى حاشية شرح الهداية الاثيرية للشريف الحسينى عاقت عن اتمامها عوائق نسأل الله رفعها (قوله من اضافة المسمى الخ) اى فالمراد من المضاف المعنى ومن المضاف اليه اللفظ كما فى سعيد كرز ودفع الشارح بذلك توهم اضافة الشيء إلى نفسه قيل وما قاله غير متعين بل يصح كونه من اضافة العام إلى الخاص وفيه أن إضافة العام إلى الخاص قبيحة الا فيما سمع كيوم الجمعة وشهر شعبان وعلم النحو وشجر اراك فلا يحسن حيوان وانسان رجل والشارح اشار الى انه يجوز حمل الوارد على انه من اضافة المسمى للاسم فلا يحتاج الى تحسين القبيح فى الوارد وكثير يخرج مثله على انه اضافة بيانية الا أن قاعدتهم فى البيانية ان يكون بين المتضايفين عموم وخصوص من وجه ولا يخفى أن المعنى فى مثله على البيان فالوجه ان يقال الشائع فى البيانية ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه وقد يكون بينهما عموم مطلق وأما ماذكره الشارح فاوهى مما فر منه من اضافة العام للخاص ضرورة ان المتعارف فى اللغة هو اطلاق اللفظ وارادة معناه لا ارادة اللفظ نفسه فانه قليل لا يعدل اليه الا عند الحاجة على أن فى صحة ذلك هنا توقفا اذ لفظ الاصول ليس اسما للفنين وانما اسم احدهما اصول الفقه واسم الثانى أصول الدين بل اشتهر بتسميته بعلم الكلام (قوله ومن ومابعدها بيان) فيه تساهل إذ البيان انما هو المجرور فقط والمبين القواعد قال سم وقد يقال ان أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة الشيء المبين فالتساهل واضح وان أريد ما يبين به حقيقة ذلك الشيء فلا يخفى أن من لها مدخل فى ذلك لانها دالة على أن ما بعدها حقيقة ذلك الشيء (قوله بالقواعد القواطع) قيل فيه جناس مضارع ورد بانهم اشترطوا فى الجناس المضارع الترتيب فى الحروف ولا ترتيب ههنا (قوله قضية كلية) أى محكوم فيها على كل فرد ولا بد ان تكون حملية موجبة لان الشرطية الكلية ليس الحكم فيها على الافراد وانما كليتها ان يكون الربط بين المقدم والتالى واقعا على جميع الأوضاع والاحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم والحكم فيها بالتعليق وليس مقصودا فى مسائل العلوم اذ لا بحث فيه

(قوله وتعرف جزئيات موضوعها) ويسمى ذلك التعرف وهو الابراز من القوة الى الفعل تخريجا (قوله سهلة الحصول) لان محمولها موضوع الكبرى (قوله بل كلها قطعية) فيه ان منها ما يستند للادلة الظنية كالسمعيات ولذا وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قول الشارح والعلم ثابت لله) اى كل فرد منه بناء على انه اضافة بين العالم والمعلوم ولا محذور فى تغيره بتغير المعلوم لانه كما فى شرح المواقف تغير فى مفهوم اعتبارى وعلى ان موضوع الكلام ذات الله وصفاته أو المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية على ماهو المختار فى المواقف وغيرها وهذه القضية فى مقابلة الخلاف فى ان علمه تعالى لا يعم جميع المفهومات فمن قائل لا يعلم نفسه ومن قائل لا يعلم شيأ أصلا ومن قائل لا يعلم غيره ومن قائل لا يعقل غير المتناهى ومن قائل لا يعلم الجزئيات المتغيرة ومن قائل لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل والتفصيل فى شرح المواقف فاندفع ما قيل ان العلم صفة واحدة لا تكثر فيها فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية وما قيل انه يؤل إلى كل شىء معلوم بالاستلزام فيبنى على أن الموضوع هو الثانى الا أنه لا حاجة للتاويل لما علمت أن الموضوع المعلوم والعلم منه أثبت عقدة هى ثبوته لله فاندفع ما قيل فيه بحث لان موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعه أو عرضه الذاتى أو نوعه كما بين فى حيث الموضوع وأما ما قيل انه يرد على هذا الجواب أن ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شىء ولذا احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم إلى الاستدلال على شمول علمه تعالى ففيه ان ما جعل قاعدة هو الشامل المتعلق بالكل بعد الاستدلال عليه وما نقل عن بعض المحققين ان العقائد الاسلامية أكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى فذلك انما هو فى مثل الله عالم الله واحد الله موجود وتاويل ذلك بان يقال مبدأ العالم عالم او واحد أو موجود حتى يكون المبدأ الخاص فردا من ذلك الكلى ومتفرع عليه اثبات حكمه له تكلف إذ النص إنما ورد فى المعين دون الكلى ويدل على ما قلنا قول الشارح فيما سياتى مثلا لما ليس بقاعدة كعقيدة إن الله موجود فليتامل

يتعرف منها احكام جزئياتها نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة

لعدم الحكم بالاثبات والحملية السالبة لا تستدعى وجود الموضوع ولكن الفاضل السيالكوتى فى حواشى الرازى على الشمسية صرح بان القضايا السالبة من القواعد وعلل ذلك بان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب قال سم ولا يكفى فى كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما قد يتوهم والا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فيهما وحينئذ فلا بد من كون قولهم الامر للوجوب مثلا قاعدة من حمل أل فى الامر على الاستغراق وأقول هذا توهم بعيد جدا فانه متى قيل قضية كلية لا يفهم منه الا ما هو المتعارف عندهم من ان الحكم فيها على سائر الافراد لا ما موضوعها كلى (قوله يتعرف فى صيغة التفعل) اشارة الى أن تلك المعرفة بالكلفة والمشقة فخرج من التعريف القضية الكلية التى تكون فروعها بديهية غير محتاجة الى التخريج فيكون ذكر تلك القضية فى الفن على سبيل المبدئية لمسائل أخر وطريق التعرف ان يحمل موضوع القاعدة كالامر فى مثالنا على جزئى من جزئياته كاقيموا الصلاة فيحصل قضية صغرى وتجعل القاعدة كبرى فيقال أقيموا الصلاة أمر والامر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة فالقاعدة مشتملة على تلك الاحكام بالقوة القريبة من الفعل وتعرفها منها بابرازها من القوة إلى الفعل ويقال لذلك الابراز تفريع (قوله جزئياتها) اى جزئيات موضوعها فان موضوعها امر كلى كالامر فيما قيل فانه يندرج فيه جميع جزئياته من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (قوله والعلم ثابت لله) مثال من اصول الدين للقاعدة قال الكمال والتمثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر له فى نفسه كما هو مقرر فى موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية فان قيل انه يتكثر باعتبار التعلقات المختلفة قلنا التكثر فى الحقيقة للتعلقات لا للصفة ذات التعلق فالتحقيق انه مسالة من مسائل اصول الدين لا قاعدة واللائق للمثال ان يقال المشابهة محال فى حق البارى وافعال العباد مخلوقة ونحو ذلك واجاب سم بان التمثيل به لا باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤل اليه من قضية كلية قائلة كل شىء معلوم لله والحامل للشارح على ذلك التنبيه على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما كانت قاعدة بنفسها أو بما تؤل اليه اه وأقول الحق مع الكمال اما أولا فلانا نمنع ان قولنا العلم ثابت لله الخ يستلزم ما ذكر فان ثبوت العلم مطلقا لا يستلزم معلومية كل شىء ولذلك احتاج المتكلمون بعد اثبات صفة العلم إلى الاستدلال على شمول علمه تعالى وكذلك فى اثبات القدرة احتاجوا إلى الاستدلال على شمول تعلقها بكل ممكن وقد وقع النزاع بين المتكلمين فى ان أفعال العباد مخلوقة لهم أو لله وانه سبحانه يخلق الشر كما يخلق الخير أولا فلو كان مجرد ثبوت القدرة مستلزما لتعلقها بكل ممكن لكان الخلف بين الفريقين فى غير محله بعد اتفاقهم على ثبوت القدرة له تعالى واما ثانيا فانهم نصوا على ان موضوع قواعد العلم يرجع لنفس موضوع العلم على تفصيل مشهور مبين فى كتب المنطق وموضوع علم الكلام ذات الله سبحانه وعلى هذا فقولنا العلم ثابت لله

بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما للفاعل إلى المفعول به لملابسة الفعل لهما والقطع بالقواعد القطعية ادلتها المبينة فى محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة

لله ونحوه يرجع لقولنا الله عالم ولا فرق بين القضيتين من حيث المعنى وأما قولنا كل شىء معلوم لله فالموضوع فيه المعلوم فالحق ما نقله السيالكوتى فى حواشى الخيالى على العقائد عن بعض الفضلاء ان العقائد الاسلامية اكثرها قضايا شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم الله واحد وموجود وقديم ومحمد صلى الله عليه وسلم نبى صادق وغير ذلك وقال ايضا جزم المحقق الدوانى فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على شرح المختصر العضدى فى بحث تعريف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكن لا يتصور إلا بوجه كلى فتكون قضايا كلية موضوعها منحصر فى فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد لانه لا يتحقق حينئذ عقائد جزئية تستفاد منها اه وقوله على تقدير تسليمه الخ اى نمنع ذلك فانه بهذا الاعتبار لا تخرج القضية عن الشخصية لان المحكوم عليه مشخص وتصوره بالوجه الكلى لا يخرجه عن ذلك (قوله بمعنى المقطوع بها) ان قلت ان فى عبارته تنافيا لان قوله بمعنى المقطوع بها يفيد انه لا تجاوز فى الاسناد بل فى المسند وقوله من اسناد الخ يفيد ان التجوز فى الاسناد فى المسند قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها مستعملة بهذا المعنى وان اسم الفاعل مراد به اسم المفعول حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع من انها مقطوع بها لا قاطعة حتى يظهر التجوز فى الاسناد افاده سم وفيه ان الموافق للمعنى الذى ذكره ان يقال والقواعد مقطوع بها لا ما ذكره فالأقرب ان يقال بمعنى المقطوع بها نظرا للمثال لا لمفهوم اللفظ ليوافق ما بعده أو المعنى فاسنادها من اسناد الخ فالجار والمجرور خبر مقدم (قوله لملابسة الفعل) اى اللغوى وهو الحدث (قوله كالعقل) فى التمثيل به للادلة تجوز إذ الدليل ليس هو نفس الفعل بل مقدمات يحكم بها العقل ويمكن جعله على حذف مضاف اى كنظر العقل او تاويله بالمفعول اى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل كذا قيل وفيه ان نظر العقل ليس بدليل فما زال الاشكال باقيا وان العقل ههنا بمعنى القوة العاقلة فهو اسم جنس فكيف يؤول بالمفعول فان الذى يؤول بالمفعول مصدر عقل وليس هذا منه فالاولى ان يقدر كدليل العقل اى الدليل العقلى الذى يستخرجه العقل بواسطة النظر فى المقدمات العقلية (قوله المثبت للعلم والقدرة) أى لقاعدتى العلم والقدرة أى القاعدتين المتعلقتين بهما وهما كل شىء معلوم لله وكل شىء مقدور لله مثلا لأن قوله كالعقل تمثيل لادلة القواعد وكل من العلم والقدرة ليس بقاعدة افاده سم وهو مبنى على ما اسلفه وفيه ما قد سمعت (قوله والنصوص والاجماع) لم يات فيه بالكاف كلاحقه لانه من نوع سابقه لتعلق كل منهما باصول الدين ولاحقه متعلق باصول الفقه مع ان النصوص تطلق على الالفاظ الواردة من الكتاب او السنة سواء كانت قطعية المدلول ام لا وتارة على ما هو المنصوص فى المدلول لا يحتمل غيره والمراد بها هنا مجموع الامرين (قوله والاجماع) قال بعض حواشى الخيالى لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية وتكميل

(قوله بل اراد بذلك بيان الخ) لكن كان الظاهر حينئذ ان يقول والقواعد مقطوع بها فاسناد القطع اليها من اسناد ما للفاعل الخ بخلاف ما عبر به فانه مازال موهما غير المراد فالاقرب ان قوله من اسناد الخ خبر مقدر اى فاسنادها من اسناد الخ (قول الشارح لملابسة الفعل) اعتبرها دون ملابسة المفعول للفاعل على ما نقل عن الزمخشرى لأن هذه أظهر بل هى الواسطة فى تلك فتامل (قول الشارح كالعقل المثبت للعلم الخ) لم يجعل الدليل النص لتوقفه على العلم والقدرة فيلزم الدور بخلاف البعث والحساب فانه لا يتوقف عليهما فلذا ذكره فيهما (قوله أى كنظر العقل الخ) فيه أن النظر ليس دليلا فالاشكال باق (قوله أو يؤول العقل) فيه أن الذى يؤول هو مصدر عقل وهو اسم جنس فالأولى أن يقدر كدليل العقل أى الدليل الذى يستخرجه العقل بواسطة النظر فى المقدمات (قوله فيه جعل اثبات العلم الخ) لعل معنى الاثبات الثبوت اى فى القضية تامل (قول الشارح والنصوص) اى قطعية الدلالة والقواعد على كل مقطوع بها بمعنى انه يجب العمل بها كما سياتى (قول الشارح والنصوص والاجماع) لم يات بالكاف لأنه كسابقه متعلق باصول الدين بخلاف لاحقه فانه متعلق باصول الفقه (قول الشارح المثبتة للبعث والحساب) الظاهر ان هذا مبنى على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية وان امكن تاويله بناء على ان موضوعه ذات الله وصفاته إلا أنه فى غاية البعد ولعل هذا هو الحامل لمن أول فى العلم بما ر ليكون الكلام على وتيرة فتدبر (قوله لاحظ للعقل) اى لا نصيب له لعدم دخله فيه (قوله اى لمضمونهما) يريد ان حجية القياس والخبر معنى تصورى والاثبات إنما هو للتصديقى فلا بد من التاويل على معنى ان الاثبات لثبوت الحجية الكائن فى القضية (قوله وذلك يوجب القطعية) اى يوجبها عادة فقوله اى قطعا الاولى تقديمه على عادة (قوله كالاستحسان) اى مثله كالاستصحاب والاستحسان قيل دليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته وقيل العدول

من قياس إلى اقوى منه وسياق

ما فيه آخر الكتاب ان شاء الله تعالى (قول الشارح تغليب) أى نظرا الى الدليل كما قرره اولا والا فلو نظرنا الى وجوب العمل ايضا كان ماجعله ظنيا قطعيا ايضا اذ القطع قد يكون بالنظر الى الدليل كالمتواتر وقد يكون بالنظر الى الدلالة وان كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر الى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى العمل لا تجوز مخالفته وانما ارتكب الشارح ذلك حتى بنى عليه التغليب لان القطعيـة حينئذ متعلقة بها نفسها وان كانت بسبب تعلقها بادلتها بخلاف النوعين الاخرين فان القطعية لم تثبت لها فيهما وانما ثبتت لامر يتعلق بها (قوله والتقدير الخ) فيه أن التبعيض لا يناسب المقام لايهامه انه ما اتى بتمام الفن وانما اتى بالقاطعة (قوله لمن ايقن بها) اى وحدها بخلاف من تيقن طهرا وحدثا ففيه تفصيل فقهى (قوله اى المقصود) الاولى القياس (قول الشارح من غير الباس) دفع به ما يقال أن التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على أن أل للعهد والمعهود ماعنون عنه سابقا بقوله فن الاصول فهو قرينة على المراد لاسيما

للبعث والحساب وكاجماع الصحابة المثبت لحجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ماليس بقطعى كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة ومن أصول الدين ماليس بقاطعة كعقيدة ان الله موجود وأنه ليس بكذا مما سيأتى (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصولين الذى هو الاصل إيثاراً للتخفيف

الصناعة ورده العلامة عبد الحكيم والتزم أن المسئلة مشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لكن جهة البحث مختلفة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية من مسائل الكلام ومن حيث انه يتعلق بها استنباط الاحكام من مسائل اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها (قوله للبعث والحساب) قال شيخنا الشهاب القضايا فى هذه الامثلة هى قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة اه قلت وصريح كلام الشارح عد هذه من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل احد ثابت حساب كل احد ثابت اى وقد خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة اه سم وفيه ماقد علمت (قوله حيث عمل) ظرف لاجماع الصحابة وقوله بهما اى بالقياس وخبر الواحد (قوله الذى هو) صفة لسكوت الباقين وهو مبتدا خبره وفاق واسم الاشارة فى قوله مثل ذلك يرجع الى القياس وخبر الواحد وقوله من الاصول العامة بيان لمثل ذلك اى كالاستقراء والاستصحاب فان قلت قوله مع سكوت الباقين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف فى حجيته كما سيأتى فى باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به للادلة القطعية قلت قد أشار الشارح إلى أن هذا الاجماع ليس من السكوت الظنى لامتيازه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعا أفاده سم (قوله تغليب) أى نظراً إلى الدليل كما قرره أولا وإلا فلو نظرنا إلى وجوب العمل أيضا كان ماجعله ظنيا قطعيا أيضا إذ القطع قد يكون بالنظر إلى الدليل كالمتواتر وقد يكون بالنظر إلى الدلالة وإن كان الدليل ظنيا وقد يكون بالنظر إلى وجوب العمل كظنون المجتهد فانه قطعى للعمل لا تجوز مخالفته اه زكريا ثم ان التغليب مبنى على ما أسلفه من أن قوله من فن الاصول بيان وهو غير لازم لجواز أن يكون للتبعيض حالا من القواعد والباء فى بالقواعد للملابسة حال من فاعل الاتى والتقدير الاتى حال كونه ملتبسا بالقواعد القواطع حالة كونها بعض الاصول وذلك لا يقتضى أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج إلى دعوى التغليب ويرد عليه ان التبعيض لا يناسب المقام لايهامه انه ما اتى بتمام الفن وإنما اتى منه بالقاطع وفى البخارى ان التغليب بالنسبة إلى أصول الفقه فى القواطع خاصة اذ كله قواعد كما أن التغليب بالنسبة الى اصول الدين فى القواعد خاصة اذ كله قواطع اه وفيه أن من أصول الدين ما يستند للدلالة الظنية كالسمعيات ولذلك وقع خلاف بين المتكلمين فيها ولم يكفر بعضهم بعضا (قوله ماليس بقطعى) موافق لما استظهره المصنف فى شرح المختصر فقد حكى فيه خلافا هل جميع مسائل اصول الفقه كلها قطعية او بعضها قطعى وبعضها ظنى ثم قال والاول هو رأى القاضى وأكثر المتقدمين والثانى هو الأظهر عندنا (قوله كعقيدة ان الله موجود) الاضافة للبيان والعقيدة بمعنى المعتقدة لان الذى من اصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد (قوله البالغ من الاحاطة) من بمعنى فى كقوله تعالى أرونى ماذا خلقوا من الارض أو تبعيضية فان الاحاطة بالاصلين مقولة بالتشكيك كأنها مراتب متفاوتة فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوى الجد والتشمير فى تلك المراتب ومابلغوه منها هو أقصاها فقد بلغ الكتاب أقصاها فقد تخيل هنا ماتخيل فى قول صاحب التلخيص فى وصف البلاغة ولها مراتب شتى الخ ويقال نظيره فى قول الشارح

من

على نسخة فى بالتثنية هذا هو مراده لا ما أطالوا به مما لا فائدة فيه (قول المصنف والتشمير) عطف لازم فان المجد يشمر أثوابه ويكف أذياله والمراد به هنا ازالة ما يعوق ويشغل عن الجد (قوله وذكر مثله) تقدم ان هذا قائم مقام صفته والحق انه لا احتباك هنا أصلا بل هو من الحذف من الثانى لدلالة الاول (قوله لان الزهاء مصدر زهوته) فيه نظر فان الزهاء اسم للقدر الذى يحرز به ويقدر به لا لمطلق القدر فوجه التقريب ان الزهاء اسم لذلك القدر المقيد بانه يحرز به والحرز انما يفيد التقريب اما المصدر فهو الزهو (قوله بيانا لما بعده) وقدم لما انه لو أخر عن المبنى مع صفته فاتت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان فى مثل (٣٥) هذا التركيب خلاف الاولى هذا وفى كونه بيانا مع اجراء الاستعارة فى منهلا اشكال فانهم منعوا ذلك فى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ولا ينفع فيه بناؤه على مختار السعد لان المانع شىء آخر وهو أن المنهل حينئذ مستعمل فى المعنى المجازى الذى هو زهاء مائة مصنف فبيانه لزهاء مائة مصنف لا يصح إذ يلزم بيان الشىء بنفسه فلا بد من تقدير المثل فيكون المنهل على معناه الحقيق كما قيل بذلك فى الآية وقرره عبد الحكيم على المطول وأيضا المنهل لاحاجة إلى بيانه كما قاله عبد الحكيم أيضا على البيضاوى فى الخيط الابيض والاسود اللهم إلا أن يكون جاريا على ما اختاره صاحب الاطول فيه من أن البيان لا ينافى كون الخيط الابيض استعارة لان استعمال الخيط الابيض فى الفجر بناء على ادعاء دخوله تحت جنس الخيط الابيض فلو بين أن المراد بالخيط الابيض أى فرد منه من فرديه المتعارف وغير المتعارف لم يكن بعيدا (قوله وكل منهما استعارة تحيقيقة) أى مكنية فى الثانى (قوله شبه كتابه) المناسب مطلق كتاب مفيد كتابه فرد منه كما يعلم مما يأتى له (قوله وكونه مستعار الخ) وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم فكونه ترشيحا باعتبار اللفظ فقط هذا وحمل الشارح لهما على المعنى المجازى يدفع احتمال انه أراد أن منهلا من التشبيه البليغ إذ عليه هما باقيان على معناهما الحقيق

من غير الباس (مبلغ ذوى الجد' بكسر الجيم اى بلوغ اصحاب الاجتهاد (والتشمير) من تلك الاحاطة (الوارد) أى الجائى (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاى والمد أى قدرها تقريبا من زهوته بكذا أى حزرته حكاه الصاغانى قلبت الواو همزة لتطرفها إثر ألف زائدة كما فى كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (يروى) بضم اوله

من تلك الاحاطة وجعل من فى الموضعين للغاية كما قرره الكمال وغيره لا يناسب المقام إذ الغاية لا تقتضى التلبس بالمجرور لاحتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود وقد يقال لا يضر هذا الاحتمال اذا كان مقام المدح قرينة على الدخول وجعلها للبيان نظر فيه الشهاب ولم يبين وجه النظر ولعله لعدم ظهور المبين بصيغة اسم المفعول ويجاب عنه بانه مبنى على ان مفعول البلوغ مقدر اى البالغ مرتبة هى الاحاطة او على ان المبين هو قوله مبلغ ذوى الجد فهو بيان تقدم على مبينه وقول الشارح من تلك الاحاطة تكرار ذكره للتنبيه على محله إلا ان تفسيره المبلغ بالبلوغ لا يساعد هذا الوجه (قوله من غير الباس) اى فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه يلتبس بجمع الاصولى وفيه بحث لان الاصوليين بياء واحدة والجمع بياءين فاين الالباس اللهم إلا ان يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصلين إذ يمكن ان يتوهم انه جمع اصلى بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بياءين افاده سم وأقول ان امثال هذه المناقشات فى غاية الوهن ولذلك لم نر احدا من محققى الاعاجم يسطرونها فى كتبهم وانما شغف بامثالها من تعود نقد الالفاظ فيما قل وجل واللائق الالتفات لجانب المعنى لانه المقصود واللباب واللفظ كالقشر نعم الادبيون يحافظون على تحسين الالفاظ لغرض لهم يتعلق بذلك إذ المعانى المقصودة لهم تخيلات تؤدى بها فالاحسن ان يقال ان الشارح لم يقصد ما قصده سم بل مقصوده بقوله من غير الباس دفع ما قد يقال ان التعبير بالاصلين وان كان فيه تخفيف فيه الباس لعدم تقدم ذكر الاصلين بهذا العنوان ووجه الدفع دلالة السياق على ان ال للعهد والمعهود ما عنون عنه سابقا بقوله فى الأصول فهو قرينة على المراد ولا التباس مع القرينة (قوله اى بلوغ) فيه اشارة إلى ان مبلغ مصدر مبين للنوع بمعنى بلوغ والاصل بلوغا مثل بلوغ وعطف التشمير عليه عطف لازم إذ الغالب ان المجد يشمر اثوابه ويكف اذياله والمراد به هنا ازالة ما يعوق ويشغل عن الجد (قوله اى الجائى) تفسير للوارد بالمعنى الحقيقى والمراد به هنا معناه المجازى اى الحاصل من اطلاق الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من الورود حصول الوارد والقرينة استحالة الورود الحقيقى لحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريبا وهذا موافق فى المعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرته او اخذته او جمعته من كذا (قوله تقريبا) وجهه ان الزهاء اسم للقدر الذى يحرز به الشىء والحرز انما يفيد التقريب فيكون الزهاء هو القدر التقريبى وقوله من زهوته بكذا الخ مصدره الزهو واما الزهاء فهو اسم للقدر الذى يحرز به الشىء ويقدر به لا لمطلق القدر وقوله قلبت الواو اى التى هى آخر زهاء إذ اصله زهاو (قوله حال) اعربه حالا لانه ابلغ من اعرابه مفعولا به للوارد لان كونه منهلا يقتضى من كثرة فوائده ما لا يقتضيه

اى كل عطشان إلى ماهو فيه (ويمير) بفتح اوله يعنى يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله اتاهم بالميرة اى الطعام الذى من صفته انه يشبع فحذف معمولى الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء يورد ووصفه بالارواء والاشباع كماء زمزم فانه (يروى) العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش فى غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت إلى لقائك اى اشتقت وعطشت الى لقائك اى اشتقت حكاه الصغانى (المحيط)

كونه وردالمنهل فان وصف زيد بانه بحر مثلا أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لا نسبة بينهما واما إذاجعل مفعولا لاوارد فانه يكون المعنى وصف جمع الجوامع بانه ورد منهلا يروى ويمير هو قريب من مائة مصنف من كتب الاصول فروى منه وامتار ويكون قوله من زهاء مائة مصنف بيانا قدم على المبين اذلو اخر عن المبين به مع صفته فاتت رعاية السجع ولو فصل به بين الموصوف وصفته كان فى مثل هذا التركيب خلاف الاولى فشبهت الكتب التى استمد منها كتابه بمنهل يروى ويمير من ورده وان كان المير انما يكون من بعض المناهل كماء زمزم عن طريق الاستعارة المصرحة وشبه كتابه لكثرة مافيه بمن ورد ذلك المنهل على طريق المكنية وإثبات الورود تخييل ورشح الاستعارتين بذكر الارواء والمير وعلى ماقدره الشارح فان بنينا على ماجوزه السعد من ان زيد اسد استعارة كان فى الكلام الاستعارة المصرحة فقط مرشحة بذكر الارواء والمير ولا ينافى ذلك حمل الشارح اياهما على المعنى المجازى بقوله فيما يأتى ومن استعمال الجوع والعطش الخ لأن الترشيح يجوز أن يستعمل فى معنى مجازى وحينئذ ينقلب تجريدا كما هو معلوم وان بنينا على مذهب الجمهور من ان زيد اسد تشبيه بليغ لوجود الجمع بين الطرفين فمنهلا تشبيه بليغ ولا استعارة أصلا وعلى الاول درج الشارح حيث جعل يروى ويمير مستعملين فى غير معناهما الحقيقى إذهما على ان منهلا تشبيه بليغ مستعملان فى معناهما الحقيقى البتة قال ابو الحسن السندى والانصاف ان ماذكره الشارح وجه لطيف معنى بعيد لفظا والاقرب بحسب اللفظ ان منهلا منصوب على انه مفعول به فان وصفه بكونه واردا يابى اعتبار كونه منهلا إذا المنهل مورود لا وارد وأيضا يتبادر من ذكر المنهل بعد الورود انه مفعوله فصرفه إلى معنى آخر حمل على خلاف المتبادر (قوله أى كل عطشان) قدر المفعول كل عطشان وقدره الكمال كل من ورده كما يدل عليه ذكر المنهل وتقدير الشارح أولى لأنه انسب بمعنى يروى فان الارواء إزالة العطش وتعليقه بالعطشان أولى من تعليقه الوارد وأعم لشموله غير الوارد فهو ابلغ فى افادة كثرة الانتفاع به وكذا يقال فى تقدير مفعول يمير (قوله إلى ما) اى فن هو اى الكتاب فيه اى فى ذلك الفن وإنما قال ذلك لأنه لا يروى العطشان إلى غير ماهو فيه (قوله بفتح أوله) ويجوز ايضا ضمه من امار (قوله يعنى يشبع) عبر بالعناية لانه معنى مجازى بقرينة المقام وقوله الذى من صفته الخ اشارة للعلاقة وهى السببية فان الاتيان بالميرة سبب فى الجملة للاشباع (قوله بقرينة السياق) أى سياق المدح راجع لقوله للتعميم (قوله يورد) فان لم يورد لا يسمى منهلا (قوله ووصفه) جواب عما يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب ان من الماء مايشبع كماء زمزم والفاء فى قوله فانها تعليلية (قوله والاشباع) عدل الشارح عن التعبير بالمير الذى هو مصدر يمير لأنه المقصود دون الاتيان بالميرة الذى هو معنى المير حقيقة (قوله اى اشتقت) ان قيل لم افرد كل منهما بالتعبير ولم يجمع بينهما فى تفسير واحد بان يقال عطشت وجعت إلى لقائك اى اشتقت مع محافظته على الاختصار اجيب بان فائدة ذلك التنصيص على استعمال كل منهما فى الاشتياق وهذا إنما يحصل بما ذكر لا بجمعهما فى تفسير واحد لايهام ذلك ان التفسير راجع إلى المجموع من حيث

(قوله فالفاء) الاولى والفاء (قوله لئلا يتوهم الخ) ولئلا يتوهم إذا جمعهما ان العبارة المذكورة وهى جعت وعطشت واقعة من العرب بهذه الصيغة (قوله أى كما بلغ الخ) الاولى كاورد من زهاء مائة مصنف كما يدل له قوله الآتى وهو المناسب لقول الشارح ايضا (قوله وهى مع مدخولها خبر ناهيك) والمعنى عليه نهيك ثابت بتلك الكثرة بخلافه على الآخرين فاسم الفاعل باق بحاله خلافا لظاهر حل المحشى فى الاول وكذا يقال فى قوله ان ناهيك حاصل به (قول الشارح بالتنوين) ليفيد[1] ان المزيد كثير فى نفسه بخلاف الاضافة فانه يحتمل معها ان المعنى مع مزيد كتب كثيرة ولا يلزم ان مزيدها كثير (قوله لما تمحله سم) قد قدمناه لك ولا تمحل فيه وما فائدة الضبط

(١) قوله ليفيد الخ اى مع إفادته الوصف بالكثرة مرتين الأولى بالتنوين فانه للكثرة والثانية بوصفه بكثير كما نقله شيخنا عن شيخه السيد احمد دحلان عن بعضهم اه كاتبه

هو

أيضا بزبدة أى خلاصة (مافى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمنهاج) للبيضاوى وناهيك بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتنوين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (وينحصر جمع الجوامع

هو مجموع الصادق بأحدهما فقط كما يصدق بكل منهما فلا يكون فيه تنصيص على المقصود وفيه أيضا دفع لتوهم أن العبارة المذكورة وهى عطشت وجعت واقعة من العرب بهذه الصيغة مع أنه ليس كذلك (قوله أيضا) أى كما ورد من زهاء مائة مصنف (قوله أى خلاصة) أشار به إلى أنه أتى بزبدة ما فيهما من الأحكام لا زبدة جميع ما فيها وفيه استعارة مصرحة حيث شبه خلاصة ما فى الشرحين بزبدة اللبن بجامع أن كلا هو المقصود الاعظم مما اشتمل عليه (قوله ما فى شرحى الخ) يحتمل أن الشرحين من الكتب المذكورة فى قوله مائة مصنف ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا ولم يشرح المصنف المنهاج بتمامه بل كمل ما شرحه والده ولكن شرح والده قليل فلم يعتد به فأطلق أنه شرحه أو فى كلامه تغليب الشرح الذى له بتمامه وهو شرح المختصر على الآخر أو أن قوله شرحى على كذا يصدق بالبعض (قوله وناهيك بكثرة فوائدهما) الباء متعلقة بمحذوف خبر ناهيك وناهيك إسم فاعل بمعنى المصدر أى نهيك عن تطلب غيرهما حاصل لكثرة فوائدهما لكفايتهما والغنى بهما أو زائدة ومدخولها خبر ناهيك أو بالعكس فناهيك بحاله (قوله بالتنوين بضبط المصنف) أسنده الشارح دفعا لتوهم كونه مضافا وعليه فمزيد إسم مفعول وأما على الاضافة فهو مصدر ميمى ومؤدى الوجهين شىء واحد فان الكثرة على كليهما وصف للشىء المزيد لكن مراد الشارح اتباع ضبط المصنف وإن لم يظهر وجه لاختيار المصنف هذا الضبط ووجهه فى الآيات بما فيه من وصف الشىء المزيد عليها بالكثرة وعدم اختصاصه بمزيد الكتب بخلاف الاضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر كون موصوف الكثير فيها هو الكتب فليتأمل (قوله وينحصر الخ) من عطف القصة على القصة فلا يقال أن ما تقدم إنشاء وهذا إخبار أو الواو استئنافية وهذا الحصر جعلى كما بيناه فى حواشى الولدية (قوله جمع الجوامع) بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل أو أنه تفسير للضمير بحذف أى ثم على ما هو المختار المشهور من أن مسمى الكتب والتراجم الالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة يراد بجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر حينئذ من قبل حصر الكل فى أجزائه لانه يراد بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمقدمات والكتب كل واحد على حدته هذا بالنظر لكلام المصنف وأما باعتبار تقدير الشارح لفظ المقصود فالمنحصر حينئذ مفهوم كلى يصح حمله على كل جزء من أجزاء الكتاب فهى جزئيات مفهوم المقصود الذى هو معنى كلى لصحة الحمل وزاد الشارح لفظ المقصود لدفع ما يرد على الحصر من الخطبة وهذه الجملة أيضا أعنى وينحصر الخ فانها من مسمى الكتاب وليست من المقدمات ولا الكتب السبعة وزاد لفظ المعنى للاشارة إلى أنها المقصود بالذات وأما الالفاظ فبالعرض لانها وسائل لفهم المعنى ولفظة من تبعيضية لان المقصود من الكتاب بعض منه إذ هو إسم لجملة ألفاظ منها الخطبة والتراجم وغيرها وجعلها صلة المقصود والتزام خروج ذلك المعنى المقصود عن جمع الجوامع لان المقصود من الشىء خارج عنه تكلف مع اقتضائه أن مسمى الكتاب الالفاظ مجردة عن المعانى ثم لا منافاة بين جعل المقدمات مقصودة هنا وقوله فيما بعد فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود لان كونها مقصودة من الكتاب لا ينافى أنها مقدمة لما هو المقصود من العلم هذا ما يحسن أن يقرر به المقام

حينئذ (قول المصنف وينحصر الخ) عطف قصة على قصة فلا يضر الاختلاف بالخبرية والانشائية أو الواو استئنافية وهذا الحصر جعلى وقوله جمع الجوامع بدل من ضمير ينحصر فليس من حذف الفاعل

(قوله بنحو الخطبة) اى بما اختتم به الكتاب من الاوصاف بعد تمام المقصود وهذه الجملة ايضا اعنى وينحصر الخ (قوله ثم إن اريد الخ) هذا بالنظر لكلام الشارح اما بالنظر لكلام المصنف فعلى المختار يراد بجمع الجوامع الالفاظ وكذلك المقدمات والكتب فالحصر من حصر الكل فى أجزائه لانه يراد بجمع الجوامع الهيئة الاجتماعية وبالمقدمات والكتب كل واحد على حدته (قوله جملة المعانى) أى مجموع ذواتها المعينة (قوله مفهومه الكلى) أى مفهوم المعنى المقصود الذى هو معنى الكلى لصحة الحمل حينئذ (قول الشارح بكسر الدال) قدمه على الفتح لقول الزمخشرى فى الفائق أن المقدمة بفتح الدال خلف من القول ومثله السكاكى فى الاساس وهو غير كتاب الزمخشرى ووجه بأن الفتح يفيد أن التقدم ليس ذاتيا لها وما قيل أن التقدم الذكرى بجعل الجاعل وهو لا ينافى التقدم الذاتى فوهم لان المأخوذ منه وهو مقدمة الجيش إنما قيل باعتبار التقدم كما يدل عليه قوله للجماعة على أن الاسم عام للمقدمتين ومقدمة العلم لا يلزم أن تذكر أولا بل قد تذكر آخر الكتاب كما فى الخبيصى (قول الشارح من قدم) متعلق بقوله مقدمة الجيش يعنى أن مقدمة الجيش أخذت من قدم أما مقدمة المتن فمأخوذة أى مقتطفة من مقدمة الجيش بالقطع عن الاضافة لا منقولة منها ولا مستعارة لانه لا معنى لنقل اللفظ المفرد عن المضاف أو استعارته منه إذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما ولانه لم يبين معنى لفظ المقدمة حتى يقال أنها بذلك المعنى منقولة أو مستعارة وإنما لم يجعل قوله من قدم متعلق بمقدمة المتن لان التحقيق أن استعمال المشتق

منه لا يكفى فى أخذ المشتق ما لم يرد الاستعمال به (قول الشارح اللازم) إنما أخذت منه دون المتعدى لما عرفت ان اطلاقها باعتبار التقدم ولانها لو اخذت منه لاضيفت الى من قدمته كالطالب لا الى من تقدمت عليه ولعدم افادة التقدم الذاتى كما تقدم (قوله لانه قد يتعدى) فيه ان التعدى لا دخل له هنا على ان ما ذكره قد يكون من الحذف والايصال اى تقدم عليه فالمناسب التعليل بعلم التقييد من السابق فان كان قوله لانه قد يتعدى راجعا للنفى ويكون توركا على الشارح اندفع أيضا بأنه لا دخل له هنا على أنه وجد لا مستند له كما مر فى المثال (قول الشارح كمقدمة الرحل) يؤخذ منه ان مقدمة الجيش بالكسر لا غيره (قوله اسم لطائفة قدمت) اى اسم الالفاظ باعتبار انها دالة على معان فالدلالة فيه فمقدمة الكتاب اسم الالفاظ المقيدة بالدلالة فالدلالة والمعانى ليست جزء وهكذا بقية التراجم كما يؤخذ من حواشى المطول ثم ان اعتبار التقديم فى مفهوم مقدمة الكتاب ينافيه تأخير السكاكى لها إلا ان يكون ذلك فيما يعنون بمقدمة او يقال ان هذا انما يقال فيما قدم بالفعل (قوله لا ارتباط له بها) اى بمدلولها وكذا قوله انتفاع بها (قوله ما يتوقف عليه الشروع) قال السيد اى على بصيرة اما الشروع مطلقا فانما يتوقف على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقد تابع فى ذلك بعض المتقدمين وفيه كما قال السعد ان البصيرة ليست امرا مضبوطا فلا يمكن الحكم بتوقف الشروع معها على الامور الثلاثة وعدم حصولها بواحد منها او اثنين فان اريد ان البصيرة الحاصلة بكل واحد منها موقوفة عليه بل كل امر ينضم اليها فان البصيرة الحاصلة منه لا تحصل بدونه ففيه انه يلزم ان يكون كل مسئلة من العلم مقدمة للشروع فيه لانه يتوقف عليها الشروع فيه فالبصيرة لا تحصل الا به فالحاصل ان السعد ينفى مقدمة العلم ويثبت مقدمة الكتاب وهى ما يذكر فيه قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها به سواء كانت هى الامور الثلاثة اوغيرها فان قيل الارتباط ايضا ليس امرا مضبوطا يقتضى الاقتصار على عدد معين بل هو على انحاء مختلفة يختلف بحسبها قلنا توقف الشىء على الشىء بمعنى امتناع حصوله بدونه يقتضى كونه مضبوطا بخلاف الارتباط والاعانة فلا يقتضى كونه

يعنى المعنى المقصود منه (فى مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدى الله وبفتحها على قلة كمقدمة الرحل فى لغة من قدم المتعدى أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها

ولهم هنا تكلفات احتمالات تشوش الافهام (قوله كمقدمة الجيش) أى فى أنها مكسورة الدال (قوله من قدم اللازم) إنما أخذت من اللازم دون المتعدى لانها لو أخذت منه لأضيفت إلى من قدمته كالطالب أو المشتغل بها مثلا لا إلى ما تقدمت عليه وأيضا يلزم عليه عدم إفادة أن التقدم ذاتى لها مع أنه المقصود من الكسر (قوله بمعنى تقدم) لم يقيده باللازم لانه يتعدى كما فى زيد تقدمه عمرو وكذا قيل ويرد عليه أنه يحتمل تقدم عليه فهو من الحذف والايصال فلا يدل على المتعدى (قوله لا تقدموا) بضم أوله كما هو القراءة السبعية ومعناه تتقدموا لان قدم رباعى وقرىء بفتح التاء على أن أصله بتائين وهى قراءة عشرية (قوله كمقدمة الرحل) أى فى كونها بفتح الدال (قوله فى لغة) حال من مقدمة الرحل واللغة الاخرى كسر دالها ويؤخذ منه أن مقدمة الجيش ليست إلا بكسر الدال أى فى أمور متقدمة ففيه مع ما قبله لف ونشر مرتب هذا وأما الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم فقد بسطه العصام فى شرح الوضعية وشرحناه هناك فى حاشيتنا على ذلك الكتاب أتم شرح فارجع اليه إن شئت (قوله على بعضها) أى على مدلول بعضها فقد

مضبوطا ثم أنك بعد ما تقدم تعلم أن الشروع فى العلم إنما يتوقف عند السعد على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما قال ألا ترى أن كثيرا من الطالبين يحصل كثيرا من العلوم كالنحو وغيره مع الذهول عن رسمها وغاياتها وتميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات أخر نعم تمايز العلوم فى أنفسها بتمايز الموضوعات والفرق ظاهر فلا توقف على شىء من هذه الثلاثة أصلا (قوله إسم للالفاظ المخصوصة) اطبقوا على هذه العبارة وهو مظاهره يقتضى ان باقى الاحتمالات التى فى اسماء الكتب لا تاتى فيها فلعل هذا بناء على ماهو الظاهر من تلك الاحتمالات (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهى فان مقدمة العلم قد تذكر آخر الكتاب إذا لم تقيد بالتقدم أمام المقصود وباقى كلامه مبنى على ما قاله (قوله ويصدق عليها الخ) فيه أن قيد التقدم فى مقدمة الكتاب مانع من الصدق (قوله فجعل سم الخ) لم يصرح سم بهذا الاخذ وإنما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه الخ وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بانه الدلائل الاجمالية وقوله والاصولى العارف بها يؤخذ منه فائدة العلم وهى كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التى هى مقدمة العلم فالالفاظ الدالة عليها وعلى غيرها كتعريف الحكم واقسامه مقدمة كتاب والمدلول الذى هو تلك الثلاثة خاصة مقدمة علم فهذا معنى قول سم تصلح الخ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة كما يعلم بالوقوف على كلامه وقيل إنما اخذه من قول الشارح مع توقفه على بعضها ولا شك ان المصنف ذكر مما يتوقف المقصود عليه التعريف حيث قال أصول الفقه الخ وهو مبنى على ما قال السيد الزاهد أن كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع مقدمة العلم أى باطلاق العام اعنى ما يتقدم العلم على فرد منه لا بطريق النقل وإلا لزم النقل إلى معان كثيرة فانه يقال مقدمة الدليل والقياس قاله عبد الحكيم (قول الشارح مع توقفه على بعضها) فانه يتوقف على التصور بوجه ما ولا يمكن تحصيله إلا فى ضمن تصوره بوجه مخصوص ومنه ما فى قول المصنف أصول الفقه الخ وقوله والحكم الخ وليس المراد أنه يتوقف على خصوص التعريفين فهو جار على ما اختاره السعد وإن كان ظاهر العبارة خلافه واما اختيار هذا الخصوص بخصوصه فلا يحتاج إلى شىء سوى الارادة اذ هو كمن اتجه له طريقان فسلك احدهما (قوله ويمكن ان يجاب الخ) لكن حينئذ تنتفى مقدمة العلم التى من جملتها الحد او الرسم المتوقف عليه الشروع فالظاهر انه يجرى الكلام على وتيرة فانه اولا جرى على طريق السيد وقد قال السيد ان الشروع على

كتعريف الحكم وأقسامه إذ يثبتها الاصولى تارة وينفيها أخرى كما سياتى

وجد فيه الامران مقدمة الكتاب والعلم قال سم بعد ان نقل كلام المطول فى الفرق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم ولا يخفى ان كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان هذه المقدمات مما ينتفع بها فى المقصود اعم من أن يتوقف عليها اولا كما أشار إليه الشارح بقوله مع توقفه على تعلقها بعد قوله للانتفاع بها فيه فتصلح أن تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم اه فاعترضه بعضهم بان مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع فى مسائله من تعريفه بحده وغايته وموضوعه ولم تذكر الامور الثلاثة هنا فهذه مقدمة كتاب فقط فجعلها مقدمة علم وكتاب اخذا من قول الشارح كتعريف الحكم فاسد اه واقول ما ادعاه من الفساد مبنى على ما فهمه من عبارة الشارح والمحشى * وآفته من الفهم السقيم * فان المحشى لم يصرح بهذا الاخذ وإنما المصنف لما عرف فن الاصول بقوله أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وهذا التعريف يتضمن ذكر موضوعه بانه هى الدلائل الاجمالية وقوله فالاصولى عارف بها الخ يؤخذ منه فائدة هذا العلم وهى كيفية استنباط الاحكام الفرعية من الدلائل الاجمالية فقد وجدت الامور الثلاثة التى هى مسمى مقدمة العلم وذكر فى هذه المقدمات ايضا تعاريف اصطلاحات تذكر فى المقصود كتعريف الحكم واقسامه وغيرها مما ينتفع به فى المقصود فصارت بهذا الاعتبار مقدمة كتاب ايضا فهى صالحة لهما معا فان نظر لجهة الخصوص اعنى ذلك الامور الثلاثة فهى مقدمة علم وان نظر لجهة العموم اعنى جميع ما ذكر فى المقدمات مما له ارتباط بالمقصود فهى مقدمة كتاب فهذا معنى قول سم فتصلح حينئذ كيف وهو معترف بان مقدمة العلم اسم للامور الثلاثة وسياتى ينقل كلام السيد فى ذلك على أن التفتازانى فى شرح الشمسية اعترض على القوم بقوله ان المفهوم من توقف الشروع فى الشىء على كذا انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى ان كثيرا من الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الادبية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسمها وغاياتها لان كون الطالب على بصيرة بما ليس له معنى محصل يقتضى الاقتصار على ما قصدوه ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع بل قد يحصل بجهات اخر نعم تمايز العلوم فى انفسها انما يكون بتمايز الموضوعات والفرق ظاهر (قوله كتعريف الحكم) اى وكتعريف اصول الفقه (قوله اذ يثبتها الاصولى) ضميره يعود للامور المذكورة من الحكم واقسامه واعترض بان امكان الاثبات والنفى يتوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والنفى على وجه البصيرة يتوقف

البصيرة تتوقف على التعريف فيقال هنا ان النفى والاثبات على وجه البصيرة يتوقف على التعريف تدبر (قوله لما اشتهر الخ) هذا المشتهر انما هو بالنسبة للسامع قال عبد الحكيم الالفاظ مظروفة للمعانى بالنسبة إلى المتكلم لانه يورد المعانى أولا ثم يورد الالفاظ على طبقها فكانه يصب الالفاظ فى المعانى صب المظروف فى الظرف والمعانى مظروفة للالفاظ بالنسبة إلى السامع لانه ياخذها منها كما ياخذ المظروف من الظرف (قوله بجامع الارتباط) أى ارتباط مخصوص شبيه بالظرفية والمظروفية كما تقدم لا مطلق ارتباط فاندفع ما قيل انهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الاتباط لا يصلح جامعا والا لصلح ادخال فى على كلا المرتبطين باى ارتباط كان (قوله واستعير الحالة الثانية) اى اسمها وهو الظرفية ثم ان ما صنعه تطويل اظنه جرى عليه العصام فى بعض كتبه فيكفى تشبيه الاولى بالثانية فيستعار لفظ فى الجزئى من جزئيات الاولى بناء على السريان للجزئيات على الاستعارة التمثيلية بناء على مختار السعد وهو الحق من جريانها فى معنى الحرف [1] (قوله كانها فى المقصود بالذات) اى كانها التمكنها من المقصود وعدم خروجها عنه لكونها على طبقة أمورا كائنة فيه حقيقة فى ذلك التمكن وعدم الخروج اذ لا شك ان مظروف الشىء متمكن منه فوجه الشبه هو التمكن وان لم يذكر ولا يلزم ذلك ان يكون فى المقصود امور حقيقة اذ الغرض كاف فى أداء المقصود فاندفع ما قيل ان لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة فى المقصود فلا بد أن تعرف تلك الامور الكائنة فى المقصود ما هى حتى يعرف أن بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه أم لا تامل (قوله اثبات المحمول) اى بالدليل او التنبيه فمرجع البحث هو

المحمول (قوله على صيغة واحدة) عبارة الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو وصف للادلة وفى المعطوف بما هو من فعل المرجح قلت لان التعادل وصف لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف وهى ظاهرة لان الصيغتين أعم مما هنا الا ان يخص فتدبر (قول الشارح بين هذه الادلة) مرتبط بالامرين قبله (قوله اى عند المجتهد) لا بحسب نفس الامر فانها بحسبه مرتبطة بمدلولها (قوله فيما مر) اى من قوله الاتى من فن الاصول الخ (قوله ويجاب بان الخ) وبان ذكر لفظ المقدمات استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل الطباق (قوله ظرفية الاخص للاعم) لاشتماله عليه (قوله وفيه شىء) لا شىء فيه على ما مر والظرفية حينئذ مجازية على طريق المكنية او التصريحية كما فى نظائره (قوله فنزل) اى على طريق الاستعارة كما مر (قوله العموم الشمولى) يعنى ان المقدمات باعتبار بيانها تعم هذ الكلام وغيره بمعنى ان البيان كما يكون به يكون بغيره (قوله وان اريد بالكلام التكلم الخ) فيه ان حق القياس على ما تقدم ان تكون الاوجه السابقة فيما إذا أريد بالكلام المتكلم به وحملت المقدمات على المعانى فان اريد بالكلام التكلم ففى للسببية والخبر اما محذوف والجار صلة التكلم اى التكلم فى المقدمات أى بسبب بيانها كائن الآن والخبر هو الجار أى التكلم كائن بسبب المقدمات كذا أفاده سم (قوله واضعف منه الخ) لا وجه لضعفه (قوله كان الكلام جميعه) أخذه من حمل أل على الجنسية اذ هو المتبادر سيما فى المقامات الخطابية

(وسبعة كتب) فى المقصود بالذات خمسة فى مباحث ادلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس فى التعادل والتراجيح بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع فى الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد واحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم اليه من علم الكلام المفتتح

على تعريفها على ان التعريف اعم من الحد فهو يصدق بالرسم ايضا (قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات) ولا يشكل عليه ختم الكتاب السابع بما وصف به كتابه لخروجه بزيادة المقصود وظرفية الكتب بمعنى الالفاظ فى المقصود الذى هو المعانى من ظرفية الدال فى المدلول وهو كثير شائع كعكسه وارتكاب الاستعارة فى الظرفية لا داعى اليه وان اشتهر على ان ما قالوه هنا لا يخلو عن ضعف فانهم عدوا الارتباط جامعا ولا يحسن فان مجرد الارتباط لا يصلح ان يكون جامعا وإلا لصلح ادخال فى على كل واحد من المرتبطين باى ارتباط كان وجعلوا الظرفية أيضا من قبيل التشبيه البليغ والمتعارف فيه صحة تقدير الكاف ولا يتأتى هنا واما تقدير كان فمع كونه غير متعارف يحوج إلى تقدير الاسم أيضا ثم لازم هذه العبارة تشبيه الكتب السبعة بالكائنة فى المقصود فلا بد ان تعرف تلك الامور الكائنة فى المقصود ما هى حتى يعرف ان بين الكتب السبعة وبينها وجه شبه ام لا (قوله مباحث) جمع مبحث وهو القضية لانها محل البحث اى الاثبات للحكم (قوله بين هذه الادلة) مرتبط بالامرين قبله وعند تعارضها

مرتبط

(١) قوله فى معنى الحرف أى بكون الهيئة منتزعة من متعدد كما لا يخفى وهو لا يشترط التركيب فى لفظ التمثيلية بل المدار عنده على كون كل من طرفيها والجامع هيئة منتزعة من متعدد خلافا للسيد فى اشتراطه التركيب فى لفظها أيضا ولو تقديرا كما هنا لما سيأتى ضحوه الثانى فلذا لم يقل بتبعيتها بل قال انها اصلية ضرورة ان المركب المقدر اكتفاء بدلالة فى عليه مستقل بدلالة على معناها وبالجملة فالسيد يستلزم التقدير لبقية المركب الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة والسعد لا يستلزم ذلك بل يجعل الدال على الهيئة المشبهة بها بنفسه وعلى الهيئة المشبهة بالقرينة هو نفس لفظ الحرف وهو الحق كما بين فى محله هذا خلاصة مذهبيهما فى التمثيلية فاحفظه اه كاتبه عفى عنه

بمسئلة التقليد فى اصول الدين المختتم بما يناسبه من خاتمة التصوف ﴿ الـكلام فى المقدمات ﴾ افتتحها بتعريف اصول الفقه

مرتبط بالثانى وقوله الرابط لها بمدلولها اى عند المجتهد لا بحسب نفس الامر فانها بحسبه مرتبطة بمدلولها وبين البيان مناسبة ذكر التعادل والتراجيح عقب الادلة (قوله بمسئلة التقليد) صرح النووى بان التكبير فى خطبة العبد ليس منها وان الشىء قد يفتتح بما ليس منه فلا غبار على من جعل مفتتح الـكلام بمسئلة التقليد فى اصول الدين مع انها من مسائل الفقه قطعا افاده سم (قوله من خاتمة التصوف) من اضافة الدال للمدلول وزاد هنا لفظ خاتمة دون ما سبق فى قوله الآتى من فن الاصول الخ لان هذا المقام مقام ذكر التراجم وتفاصيلها فيطالب فيه ذكر لفظ خاتمة او ان ذكر لفظ المقدمات هنا استدعى ذكر لفظ خاتمة لتحصيل الطباق (قوله الكلام فى المقدمات) الاوجه ان يجعل خبر محذوف اسم اشارة اى هذا الـكلام الخ اعتنا بشان الحـكم واشارة الى ان البيان الحاصل لوضوحه بلغ مبلغ المحسوس المستعمل فيه اسم الاشارة كقول الله سبحانه ذلك الـكتاب لا ريب فيه ويصح جعل الخبر محذوفا اى الـكلام فى المقدمات هذا ثم ان اريد من الـكلام المعنى الحدثى اى التكلم نظير قول الشاعر

قالوا كلامك هندا وهى مصغية ٭ يشفيك قلت صحيح ذاك لو كانا

فالمشار اليه هو التكلم الآن الصادر من المصنف وفى سببية صلة له فالظرف لغو او مستقر حال منه او صفة له اى هذا الكلم الحاصل الان هو التكلم بسبب المقدمات اى بسبب إيضاحها او حال كونه كائنا لذلك او الكائن لذلك وان اريد المعنى الحاصل بالمصدر وهو ما يتكلم به ففى بمعنى من البيانية بناء على ان المراد بالمقدمات الالفاظ إذ هى من جملة اجزاء الـكتاب المراد به ذلك كما اسلفناه فان اريد بها المعانى ففى اما سببية صلة او صفة او حال على نحو ما مر او ظرفية من ظرفية الدال فى المدلول والظرفية حينئذ مجازية على طريق المكنية او التصريحية كما فى نظائره ولك ان تجعل التقدير جاء الـكلام فى المقدمات فالجملة فعلية وتستغنى عن هذه التكلفات وان لا تقدر شيئا اصلا بان تجعل الـكلام مبتدا خبره فى المقدمات ولو قال المقدمات لكان اخصر وانسب ببقية التراجم الآتية حيث قال الـكتاب الاول الخ وقد يوجه صنيعه بان المتبادر من ال سياق المقدمات الخطابية الجنسية ففيه إيهام ان الـكلام جميعه منحصر فيها لعظم نفعها ففيه ترغيب للاعتناء بها وحث للطالب على تحصيلها (قوله افتتحها) اى المقدمات قيل الانسب تذكير الضمير واعادته إلى الكلام فى المقدمات لانه المفتتح بتعريف اصول الفقه واجاب سم بان تانيث الضمير للاشارة إلى بعضية التعريف من المقدمات فان فاتحة الشىء منه على ما هو الظاهر الغالب لا بشىء اجنبى مقدم على المقدمات كما يتوهم من تذكير الضمير اهـ قيل ان هذه الاشارة ايضا حاصلة بتذكير الضمير للعلة المذكورة فدعوى إيهام التذكير دون التانيث ممنوعة والمتجه ان يقال انما يكون التذكير انسب اذا حمل الكلام على المتكلم به اما إذا حمل على التكلم فلا لان تعريف اصول الفقه ليس تكلما حتى يناسب جعله فاتحة التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الكلام على التكلم واشار إلى ذلك بتانيث الضمير (قوله بتعريف) اى بلفظه بناء على ما اسلفناه من ان

(قوله الشارح بتعريف) اى لفظه بناء على انها مقدمات كتاب او معناه بناء على انها مقدمات علم او هما معا بناء على ان ما مناهما معا ولا ينافى الافتتاح بالتعريف (قوله اصول الفقه) لان التعريف لا ينفك عن المعرف إذ لا يمكن ذكر التعريف دونه إذ المعرف ما يحمل على الشىء لافادة تصوره فالافتتاح بالتعريف معناه الافتتاح به وبما يلزمه فلا يقال ان الافتتاح بالتعريف عرفى تدبر (قوله بانه اشار الخ) اى بناء على الظاهر من ان فاتحة الشىء منه (قوله بكونه من الكلام الذى الخ) اى بناء على ذلك الظاهر ايضا فالعلة موجودة فيهما ثم انه انما يتجه التذكير إذا حمل الـكلام على المتكلم به اما إذا حمل على التكلم فلا لان تعريف اصول الفقه ليس تكلما حتى يناسب جعله فاتحة التكلم فى المقدمات فلعل الشارح حمل الـكلام على التكلم واشار إلى ذلك بتأنيث الضمير قاله بعضهم (قول الشارح ليتصوره الخ) فيه ان الجهة الضابطة هى الموضوع او الغاية ويمكن علم ذلك بلا تعريف بان يقال موضوع أصول الفقه الادلة الاجمالية وغايته استخراج الاحكام وهذا ليس بتعريف إذ لا يصح ان يحمل على الفن اعنى المسائل فالتصور لا يقتضى التعريف إلا ان يقال ان ذلك أتم فتدبر (قوله واجيب بان المراد الخ) ترك ما اجاب به سم من ان طلب اصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغى ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة فى طلب مقدماته ايضا فقوله ليكون على بصيرة فى طلبه اى المستتبع لطلب ما ينفع فيه أو المراد بطلبه اعم من طلب نفسه وطلب ما ينفع فيه وان افتتاح الـكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه لما قيل عليه ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعـريف مقدما على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد اصلا اذ حاصله ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف إلا انه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف (قوله اى جدا) اى بحيث لا تقف على حد فان مسائل العلوم متكثرة على مر الدهور كذلك الا اليسير كعلم الجبر والمقابلة ولو سلم وقوفها واراد تصورها بان تعدله واحدة واحدة مع نوع تمييز كان يقال مسائل الفن مسئلة كذا او مسئلة كذا كان بعض

اوقاته مصروفا فى شرط الطلب الذى هو تصور المطلوب فيصرف شطرا من الزمان إلى تحصيل الشرط فربما لا يسع باقى ازمانه تحصيل المطلوب فيفضى إلى فواته كلا او بعضا فالمخلص من ذلك هو التصور بجهة الوحدة التى اعتبرها القوم وهى وحدة الموضوع او الغاية والأولى اولى لما ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات والغاية تابعة للعلوم التابعة للموضوعات لما انها جزء من العلوم ولم يعتبر واجهة وحدة المحمول باعتبار كون محمولات المسائل المتكثرة راجعة اليه كما قيل محمول العلم ما ينحل اليه محمولات مسائله لكون المقصود من العلوم بيان احوال الموضوع والمحمولات صفات تطلب لذوات الموضوعات ولذا جعلوا تمايز العلوم بتمايزها فقول الشارح لم يامن فوات ما يرجيه لأنه بناء على تعذر ضبط جميع المسائل التى هى الكثرة المطلوبة كل واحدة بخصوصها لعدم الانتهاء إلى حد ان اشتغل بذلك كانت اوقاتها كلها مصروفة فى شرط الطلب الذى هو تصور المطلوب فلا يحصل بعد فحينئذ جزم بفوات ما يرجيه وبناء على التعسر ان اشتغل بذلك لم يجزم بعدم الفوات للكل إذ ربما اوقعه تحصيل الشرط فى الملل فيترك وربما انقضى نحبه قبل الشروع فى شىء منها فعلم ان انتفاء الامن صادق بصورتين الجزم بالفوات وعدم الجزم بعدم الفوات وقوله وضياع الوقت فيما لا يعنيه وهو تحصيل شرط الطلب إذ هو غير مقصود لذاته هذا غاية التوجيه لعبارته ثم اقول (٤٢) ان قوله ليتصور مطالبه الخ معناه ان يتصور مطالبه بخصوصه بتعريف مخصوص من تلك الجهة الضابطة اعنى الموضوع او الغاية فقوله إذ لو تطلبها معناه ان لا يكون كذلك بان لا يتصور اصلا فيمتنع طلبها إذ هو توجه النفس نحو الشىء وتوجهها نحو المجهول من جميع الوجوه محال او يتصورها لكن لا بخصوصها بل بوجه شامل لها ولغيرها فلا يتصور طلبها بخصوصها إذ الطلب لكونه فعلا اختياريا لا يتصور بدون إرادة تتعلق بخصوص المطلوب فان اندفع إلى طلبها من حيث انها جزئى لذلك الوجه العام الشامل له ولغيره فعسى ان يؤدى الطلب إلى غيرها فيفوت ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه أو يتصورها بخصوصها لكن لا بتلك الجهة بل يتصور كلا من تلك وإنما

الكثرة بخصوصه فتتعسر او تتعذر لعدم تناهيها إذا علمت هذا فقوله لم يامن من فوات شىء مما يعنيه وهو ما يكون من الكثرة المطلوبة وضياع الوقت فيما لا يعنيه وهو تحصيل شرط الطلب فائدة للامر الثانى فيرد ان المناسب اما ذكر فوائد جميع الاقسام او الاقتصار على فائدة الثالث وهى التقصى والخلاص عن التعسر او التعذر إذ النفى والاثبات فى الكلام المقيد يتوجهان إلى مقيد وهو قوله بما يضبط الذى معناه بجهة ضابطة وحاصل ما اشار الشارح العلامة إلى تحقيقه انه لا معنى لذكر فائدة عدم التصور اصلا بعد فرض الكلام فى الطالب إذ الطلب مع عدم التصور محال الخ وان التعذر او التعسر الذى هو فائدة الامر الثالث إنما يحترز عنه للضياع فيما لا يعنى وفوات ما يعنى فهو راجع لفائدة الامر الثانى فالمناسب الاقتصار عليه وقوله لم يامن معناه بالنسبة لفائدة الثالث الجزم بالفوات بناء على التعذر او عدم الجزم بالحصول بناء على التعسر بالنسبة لفائدة الثانى هو المعنى الثانى فقط فليتامل فانه تحقيق لم يسبق به وبما حررنا لك عبارته اندفعت شكوك اوردها هنا بقى انه اورد انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة فى تطلبه وفيه انه ان اريد انه يعتبر جهة

ليتصوره طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة فى تطلبها إذ لو تطلبها قبل ضبطها

المراد بالمقدمات الألفاظ فالتعريف جزء منها فان أريد بالتعريف معناه احتيج لتقدير المضاف أى بدال تعريف الخ ثم ان التعريف لا ينفك عن المعرف لانه لم يعهد بل لم يمكن ذكر التعريف دونه كيف وقد قالوا معرف الشىء ما يحمل عليه لافادة تصوره فاندفع ما قيل لابد من حمل الافتتاح على العرفى لأن الافتتاح حقيقة ليس بالتعريف بل بالمعرف (قوله ليتصوره طالبه) قد يقال هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن المعرف الذى هو أصول الفقه وان كانت داخلة فى الكتاب فسواء ذكر التعريف فى اولها او وسطها او اخرها يحصل تقدم التعريف على المعرف الذى هو المطلوب وإنما ينتج افتتاح الكتب السبعة التى فى أصول الفقه به ويجاب بان طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغى ان يتصوره اولا ليكون على بصيرة فى طلب مقدماته ايضا فقوله ليكون على بصيرة فى طلبه اى المستتبع لطلب ما ينفع فيه او المراد بطلبه اعم من طلبه نفسه وطلب ما ينتفع به فيه فكان افتتاح الكتب السبعة به متحققا عند افتتاح المقدمات به بناء على ان المراد بافتتاحه به تقديمه عليه افاده سم ولا يخفى ان التعريف من المقدمات فيلزم ان يكون التعريف مقدما على نفسه على كلا الجوابين على ان الجواب الثانى لا يدفع الايراد أصلا إذ حاصل الايراد ان ما ذكره لا يقتضى افتتاح المقدمات بالتعريف لانه لا يحصل حينئذ افتتاح الاصول بالتعريف ثم ان مبنى الاعتراض تعلق اللام بالافتتاح ولك ان تجعلها متعلقة بالتعريف فلا يراد الاعتراض أصلا وأما قوله افتتحها فقد ذكره لبيان ان التعريف من المقدمات لا لان يبين له علة وإنما ذكر علة التعريف ليظهر كونه من المقدمات والمعنى افتتح المقدمات التعريف الذى هو التصور ليتصور اصول الفقه طالبه الخ (قوله ليكون على بصيرة الخ) علة لمحذوف تقديره

وحدة غير ما اعتبره القوم المعلل بما مر بان تعتبر المحمولات جهة وحدة فيكون محمولات كل نوع لرجوعها الى أمر واحد جهة وحدة له فلا كلام للشارح فيه فان كلامه مبنى على ما اعتبره القوم جهة وحدة وان أريد انه يتصور كل نوع كذلك مع اعتبار جهة الوحدة التى اعتبرها القوم فلا يمكن تصوره بخصوصه دون غيره فتدبر (قول الشارح لم يأمن) ان كان معناه جزم بالفوات بناء على التعذر كان ذلك التصور واجبا أو عدم الجزم بعدم الفوات كان ذلك التصور أولى لانه أعون على المطلوب (قول المصنف أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية) اعلم أن اصول الفقه أصله مركب اضافى فلكل من جزئيه معنى فالاصل فى اللغة ما ينبنى عليه الشيء فقيل ثم نقل فى العرف لمعان من الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد فى أصول الفقه الذى هو التركيب الاضافى الدليل وقال صاحب التلويح النقل خلاف الاصل ولا ضرورة للعدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدار يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة إلى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم أن الابتناء ههنا عقلى

فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه إلا دليله اه وهو معنى قول العضد إذا أضيف الى العلم فالمراد دليله ثم ان هذا المركب الاضافى نقل من هذا المعنى اللغوى أعنى دلائل الفقه الى المعنى العلمى بان جعل علما للقواعد التى هى طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه واليه وهو ان هذه أيضا دلائل إذ الحكم الفقهى وقع متعلق محمولها فان قولنا الامر للوجوب معناه كما قال السعد يفيد الوجوب فالحكم أعنى الوجوب الجزئى مدلول لها بالقوة فاذا ضم اليها الصغرى خرج من القوة الى الفعل كما قاله التفتازانى فى التوضيح فمعنى قول الشارح الآتى انه أقرب الى المدلول لغة انه أقرب لوجود المناسبة القوية لوجود الدلالة فى المنقول عنه والمنقول اليه بخلاف الحمل على المعرفة فان معنى كون التصديق بالقواعد دليلا انه يوصل بواسطة تعلقه بالقواعد الدالة على ما مر ومعنى قوله إذ الاصول لغة الادلة ان الاصول المضاف الى الفقه كما هو الموضوع لغة الادلة ولا ريب فيه على ما مر عن صاحبى التلويح والتوضيح من أنه لا نقل عن المعنى اللغوى وانه مع الاضافة لا يصدق على غير الادلة وإذا كان كذلك فكون المنقول اليه المسائل أقرب من كونه المعرفة إذ المسائل بعض الدليل لغة ثم ان كلام المصنف على حذف مضاف أى مسائل دلائله الاجمالية كما يشير اليه الشارح بقوله الآتى ان الدلائل التفصيلية جزئيات الاجمالية وإذ لو كانت المسائل هى الاجمالية لم يصح كون التفصيلية جزئيات لها إلا مع تكلف انها جزئيات موضوعها وقرينة هذا المضاف قوله فيما تقدم الآتى بالقواعد القواطع من فنى الاصول مع جعل من بيانا ولا يعارضه قوله فيما يأتى فى الترجيح إذ الأصول لغة الادلة لما عرفت من معناه فيما مر ثم اعلم ان المحكوم عليه فى المحصورات كما حققه المحقق الدوانى والسيد الزاهد فى حواشيه هو

لم يأمن فوات ما يرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أى الفن

وإنما احتيج الخ وعبر بصيغة التفعل للاشارة الى التكلف فى الطلب كما هو الواقع لانها تحصل شيئا فشيئا وهنا أمران الاول انه ان أراد بصيرة ما فهى لا تتوقف على التصور بالتعريف بل التصور بوجه ما أو كمال البصيرة فلا يكفى فيها مجرد التعريف بل لا بد فى كمالها من التصديق بموضوعية الموضوع وفائدة العلم ويزداد ذلك ببقية الامور العشرة المشهورة بالمبادى وان لم يكن منها حقيقة كما حققناه فى بعض حواشينا المنطقية ويجاب بان المراد فرد معين من البصيرة وهو الحاصل بالتعريف أو المراد بصيرة ذات كمال بصيرة ما ولا بصيرة بالغة فى الكمال الثانى ان ضبط المسائل بدون التعريف ممكن بان تعد للطالب واحدة واحدة وقد أجاب الشارح عنه بوصف المسائل بالكثرة فان كثرتها تمنع ضبطها بنحو هذا الطريق وتحوج الى التصور بالتعريف لا يقال الكثرة لا تنافى الامكان بل ولا تقتضى المشقة كليا فان الكثرة متحققة فى نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والالف والوقوف على هذه المقادير بنحو العد ممكن بل سهل فى بعضها أو كلها لانا نقول المراد الكثرة الظاهرة جدا بقرينة المقام هذا خلاصة ما قالوه وهو ذهول عن قول الشارح يتضبطها فان ذلك لا يكون إلا بالتعريف لانه محصل لجهة الوحدة التى بها صارت مسائل العلم المتكثرة شيئا واحدا وبالاحاطة بجهة الوحدة يحصل العلم الاجمالى بتلك المسائل بالقوة كما أوضح ذلك السيد فى حاشية شرح الشمسية وأما سرد المسائل معدودة فلا يحصل جهة الوحدة فلا يفيد ضبطا بل تحصيلا لبعض المسائل بالفعل وأما ضبط المسائل فحصول لها على طريق الاجمال والشارح لم يعبر بالحصول حتى يتوجه هذا الاعتراض وأما قول سم بقى هنا بحث وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة فى تطلبه إلا ان يجاب بان ذلك فى معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فهو عجيب من مثله كيف يتأتى تصور كل نوع من المسائل بتعريف يخصه فان ذلك يقضى بتعدد جهة وحدة العلم وعلى تقدير تسليمه فليس تعريف الانواع تعريفا للامر الكلى المشترك بينها ولا فى معناه فان قلت كل نوع من تلك الانواع مجموع تصديقات فكيف يتعلق بها التصور الذى هو

الطبيعة من حيث أنها تصلح للانطباق على الجزئيات فلاجرم يتعدى الحكم إلى الأشخاص فالحكم عليها بالعرض كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة الأمر الحاصل في النفس وهو الطبيعة دون الأفراد إلا أنه من حيث التخصيص والانطباق على الجزئيات وأما المحكوم عليه في الطبيعية فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية ولذا لا يصدق عليها إلا ما لا يتعدى إلى الافراد كالنوعية ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها فاندفع ما قيل أن المبحوث عنه في مسائل الأصول للدلائل التفصيلية لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد فانه مبني على رأي مرجوح حكاه عبد الحكيم في حواشي القطب واشار له الدواني ايضا فتدبر (قول الشارح المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على ان اصول الفقه علم للفن كما عبر به العضد لا إسم جنس كما مال اليه والد المصنف معللا بأنه لو كان علما لما دخلته لام التعريف فانه مردود بأنها إنما دخلت لفظ اصول وليس بعلم إنما العلم المركب الاضافي (قوله مركب إضافي لقب الخ) معنى كونه لقبا هو إفادته المدح المقصود به وإلا فهو مركب إضافي كما قال (قوله إسما علما جنسيا) أي لا لقبا وليس المراد أنه إسم جنس وإلا نافى قوله علما بل المراد أنه علم جنس (قول الشارح المشعر بمدحه) بيان لكونه لقبا وإنما قال المشعر لان العلم من حيث هو لا دلالة له إلا على الذات إلا انه لوحظ الأشعار لحا للأصل وتحقيق المقام على ما قاله المحقق عبد الحكيم في حواشي القطب أن العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بامر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إبنا له ووضع له إسما ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال بناء على أن ذلك التعدد طارىء بعد الوضع كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية ويؤيده ما نقله الدواني عن الشيخ الرئيس أن موضوع الطبيعية لما أخذ من حيث انه شيء واحد بالوحدة الذهنية كانت شخصية او بناء على العرف وإن اعتبر ذلك كانت اعلاما جنسية وبهذا يجمع بين الكلامين للسيد في حاشيتي العضد والشمسية وبهذا يندفع ما يقال ان مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما بتزايد الافكار فكيف يمكن الوضع لها لأن وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في الاستحضار تلك الملاحظة الاجمالية

ان

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه إذ الأصل ما يبتنى عليه غيره

مفاد التعريف * قلت التصورات لا حجر فيها فيتعلق بكل شيء كما صرحوا بذلك حتى جوزوا تصور التصور وتصور التصديق بل يجوز تصور عدم التصور فمعنى تصور ذلك النوع من المسائل انه إن كان ذلك التصور حضوريا فمعنى تصورها الالتفات اليها واستحضارها وإن كان حصوليا فهذه المسائل باعتبار وجودها الاصلي في الذهن تصديقات وباعتبار الوجود الظلي تصورات مع الاتحاد بالذات واختلاف الأحكام باختلاف الوجودين تأمله فانه دقيق (قوله المسمى بهذا اللقب) فيه تنبيه على ان اصول الفقه علم للفن لا إسم جنس كما مال اليه والد المصنف معللا بانه لو كان علما لما دخلته لام التعريف الجنسية فانه مردود بأن مدخول اللام لفظة أصول بدون إضافة وليست العلم إنما العلم المركب الاضافي ولا تدخله اللام (قوله المشعر بمدحه) بيان لكونه لقبا إذ اللقب علم يشعر بمدح أو ذم وإنما قال المشعر لأن العلم من حيث لا دلالة له إلا على الذات لكن لما كان في الأصل مركبا إضافيا نقل وجعل علما صار ما حوظ فيه هذا الاشعار وتحقيق المقام ان العلم المدون عبارة عن مجموع المسائل فهذه المسائل حصلت في ذهن الواضع بأمر كلي مشترك بينها كالموضوع والغاية مثلا ويجعل ذلك الأمر المشترك آلة للوضع والموضوع له جميع المسائل المشتركة في جهة الوحدة المستخرجة وغير المستخرجة وحينئذ لا يكون العلم الذي تتزايد مسائله متحققا بجميع اجزائه في وقت ما والعالم به إنما سمي عالما باعتبار الملكة لا باعتبار التصديقات بالمسائل وليس هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص لعدم التعدد في الموضوع له بل الوضع والموضوع له شخصيان ضرورة كون اللفظ والمعنى شخصيا إلا أن آلة الوضع مفهوم كلي تندرج فيه الاجزاء المستخرجة وغير المستخرجة كما إذا قدر الرجل إبنا له ووضع له إسما ثم إن لم يعتبر تعدد المسائل والتصديقات باعتبار تعدد المحال نظر العرف كانت أسماء العلوم أعلاما شخصية وان اعتبر ذلك كانت أعلاما جنسية فلذلك جعل السيد في حاشيته على الشرح العضدي للمختصر اصول الفقه علم جنس مع انه يؤخذ من حاشيته على شرح الشمسية ان اسماء العلوم أعلام شخصية ولا تنافي بين الكلامين بملاحظة الاعتبارين وبهذا التحقيق يندفع ما يقال أن مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما بتزايد الافكار فكيف يتحصل وضع الاسم لها لان وضع الاسم لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن ويكفي في استحضار تلك المسائل الملاحظة الاجمالية كما قلنا

وإن كان بعض تلك المسائل مستخرجا بالفعل وبعضها حاصل بالقوة تدبر (قوله دلائل الفقه) قال المصنف فى منع الموانع وانما لم اقل أصول الفقه دلائله لئلا يتوهم عود الضمير الى الاصول ولأن التعريف يجتنب فيه الاضمار ما أمكن ولتغاير الفقهين لان الاول أحد جزأى لقب مركب من متضايفين والثانى العلم المعروف اه واعلم ان اسماء العلوم المخصوصة كالمنطق تطلق تارة على المعلومات المخصوصة فيقال مثلا فلان يعلم النحوى أى يعلم تلك المعلومات المعينة وأخرى على العلم بالمعلومات وهو ظاهر فعلى الاول حقيقة كل علم مسائله وعلى الثانى حقيقته التصديقات بمسائله وأما جعلهم اجزاء العلوم ثلاثة الموضوع والمبادى والمسائل فتساهل ويطلق لفظ العلم ايضا على الملكة وان موضوع هذا الفن هو الأدلة الاجمالية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه يبحث فيه عن أغراضها الذاتية وموضوع العلم ماهو يبحث فى ذلك العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به فى حياته صلى الله عليه وسلم أو على انواع أعراضه الذاتية كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقى إذا علمت هذا تعلم ان المصنف فسر العلم بالمعنى الاول بقوله اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية بالمعنى الثانى بقوله وقيل معرفتها وأما قوله والاصولى العارف بها فصالح لان يحمل على المعنى الثالث بل هو أولى بالحمل عليه إلا أن المصنف حمله على المعنى الثانى كما هو ظاهر سياق كلامه وستسمع ما فيه وقدم الاول لرجحانه عنده كما سينقله عنه الشارح لكنه معترض لان الادلة الشرعية موضوع العلم فلا تصلح أن تكون تعريفا له بمعنى المسائل فانه تعريف بالمباين وأجابوا عنه اما بتقدير مضاف أى مسائل دلائل الفقه اى المسائل المبحوث فيها عن أحوال تلك الدلائل كقولنا الأمر للوجوب مثلا او ان يراد بالدلائل نفس تلك المسائل ويضعف الجواب الاول ان حذف المضاف فى التعريفات بعيد سيما مع معارضة ما رجح به التعريف الاول بقوله فيما بعد إذ الاصول لغة الادلة فهذا القول يبعد احتمال تقدير المضاف الثانى ان التعريفات تحمل على المعانى المتبادرة منها والمبادر من الدلائل الاجمالية عندهم هى الكتاب والسنة الخ لا مسائل الاصول على انها ليست دلائل اجمالية وانما هى كبريات الدلائل التفصيلية مثل أن تقول الصلاة واجبة لقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه أمر والامر للوجوب فارادة مسائل الاصول من الادلة الاجمالية بعيد جدا قلما يستعمله احد وأيضا سيجىء ان التفصيلية جزئيات للاجمالية ولا يستقيم ذلك إذا حملت الاجمالية على قواعد الأصول وانما يستقيم إذا حمل على مطلق الامر ونحوه وكيف تتحمل هذه التعريفات امثال هذه التكلفات البعيدة ولو سلم ان ما ذكروه هو المراد فهو من المراد الذى لا يدفع الايراد فلذلك قال ابو الحسن السندى ان الشارح لا يرد عليه شىء فان بيانه موافق لظاهر كلام المصنف واما كلام المصنف فالظاهر انه مبنى على اشتباه مسائل الاصول بموضوعاتها وقال شيخ الاسلام ان المصنف ذكر التعريفين باختصار مخل ه وهنا بحث وهو انه قد تلخص ان المسمى باصول الفقه اما المسائل او التصديق بها والمسألة يجب ان تكون كلية فيجب ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول افراد الموضوع كما هو شأن الحكم فى المحصورات ضرورة ان القضية الطبيعية لا تعد من المسائل فيلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الأفراد التى هى الأدلة التفصيلية مثلا قولنا الأمر للوجوب مسئلة من مسائل الفن والمحكوم عليه فيها اقيموا الصلاة آتوا الزكاة الخ فالبحث عن هذه الجزئيات التى هى ادلة تفصيلية فكيف يصح جعلهم أصول الفقه المسائل الباحثة عن احوال ادلة الفقه الاجمالية أو

فتدبر (قوله أراد بالدلائل القواعد) ينافيه جعل التفصيلية جزئيات الاجمالية وقول الشارح اى غير المعينة كمطلق الامر فانه لا معنى لعدم تعين قولنا الأمر للوجوب مع أن الدليل عندهم لا يطلق إلا على الكتاب والسنة الخ ماعداه الشارح عند قوله وسبعة كتب

أى غير المعينة كمطلق الامر والنهى وفعل النبى والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بانه للوجوب حقيقة والثانى بانه للحرمة كذلك والباقى بانها حجج وغير ذلك مما يأتى مع ما يتعلق به فى الكتب الخمسة تخرج الدلائل التفصيلية نحو اقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر فى امتناع بيع بعضه ببعض الامثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك فى بقائها فليست اصول الفقه وانما يذكر بعضها فى كتبه للتمثيل (وقيل) اصول الفقه (ومعرفتها)

معرفتها وكيف يصح قول الشارح الآتى الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من ادلته الاجمالية دون التفصيلية والجواب ان المراد بالتقييد بالاجمالية مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجه كلى بان لا يقع التفصيل عنوان المباحث أو أن يقال أن التغاير بين الاجمالية والتفصيلية بالاعتبار لا بالذات إذ هما شىء واحد له جهتان فاقيموا الصلاة مثلا له جهة اجمال هى كونه امرا وجهة تفصيل هى كون متعلقه خاصا هى اقامة الصلاة فالبحث عنها فى هذا الفن باعتبار الجهة الأولى وفى الفقه باعتبار الجهة التالية (قوله اى غير المعينة) تفسير باللازم لان الاجمال عدم الايضاح ويلزمه عدم التعيين اى التفصيل وليس المراد بعدم تعينها انها مبهمة فى اشياء متعددة بل معناه انها ليست معينة لمسائل جزئية فالمعينة هى التى عين كل دليل منها لمسألة جزئية بأن يدل عليها بخصوصها وعدل عن ان يقول غير التفصيلية لانه تفسير بالمساوى فى الجلاء والخفاء (قوله كمطلق الأمر) على حذف مضاف أى كقاعدة مطلق الأمر المبحوث عنها فيه بانه للوجوب اى القاعدة المحكوم فيها على مطلق الأمر بانه للوجوب والقرينة على حذف المضاف قول المصنف سابقا الآتى من فن الأصول بالقواعد القاطع مع قول الشارح فيه انمن للبيان فاندفع الاعتراض بان مطلق الأمر مثلا من موضوع اصول الفقه المبحوث فيه عن احواله والمراد بمطلق الأمر ما خلا عن خصوص المتعلق ولا يذهب عليك أن هذا التأويل من ناحية ما أسلفناه فى الكلام على التعريف ومترتب عليه فلا بد منه حتى يلتئم مع ما سبق على ما فيه بما قد سمعته فتذكر (قوله المبحوث عن اولها) وهو مطلق الامر اى المثبت له الوجوب بجعله موضوعا له فنقول الامر للوجوب (قوله والباقى) وهو فعل النبى صلى الله عليه وسلم وما عطف عليه اى المثبت لكل واحد من المذكورات الحجية على قياس ما سمعت فى الأمر (قوله وغير ذلك) عطف على الامر والاشارة راجعة الى المذكور من الامر وما معه واراد بالغير نحو المطلق والمقيد والظاهر والمؤول والعام والخاص الخ وقوله مع ما يتعلق به اى بذلك الغير واراد بما يتعلق به نحو قولنا المطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص ونحو ذلك (قوله تخرج الدلائل التفصيلية) اى القضايا المحكوم فيها على الدلائل التفصيلية نحو قضية اقيموا الصلاة اعنى اقيموا الصلاة للوجوب حقيقة ليناسب ما اسلفناه فى قوله من دلائل الفقه الاجمالية (قوله فليست) اى الدلائل التفصيلية أصول الفقه وكان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه ليكون نصا فى نفى كونها بعضا منه الذى هو المتوهم (قوله وقيل معرفتها) لم يرد بصيغة التمريض كتصويب الأول الواقع فى منع الموانع رد هذا القول بل بيان أولويته لان اطلاق العلم على القواعد أشيع فى العلوم المدونة وقال بعض من حشى الحواشى الشريفية على الشرح العضدى ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل وأما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما ينبنى عليه اصالة فاندفع بما قلنا أن أسماء العلوم تطلق

هذا غاية ما يفيد أن الدليل مطلق الامر المقيد بكونه مبحوثا عنه وليس هذا قاعدة فلا يسقط به اعتراض البعض انما يسقطه ان هذا مثال لمطلق الامر الذى هو مثال للدلائل الاجمالية لا مثال للقواعد (قوله عطف على الامر) ويجوز عطفه على مدخول الباآت المذكورة بان يقدر العطف على مجرور احدى الباآت ويجعل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقى وحينئذ لا يرد اشكال الاستغناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه فى حيز الكاف غير أنه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالاجنبى وهو ممتنع إلا أن يمنع محض اجنبيته او يعطف على المجرور الأخير ويجوز أن يعطف على اخبار ان (قول الشارح مما يأتى) أتى به لئلا يتوهم ترك المصنف إياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه فى حيز كاف التمثيل بيان عدم الانحصار فى الخارج فى المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذهنية (قوله على انه لم يتبين بعد) كيف هذا مع تعدد أحكام الامر وما معه كالامر بالشىء نهى عن الضد وغيره مما يأتى (قوله مع أنه المراد) كما يفيده قول الشارح فليست أصول الفقه إذ لو لم تكن قضايا فهى ليست داخلة أصلا على

(قوله وادراك وقوع ثبوت الخ) أى ادراك النسبة الثبوتية واقعة فى نفس الامر أو ليست واقعة وإنما زاد الوقوع لان التصديق إنما يتعلق بالنسبة باعتبار وقوعها وعدمه هذا واعلم أن الذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة أن التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى أن عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الواقع بل يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هى فيها كما يشهد به الوجدان كذا حققه السيد الزاهد فى حاشية رسالة العلم وبه يظهر انه لا حاجة الى تعليق التصديق بالنسبة بل لا يصح إلا تبعا كما عرفت وهذا هو الظاهر وان كان فى عبد الحكيم على الخيالى أن التعليق الذاتى بالنسبة والتبعى بالطرفين

وقول السيد الزاهد لا الاذعان بوقوع

أى معرفة دلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول اللغوى إذ الاصول لغة الادلة كما فى تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالأحكام لا نفسها إذ الفقه لغة الفهم

على المسائل وعلى العلم المتعلق بها وكل منهما هنا صحيح (قوله أى معرفة دلائل الفقه الاجمالية) أى معرفة احوالها وكذا يقدر فى نظيره بعد قال شيخ الاسلام ومعلوم انه ليس المراد معرفة ذات الاحوال فانه علم تصورى بل تلك الاحوال من حيث ثبوتها للادلة الاجمالية فهو تصديق بثبوت تلك الاحوال التى تقع محمولات للادلة الاجمالية كقولنا الامر للوجوب مثلا فآل المعنى الى ان علم الاصول علم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه وهذا منه مبنى على ما قرروا به كلام المصنف سابقا من ان المراد بالادلة الاجمالية القواعد فينتظم الكلام على وتيرة واحدة فى التاويل على ما فيه بما قدسمعته قال التفتازانى ولا يدخل فيه اى فى اصول الفقه علم الخلاف لانا نمنع ان قواعده يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره سواء فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا أو معترض يهدم وضعا إلا ان الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه واصول الفقه وان كانت اصلا للفقه لاحتياجه اليه فرع لاصول الدين لاحتياج كون الادلة حجة لمعرفة الصانع وصفاته (قوله اقرب الى المدلول اللغوى) التعبير بافعل التفضيل يقتضى ان للمعرفة قربا الى المدلول اللغوى وهو كذلك لانها ليست اجنبية منه بالكلية بل لها قرب اليه لتعلقها به (قوله إذ الاصول لغة الخ) اعترض بان الاصل ما ينبنى عليه غيره فهو أمر عام كلى يشمل الدليل وغيره فالدليل فرد من أفراده فكيف يتم الحصر واجيب بان الحصر اضافى اى بالنسبة الى المعرفة اى ان الاصول الادلة لا المعرفة واورد ايضا انه إذا كانت الاصول لغة الادلة فلا معنى لقرب الاول الى المدلول لغة لانه عينه حينئذ والشىء لا يقرب من نفسه واجيب بان الادلة التى هى المعنى اللغوى اعم من ادلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى لانها تشملها وغيرها كادلة الفقه التفصيلية وعلى هذا فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية اقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على معرفتها لان فرد الشىء اقرب اليه من معرفته ولا يخفى ان الجواب

النسبة أى بانها واقعة فمن قال ان التصديق يتعلق أولا بالنسبة يقول انه يتعلق بان ثبوت القيام لزيد واقع لا بنفس الثبوت إذ لا يتعلق به التصديق ومعلوم أن هذه قضية أخرى يحصل معناها بعد متعلق التصديق بان زيدا قائم وبه يتم ظهور ما قاله السيد فليتأمل (قوله ان مسمى كل علم الخ) الاولى اسم كل علم (قوله يطلق الخ) ويطلق أيضا على ملكة الاستحصال اعنى التهيأ القريب لجميع المسائل بسبب حصول المآخذ والشرائط قاله السعد فى التوضيح وشرح المقاصد كما فى قولهم الفقه العلم بالاحكام الخ

وفيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة إنما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به فى المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء كما فى عبد الحكيم على المواقف وعلى هذا يفسر فى تعريف الفقه بملكة الاستحضار وعلى مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وأما حده الحقيقى فهو تصور التصديقات بالمسائل إذ تلك التصديقات هى ذاته وهويته فتصور مفهوم العلم وحقيقته هو حده الاسمى وتصور ذاته وهويته هو حده الحقيقى إذ المفهوم الاجمالى عارض بالقياس الى حقيقته قاله السعد والسيد فى حواشى العضد (قوله وعلى الملكة الحاصلة من ادراكها) أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة (قوله غير مسلم) لا وجه له بل هو فى غاية المتانة قال بعض الحواشى الشريفية العضدية ابتناء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لانه الموصل وأما العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما ينبنى عليه أصالة وقد عرفت سابقا معنى كونها موصلة ودليلا وهو ان الحكم التفصيلى مدلول لها بالقوة ويخرج الى الفعل بان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ولا شك ان بالمناسبة المرعية فى النقل حينئذ أتم ولقد أنصف المصنف حيث عبر فى اختيار الاول فى منع الموانع بالصواب فانه الصواب فى نظر البليغ

(والاصولى)أى المرء المنسوب الى الاصول أى المتلبس به (العارف بها) أى بدلائل الفقه الاجمالية (وبطرق استفادتها) يعنى المرجحات المذكور معظمها فى الكتاب السادس

المذكور انما يتم لو بقيت الدلائل مستعملة فى معناها الاصلى وقد تقدم انها مستعملة فى المسائل الباحثة عن احوال الدلائل الذى هو احد الاحتمالين وقد يقال ان تلك المسائل مما يستدل به على مسائل الفقه بجعلها كبرى لصغرى هى دليل تفصيلى نحو أقيموا الصلاة أمر والأمر للوجوب حقيقة ثانيهما تقدير المضاف وعليهما فلا ايراد وقد علمت ما فى ذلك سابقا (قوله والاصولى العارف الخ) لما اعتبر فى الاصولى ما لم يعتبره فى الاصول وهو طرق الاستفادة وحال المستفيد نبه عليه بتعريف الاصولى بعد تعريف الاصول فاندفع ما ذكره الكورانى من أن تعريف الاصول يغنى عن تعريف الاصولى ذلك لو لم يكن فى الاصولى زيادة اعتبار على ما هو معتبر فى الاصول وأما إذا كان فلا إلا أنه يرد شىء آخر وهو انه صح للمصنف ان يعتبر فى مفهوم الاصولى الذى هو المنسوب للاصول ما ليس من الاصول ويجاب عنه بأنه لما توقف عند معرفة الاصولى على معرفته زاده وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح ه فان قلت هلا فسر المصنف الاصولى بمن قامت به الملكة لما قال الكستلى فى حواشى شرح العقائد النسفية ان العالم بكل صناعة فى الحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلاث مراتب الاولى تهيؤه له تهيؤا تاما بان تحصل عنده مباديه باسرها مع ما يتوقف على استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عنده بالملكة الثانية استحصاله اياها بالفعل بان ينظر فى مباديه ويحصل منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل فاسامى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها ولكن الحاصل للانسان الباقى معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه متكلم غير هذا اه وايضا لو فسر الاصولى هنا بما ذكرنا كان جامعا لمعانى اطلاقات العلم الثلاثة ولا يرد الاعتراض الذى اورده الكورانى قلت لا يساعده ذلك على ما سلكه فى تعريف الاصولى وقصده وظهر لك مما نقلناه عن الكستلى ان ما قاله سم نقلا عن الصفوى ان العلم يطلق على التهيؤ ايضا بعد نقله عن الشريف انه يطلق على الملكة وجعله معنى مستقلا ليس بشىء لانه لا يخرج مراتب الملكة فتدبر (قوله اى المرء المنسوب) فيه اشارة الى أن الاصولى فى كلام المصنف صفة لمحذوف (قوله أى المتلبس) بيان لجهة النسبة ولم يفسره بالعارف بالاصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها ولان المتلبس مفهومه اعم من العارف إذ الملابسة المخالطة وهى اعم من ان يقوم ذلك الشىء بالمتلبس او يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشىء فاندفع ما يقال ان هذا التعبير انما يظهر على التعريف الثانى للاصول إذ التلبس هو الاتصاف بالعلم دون الادلة من البارد وقول بعض الحواشى التلبس بالقواعد مجازى لا حقيقى فالجواب ليس بالقوى اه إذ العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتبارى أو غيره قولان مشهوران فعلى الأول الامر ظاهر وعلى الثانى فلان المعلوم لما لم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالآخر حقيقة وهب أن ذلك مجاز فأى حجر فى استعمال المجاز (قوله يعنى المرجحات) اى لبعض الادلة على بعض عند التعارض واتى بالعناية هنا وفيما بعد لان المتبادر من طرق استفادة الادلة الاجمالية ما يتوسل اليها من المرجحات وغيرها والمتبادر من طرق المستفيد ما يوصله الى مطلوبه من صفات المجتهد وغيرها فتخصيص الاولى بالمرجحات والثانية بصفات المجتهد خفى لان العام لا يدل على خاص بخصوصه ولهذا أتى بالعناية فى الموضعين وانه لما استعمل ما ذكر فى الموضعين فى معنى مجازى عبر بالعناية إذ الطرق حقيقة المسائل الحسية وقال سم نقلا عن بعض شيوخه

(قوله أشار الخ) فهو بيان لجهة النسبة والملابسة المخالطة أعم من أن يقوم الشىء بالمتلبس او يقوم به ما يتعلق بذلك الشىء كالمعرفة (قوله لا من حيث انه متهيىء) هلا صح كالفقيه وما وجه الفرق الا ان يفرق بالنسبة (قوله قلت الخ فيه ان العلم اما نفس المعلوم والتغاير اعتبارى وحينئذ فالامر ظاهر او غيره فالمعلوم لما لم ينفك عن العلم كان التلبس باحدهما تلبسا بالاخر حقيقة وهب انه مجازى فاى حجر فيه مع شيوعه (قوله وبالمرجحات) فيه ان هذا ليس معتبرا فى وجه التسمية انما المعتبر هو معرفة الدلائل الاجمالية فقط المتوقفة على ذلك كما سيأتى عن المصنف اللهم إلا أن يكون هذا على رأى غير المصنف فالصواب حينئذ ان يذكر فيما سيأتى (قول الشارح أى بدلائل الفقه اى مسائل دلائل الفقه) المثبتة للحكم بطريق الاجتهاد (قول المصنف وبطرق استفادتها) أى

(و) بطرق (مستفيدها) يعني

لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طرقا لاستفادة الادلة الاجمالية فان المرجحات إنما تتعلق بالادلة التفصيلية من حيث تفصيلها وإنما طرق الاستفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بالعناية لخفاء هذا المعنى من اللفظ ولما كان طرق الشيء ما يوصل اليه وليست صفات المجتهد طرقا للمستفيد عبر بيعني أيضا لخفاء المراد من اللفظ اه لكن قوله ان طرق الاستفادة الاجمالية النقل فيه نظر اه ولعل وجه النظر بالقياس الى القياس فقط وأما الكتاب والسنة والاجماع فلا يرتاب في أن طريقها النقل لانها لا تصل للاصولي الا بالنقل عن الغير على أن القياس أيضا منقول وان كان القائس هو المجتهد اذ ليس المراد بالاصولي هنا المجتهد بل العارف بفن الاصول تأمل (قوله وبطرق مستفيدها) جعل الكمال ومستفيدها عطفا على الظرف أي وبمستفيدها وزعم أن صنيع الشارح تكلف أوقعه فيه ترك إعادة الجار وهو الباء إذ كان الاوضح أن يقال وبمستفيدها وكان المصنف استثقل تكرار الجار مرة ثانية فتركه اكتفاء بوضوح المعنى اه ورده سم بأنه إن أراد ما زعمه من التكلف في تقرير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية ما فيه العطف على المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقا فهذا ممنوع إذ لا معنى لطرق الشيء إلا الأمور الموصلة اليه فان الاضافة في قولنا طريق كذا اما إلى المفعول أي الموصل اليه فالمراد بالطريق الموصل اليه وتارة إلى الفاعل أي الموصل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به إلى المطلوب والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول وصفات المجتهد طريق له بالمعنى الثاني لانه يصل بها إلى المطلوب من استنباط الاحكام ولا تكلف في هذا المعنى غاية الامر أن فيه غرابة ودقة يتوهم منها التكلف فيه وأما ما اختاره من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير والعارف بمستفيدها والمتبادر منه حينئذ معرفة ذات المستفيد وهو المجتهد ولا معنى له أو معرفته من حيث استفادته الاحكام من الادلة وهو غير مراد ولا مستلزم للمراد فان أراد معرفته من حيث الصفات التي يتوقف تأمله للاستفادة على التلبس بها فهذا هو المراد لكن العبارة قاصرة عن إفادته فالتكلف في صنيعه لا في صنيع الشارح اه ويرد عليه أمران الاول أن الاولى ان يقول الطريق قد تضاف إلى السالك الواصل بالسلوك فيها إلى المقصود وقد تضاف إلى الغاية المقصود بالسلوك فيه الوصول اليها وأما الفاعل والمفعول فيفهم أنهما فاعل الطريق أو مفعوله كما يقال إضافة المصدر إلى الفاعل وإلى المفعول كما لا يخفى ثم فيما ذكره إيهام ان الطريق مختلفة معنى وليس كذلك الثاني ان إرادة الطرق من صفات المجتهد معنى خفي كما اعترف به ومع ذلك هو تعبير غير متعارف في التخاطب فينبغي الاحتراز عنه لا سيما في مقام شرح ألفاظ التعريف فلا يصلح جوابا لدفع

الطرق التي استفاد المجتهد بها القواعد الكلية وهي المرجحات إذ الامر قد لا يثبت موجبه لوجود معارض فلا يفيد الوجوب فلا يكون كل أمر للوجوب فلا يثبت بها الحكم والاصولي هو العارف بها من حيث إثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد كما سيتضح لك (قوله لان المتبادر الخ) خصوصا والمرجحات في الواقع إنما هي طرق للادلة التفصيلية من حيث تفصيلها (قوله انها الكتاب والسنة) فيه نظر بالنظر للقياس فانه من الادلة الاجمالية وليس طريق استفادته الكتاب والسنة كذا قيل وفيه أن الذي من الادلة الاجمالية القياس حجة وطريقه الكتاب فاعتبروا يا أولي الابصار والاجماع حجة طريقه السنة على أن الكتاب (٤٩) والسنة طريق لاستفادته أيضا إما بالنص على العلة أو بالاستنباط من المنصوص على حكمه فان كان القياس على المجمع عليه فلابد للاجماع من مستند منهما وقيل أتى بالعناية لان طرق استفادة الاجمالية هي النقل ونظر فيه بانه لا يظهر بالنسبة للقياس أيضا إذ ليس طريقه بالنسبة للمستفيد وهو المجتهد النقل وقد عرفت ان كونه حجة طريقه النقل أيضا كما مر فتدبر ولا تلتفت لما قاله بعضهم هنا من أن القياس منقول للاصولي إذ ليس هو المستفيد (قوله لم يصح في الثاني) لعله للزوم التكرار تأمل (قول المصنف وبطرق مستفيدها) لان الاصولي يبحث عنها من حيث إثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد لا مطلقا فلابد ان يعرف صفات المجتهد حتى يعرف ما يبحث عنه (قوله تعيين) الاولى تعين بياء واحدة الخ (قوله بجعل الدليل التفصيلي مقدمة) أي جعله ذلك بضم شيء اليه وهو المحمول والا فالدليل التفصيلي موضوعها (قوله هذه الثلاثة) لتوقف الفقه عليها (قوله أعني قواعده الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد) قال الشهاب عميرة في جعل المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان اصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى الاصول وهو كلام حق لا شبهة فيه حاصله ما نقلناه فيما مر عن السيد من ان تلك المباحث تصور لا تصديق فلا تعد من العلوم وما أجاب به سم من أن هذا

مبنى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك بل المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها ففيه أنه لو سلم أنه يأتى ما بحث فيه عن أحوالها فليس البحث فيه عن أحوال الادلة على أنه ممنوع كما عرفت (قوله وان المرجحات وصفات المجتهد) أى بما ذكره غيره فى تعريف الاصول (قوله المجتهد) قيد به لانه الذى يستفيد من الأدلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه يستفيد من المجتهد (قوله ورد لما ادعاه الخ) ادعى المصنف فى هذا المقام ستة أمور (الاول) أن المرجحات وصفات المجتهد ليست من مسمى الأصول كما أشار اليه هنا باسقاطهما من تعريفى الاصول وصرح به فى بعض كتبه لا فى منع الموانع منها كما قيل فانه سبر فلم يوجد ذلك فيه (الثانى) أن معرفة الاصول التى هى الادلة الاجمالية كما قال تتوقف على معرفة صفات المجتهد كما صرح به فى منع الموانع من حيث قال وانما تذكر فى كتبه الخ (الثالث) ان المرجحات وصفات المجتهد يستفاد منها الادلة الاجمالية كما أشار اليه بقوله وطرق استفادتها ومستفيدها حيث أضاف الاستفادة والمستفيد الى ضمير الادلة الاجمالية وصرح به فى منع الموانع حيث قال لانها طريق اليه (الرابع) ما يوهمه التشبيه فى قوله وذكرها حينئذ فى تعريف الاصولى الخ من ان اعتبار صفات المجتهد فى مسمى الاصولى من حيث حصولها له (الخامس) ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه كما صرح به فى منع الموانع حيث قال كذكرهم فى تعريف الفقيه (السادس) انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام كما صرح به فى منع الموانع حيث قال وما قالوا الفقيه الخ وقد ذكرها الشارح بقوله واسقطها المصنف الخ واشار إلى رد ثلاثة منها فى التمهيد فقوله الموضوع لبيان الخ اشارة لرد الاول وقوله اى بقيامها اشارة لرد الثانى وقوله من جملة ذكروه دلائله التفصيلية مع قوله لتلك الدلائل اشارة لرد الثالث وقد صرح برد الجميع عند تصديه الرد بقوله وانت خبير الخ فقوله لكونها من الاصول رد للاول وقوله على أن توقفها الخ رد للثانى وقوله طريق للدلائل التفصيلية رد للثالث وقوله والمعتبر الخ رد للرابع وقوله واما قولهم المتقدم رد للخامس وقوله على أن بعضهم قال الخ رد للسادس فظهر أن قوله وبالمرجحات تمهيد وان قوله واسقطها المصنف بيان لما ادعاه المصنف فى بعض كتبه وان قوله وأنت خبير الخ شروع فى الرد صريحا لكن سلك فى الرد طريق اللف والنشر المختلط (قوله أضاف المعرفة الى المرجحات) فالظاهر

صفات المجتهد المذكورة فى الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد وبالمرجحات

التكلف لانه دفع له بمثله تامل (قوله المجتهد) قيد به لانه الذى يستفيد من الادلة التفصيلية بخلاف المقلد فانه انما يستفيد من المجتهد بواسطة دليل اجمالى وهو أن هذا أفتاه به المفتى وكل ما أفتاه به المفتى فهو حكم الله فى حقه لا آية فاسألوا أهل الذكر وللاجماع على ذلك فجعله داخلا فى المستفيد سهو اه زكريا (قوله وبالمرجحات الخ) الجار والمجرور متعلق بتستفاد قدم عليه للحصر لان استفادة تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعى الذى يراد اثباته دون غيره من الادلة التفصيلية المتعارضة انما هى بمعرفة المرجح الذى قام بهذا الدليل دون غيره كان يدل على وجوب الوتر وآخر على سنيته وأحدهما نص والآخر ظاهر فالدليل هو الاول لترجحه بكونه نصا وهذا شروع من الشارح فى تمهيد اعتراض على المصنف ذكره فيما بعد بقوله وانت خبير وحاصله ان العلم بالاحكام الشرعية العلمية الذى هو الفقه حاصل من الادلة التفصيلية كما سيقول المصنف وحصوله منها يتوقف على أمور ثلاثة الادلة الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد أما الاول فلان الدليل التفصيلى انما يستدل به على الحكم الذى افاده بواسطة تركبه مع الدليل الاجمالى الذى هو كلى له بجعل الدليل التفصيلى مقدمة صغرى والاجمالى كبرى هكذا اقيموا الصلاة امر والامر للوجوب حقيقة ينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة وأما الثانى فلأن المرجحات يعلم بمعرفتها ما هو دليل الحكم دون غيره من الادلة التفصيلية عند تعارضها واما الثالث فلان المستفيد للاحكام من الادلة التفصيلية وهو المجتهد انما يكون اهلا لاستفادتها منها إذا قامت به صفات الاجتهاد فعلم أن ابتناء الفقه على هذه الثلاثة فهى اصوله فيكون الاصولى من يعرفها وان المرجحات وصفات المجتهد طريقان لاستفادة الادلة التفصيلية دون الاجمالية وان المجتهد هو من يعرف الدلائل المذكورة والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد ففرق بين الاصولى والمجتهد من حيث الصفات المذكورة فان المعتبر فى مسمى الاصولى معرفتها وفى مسمى المجتهد قيامها به لاستنباطه الاحكام بخلاف الاصولى فان قيل يقتضى ما ذكرته كون الدلائل التفصيلية أيضا من اصول الفقه لابتنائه عليها اجيب بان ذلك مسلم لكن لما كانت افرادها غير منحصرة لم يحسن جعلها جزأ من مسمى الاصول لانتشارها ففى الاجمالية غنى عنها لكونها كلياتها ويعلم من الكليات حكم الجزئيات هذا ما ذهب اليه الجمهور من الاصوليين وذهب المصنف إلى ان اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية فقط واما المرجحات وصفات المجتهد فليستا من مسمى الاصول بل طريق الاستفادة الدلائل الاجمالية التى هى أصول الفقه وأجاب عن ما أورد عليه من أن مقتضى ذلك عدم ذكرهما فى كتب أصول الفقه وعدم ذكرهما فى تعريف الاصول بان ذكرهما فى كتب أصول الفقه لتوقف معرفة أصول الفقه على معرفتهما وان جاز فى ذكرهما فى تعريف الاصولى فى ذكرهم فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه فذكرهو فى تعريف الاصولى ما يتوقف عليه الاصول اشارة للتوقف المذكور وانما لم يذكرهما فى تعريف الاصول المتوقف عليهما لئلا يظن انهما منه وتبعا للقوم فى عدم ذكرهم فى تعريف الفقه ما يتوقف عليه وان

أضاف الطرق إلى الاستفادة فاقتضى ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من معرفتها فبين المراد بقوله اى بمعرفتها ويجرى نظير ذلك فى قوله وصفات المجتهد (قول الشارح تستفاد دلائل الفقه الخ) وكذلك تستفاد دلائله الكلية من حيث كليتها قال السعد فى حاشية العضد لابد فى كلية القاعدة من العلم بالمرجحات وقد عرفت ان الاصولى هو مايعرف الاصول من حيث انه يثبت بها الحكم بالاجتهاد (قوله إذ يحتمل ان يراد الخ) لامعنى لدلائل الفقه لامايدل عليه فالاولى كما فى بعض النسخ إذ يحتمل مايدل على الفقه تفصيلا مايدل عليه اجمالا وكان الخ (قوله بعضا من جملته الخ) إذ المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة بل بعض الادلة التفصيلية (قوله متعلق بيدل) او تستفاد والضمير على الثانى لدلائل الفقه وعلى الاول لما والتانيث باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى كل فالمراد عند تعارضها مع غيرها لأن دلائل الفقه التى هى ماتدل عليه عند التعارض إنما هى الادلة التى ترجحت على ماعارضها فلا يصح نسبة التعارض اليها فقط ولا يرجع لقوله دلائله التفصيلية لانه يلزم حينئذ تعارض جميع دلائله التفصيلية وليس كذلك (قول الشارح أى بقيامها بالمرء الخ) وبمعرفتها للاصولى يكون عارفا باصول مجتهد (قول الشارح لاستفادتها) أى استفادة تعيين لاتحصيل (قوله يصح ان يستفيد) يريد انه مستفيد بالقوة (قول الشارح ولتوقف الخ) علة لعلة قوله ذكروها فكانه قال وذكروها لكونها من مسمى الاصول لتوقف الخ وإنما آثر علة العلة دفعا لشبه المصادرة لان مراده به الرد على المصنف فى قوله إنما ذكروها التوقف معرفته على معرفتها الالكونها من مسمى الاصول فلو قال لم يذكروها لتوقف معرفته على معرفتها بل لكونها من مسمى الاصول كان فيه شبه مصادرة فلذلك أتى بعلة العلة المفيدة لنفس العلة التى هى المقصد تدبر (قول الشارح التى هى الفقه) فالاستفادة هى العلم والمراد التهيئة لها (قوله فى تفسير الاستفادة بالفقه نظر) مبنى على ان التى صفة للاستفادة ولو جعل

أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى مايدل عليه من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها وبصفات المجتهد اى بقيامها بالمرء يكون مستفيدا لتلك الدلائل اى اهلا لاستفادتها بالمرجحات

ذكروه فى تعريف الفقيه فالمصنف يدعى أمورا أربعة الأول ان المستفاد بالمرجحات وصفات المجتهد الدلائل الاجمالية الثانى انها ليست من مسمى الاصول الثالث ان ذكرها فى كتب الاصول لتوقف معرفة الاصول على معرفتها الرابع ان ذكره إياها فى تعريف الاصولى كذكرهم فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد اى ذو الدرجة الوسطى عربية الخ صفات المجتهد وماقالوا الفقيه العالم بالاحكام صرح بالاربعة فى منع الموانع اما بالاول ففى قوله لانها طريق اليه واما بالثانى ففى قوله لانها ليست من الاصول وبالثالث بقوله وإنما لم تذكر فى كتبه الخ وبالرابع بقوله وذكرها حينئذ فى تعريف الاصول الخ (قوله أى بمعرفتها) لم يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات مجاراة لظاهر كلام المصنف ثم بين المراد منه لان ظاهر اضافة الطرق التى هى المرجحات إلى الاستفادة يقتضى استفادة تلك الدلائل بنفس الطرق وليس كذلك بل لابد من تعريف معرفتها فبين المراد بقوله اى بمعرفتها ويجرى نظير ذلك فى قوله وبصفات المجتهد (قوله اى مايدل عليه) احتاج إلى هذا التفسير مع ظهوره إذ لامعنى لدلائل الشىء إلا مايدل عليه توطئة لقوله من جملة دلائله التفصيلية المشار به إلى ان المستفاد بالمرجحات ليس كل الادلة مطلقا كما قد يتوهم من قوله مستفاد دلائل الفقه بل بعض الادلة التفصيلية وهو ماعرضه غيره لانه إذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات مايدل منها على الحكم وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة (قوله من جملة الخ) حال من ما ومن تبعيضية وقوله عند تعارضها متعلق بيدل او تستفاد والضمير على الاول يرجع لما والتانيث باعتبار معناها لوقوعها على دلائل وعلى الثانى يرجع لدلائل الفقه ولا يصح رجوعه لقوله دلائله التفصيلية لأنه يلزم من تعارض جميع دلائله التفصيلية وليس كذلك ثم لايخفى انه يستغنى عن لفظة جملة بمن التبعيضية إلا ان يقال فهم التبعيض مع زيادته أقرب وبقى ان الدال عند التعارض هو الراجح وغيره ليس بدليل والجواب ان كونه ليس دليلا عند المجتهد المرجح لمقابله لاينافى ترجيحه عند مجتهد اخر فهو دليل عنده او انه دليل لولا وجود الدليل الراجح المعارض أو الكلام على طريق التغليب (قوله بصفات المجتهد) أى بقيامها بالمرء لم يجر على نسق سابقه تمهيدا للاعتراض الاتى على المصنف من ان المعتبر فى الصفات القيام لا المعرفة الموهم له كلام المصنف ولم يقل بقيامها به مع أخصريته لأنه قبل قيامها به لايسمى مجتهدا فلذلك أظهر ولم يقل بقيامها بالمجتهد فرارا من التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد (قوله لتلك الدلائل) اى التفصيلية (قوله فيستفيد) منصوب بان مضمرة جوازا لعطفه على اسم خالص وهو استفادة أى أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد اى بالفعل ولا يصح رفعه عطفا على يكون لعدم تفرع الاستفادة بالفعل على كونه اهلا

صفة للاحكام بناء على اطلاق الفقه على المعلوم أو بتقدير التى هى أى علمها بمعنى التهيء الفقه لاندفع ذلك النظر (قوله الادراك) اى الملكة بمعنى التهيء ليوافق ما ياتى (قول الشارح لكثرتها جدا) عنى انها من الاصول لابتناء الفقه عليها لكن لم تجعل منه لكثرتها جدا واغناء الاجمالية عنها وفيه ان الاصولى لا بحث له عنها إذ البحث فى العلوم إنما هو الاحوال الكلية (قول الشارح ومن المرجحات وصفات المجتهد) فيه انهما قيد ان للموضوع اعنى الدلائل فهما من تتمته كما سياتى بيانه وما هو من متمماته يجب ان يكون مفروغا عنه فى ذلك العلم لانه ليس عرضا ذاتيا (قول الشارح لما قاله) من انها ليست من الاصول قال التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى ذهب الجمهور إلى ان موضوع علم الاصول الادلة السمعية لما انه يبحث من احوالها من حيث إثبات الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح اه فموضوعه الادلة السمعية المبحوث عن احوالها من حيث الاثبات بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح والحيثية قيد فى الموضوع كما قاله التفتازانى فى التوضيح والسيد فى شرح المواقف وحاشية شرح المطالع وعبد الحكيم فى حاشيتى شرحى المواقف والقطب قالوا وهو التحقيق لان تمايز العلوم تمايز الموضوعات لا المحمولات حتى تكون قيداً فى المحمول ولان المحمول مطلوب للموضوع فاللائق ان ترجع الوجدة للموضوع قال عبد الحكيم وهى متعلقة بالعروض المفهوم من الكلام اى عن الاحوال العارضة من تلك الحيثية وإذا كانت قيداً فى الموضوع وجب ان يكون المبحوث عنه احوالا تعرض للادلة بعد كونها مثبتا بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح كما نص عليه السيد فى مثله من موضوع المنطق حيث قالوا المعلومات التصورية والتصديقية من حيث الايصال وقال بعض المحققين ممن كتب على بحث الوحدة الموضوع وقيده يجب ان يكون مسلم الثبوت فى العلم لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشىء على ماهو معنى الهيئة المركبة ولا شك انها تتوقف على الهيئة البسيطة لان مالا يعلم ثبوته لايطلب ثبوت الشىء له وقال صاحب كشف الحقائق بعدما قال ان موضوع العلوم وماهو من متمماته لايبين فى العلم لانه مفروغ عنه فيه ما نصه لكن يجب ان

منع

فيستفيد الاحكام منها ولتوقف استفادة الاحكام منها التى هى الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكروها فى تعريف الاصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من ادلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد واسقطها المصنف كما علمت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر فى كتبه

للاستفادة نعم لو اريد من قوله فيستفيد الاستفادة بالقوة صح الرفع بالعطف المذكور (قوله التى هى الفقه) صفة الاحكام بناء على إطلاق الفقه على المعلوم او بتقدير التى هى اى علمها بمعنى التهيء الفقه فاندفع ماقاله الشهاب من ان فيه تجوزا حيث أطلق الفهم الذى هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التى هى سببه ومنشؤه فانه مبنى على ان التى صفة الاستفادة وهو غير لازم وما قاله الناصر جعل الاستفادة هى الفقه وظاهره الاستفادة بالفعل فيرد عليه ماسيأتى من ان المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام اى بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل (قوله على الوجه السابق) وهو ان المعتبر فى المرجحات معرفتها وفى صفات المجتهد قيامها به (قوله الموضوع) المراد بالوضع الجعل والتدوين واللام فى قوله لبيان التعليل وليس بالمراد بالوضع معناه المشهور اعنى تعيين اللفظ بازاء المعنى حتى يرد ان التعريف يتعلق بمسمى الاصول والوضع من صفات الالفاظ فاندفع مايقال ان الموضوع لفظ الاصول والمراد من الاصول المعرف معناه لانه المعرف بالتعريفين السابقين فلا يصح النعت او يقدر المضاف اى تعريف مسمى الاصول او الموضوع اسمه (قوله ومن المرجحات وصفات المجتهد) عطف على قوله من أدلة فتكون الامور الثلاثة بيانا لما يتوقف عليه الفقه الذى وضع له علم الاصول وأورد الناصر اللقانى فى كون المرجحات وصفات المجتهد من اصول الفقه نظرا لان اصول الفقه إما القواعد واما معرفتها لكن بعض القواعد باحث عن احوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لا ان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى اصول الفقه اه واجاب سم بان المرجحات وصفات المجتهد المجعولين من اصول الفقه القواعد الباحثة عن احوالها لا انفسها كما ان المراد بدلائل الفقه الاجمالية القواعد الباحثة عن احوالها لا أنفسها (قوله واسقطها المصنف) استئناف بيانى والضمير يعود للمرجحات وصفات المجتهد قال النجارى ولعل شبهته فى الاسقاط ان مسمى الاصول عنده الادلة الاجمالية وهذه ليست من الادلة (قوله لما قاله) اى فى

يكون تصور الموضوع وما هو من المتممات فى ذلك العلم والتصديق بهيئته مسلما لان مالا يتصور ولا يصدق بوجوده كيف يطلب له وجود شيء آخر وقد عرفت ان الحيثية قيد للموضوع ومدخولها منها والبحث انما هو عن احوال ذلك الموضوع من تلك الحيثية لا عن أحوال مدخول تلك الحيثية الذى هو صفات المجتهد والمرجحات وقد عرفت ان حقيقة العلم إنما هى اثبات الاعراض الذاتية للشيء نعم يجب معرفة ذلك المدخول حتى تعرف الأحوال العارضة من جهته فتحمل على الموضوع وهذا غاية بحث الاصولى من حيث هو أصولى وأما توقف الفقه على صفات المجتهد والمرجحات المتوقف على معرفتها معرفة المدخول الواجبة على الأصولى لما تقدم فهو بالنسبة للمجتهد والاصولى لا تعلق له بالفقه إنما يتعلق بحثه باثبات أحوال موضوع الأصول العارضة من جهة اثبات المجتهد الاحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح له وبهذا علم ان ذكر المرجحات وصفات المجتهد فى كتب الاصول إنما هو للكشف عن ماهيتها وتبيينها فهو مقام تصورى لا تصديقى وتبيين تصوراتها بل ما يتعلق به هذا التبيين ليس من المسائل لأن المسئلة ما يتعلق به البحث بمعنى الحمل لا ما يتعلق به البحث بمعنى الكشف عن الماهية كما قال الشريف الجرجانى فى حاشيته شرح المطالع ولو كان ذلك موجبا لعد ذلك من فن الأصول لوجب عد تصورات الأحكام الخمسة اعنى الوجوب الخ منه لوجوب ذلك على الاصولى لاثباتها تارة ونفيها أخرى ولم يعدها الشارح منه متابعة صاحب الاحكام وغيره من الأصوليين وان عدها بعضهم منه لتوقف الاثبات والنفى عليها وهذا ما أراده المصنف بقوله وإنما تذكر فى كتبه لتوقف معرفته على معرفتها وان وجب على الاصولى التصديق بهيئتها اى وجودها لما مر ولهذا قال المصنف والاصولى

لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حينئذ فى تعريف الأصولى كذكرهم فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا إلى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالأحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن

منع الموانع وهو جواب عن الاسئلة التى أوردت (قوله لأنها طريق اليه) أى لان المرجحات وصفات المجتهد طريق إلى الاصول الذى هو الدلائل الاجمالية (قوله قال) أى فى منع الموانع وقوله وذكرها حينئذ أى حين إذ لم تكن من الاصول (قوله وهو ذو الدرجة) الضمير للمجتهد ولا ينافيه أن الكلام فى تعريف الفقيه لان تعريف المجتهد تعريف للفقيه لانه فسر به (قوله وما قالوا الفقيه الخ) عطف على قالوا (قوله هذا) اى المذكور المتضمن لتلك الدعاوى (قوله لظاهر المتن) إنما قال ظاهر الخ اشارة إلى

العارف بها الخ فان قلت ان ما تقدم يفيد أن الحيثية لها مدخل فى عروض الاحوال للموضوع وفى هذا العلم يبحث عن الاثبات فانه منهل محمولات مسائل الاصول ومرجعها وكيف يكون للشيء مدخل فى عروض نفسه لشيء آخر قلت الحيثية هى الاثبات بها بطريق الاجتهاد الخ والعارض الاثبات المطلق وما قاله التفتازانى فى التوضيح من أن قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمنا فى ضمن لفظ الموضوع على معنى انه يجب ان تلاحظ الحيثية فى البحث عن أحواله ولا يجب أن يكون لها مدخل فى العروض مردود بأنه لابد من المدخلية لئلا تصير اعراضا غريبة لان الفرض أنها قيد فى الموضوع ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة أن القيد أخص من الموضوع هذا ثم ان التفتازانى قال فى حاشية الشرح العضدى لابد فى كلية القاعدة من العلم بالمرجحات فالمرجحات طرق لاستفادة المجتهد كلية القاعدة اذ قد يوجد الامر مع المعارض فلا يكون كل أمر للوجوب الا ان علم المرجح فصح قول المصنف وبطريق استفادتها المفيدان بالمرجحات تستفاد الدلائل الكلية كما قدمناه لك وبهذا يظهر ان ما قاله المصنف تدقيق تفرد به مراده منه الرد على من قال بعد نقل تعريف الجمهور السابق لموضوع الاصول كالسعد التفتازانى فى حاشيتى العضد والتوضيح وبهذا الاعتبار كانت أجزاؤه مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح فانه ينافى مقتضى التعريف للموضوع كما تقدم تحقيقه فعليك بالانصاف وترك التعصب فجهد المقل عبادة وترك العادة سعادة والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح لتوقف معرفته على معرفتها) لما عرفت من أنها قيد الموضوع المبحوث عنه فما لم تعرف لا يعرف ذلك الموضوع فلا يعرف الدليل الكلى فصح أنها طريق لمعرفة المجتهد اياه والاصولى يبحث عن أصول المجتهد المتوقفة على ذلك فتدبر (قول الشارح كذكرهم فى تعريف الفقيه الخ) اى فى أن كلا

ذكر فيه مايتوقف عليه مابحثه فيه فلا يلزمنا اعتبار حصول صفات المجتهد للاصولى ومراده بهذا دفع ماقيل مقتضى كون المرجحات وصفات المجتهد ليست من الاصول عدم ذكرها فى تعريف الاصولى وحاصله أن ذكرهما فيه على حد ذكرهم فى تعريف الفقيه مايتوقف عليه الفقه اشارة للتوقف المذكور ولم يذكرهما فى تعريف الاصول لدفع توهم انهما منه وتبعا للقوم فى عدم ذكرهم فى حد الفقه مايتوقف عليه بخلاف حد الفقيه (قول الشارح طريق للدلائل الاجمالية) أى لمعرفتها بالطريق المتقدم فتذكر (قوله تامل) هذا البناء اما بالنسبة لكلام المصنف (٥٤) فقد عرفت انه الحق (قوله فانه لايلزم الخ) قد يقال معنى كلامه انها طريق للدلائل التى هى الاصول وطريق الشىء غيره (قول الشارح الذى بنى عليه الخ) قد عرفت أن ماقاله هو مقتضى بيان الجمهور موضوع الاصول غاية الامر انهم ناقضوا أنفسهم بادخالهما فى تعريف الاصول والمصنف رحمه الله لدقة نظره تفرد بهذا التحقيق الذى لاغبار عليه (قول الشارح بانها طريق للدلائل التفصيلية) أى المتعلقة بشىء معين كأقيموا الصلاة وفيه أن لها جهتين جهة استفادة المجتهد الدليل التفصيلى وجهة استفادته القاعدة إذ لابد فى استفادتها كلية من العلم بالمرجحات كما مر عن السعد وقد عرفت أن الاصول هو ان يبحث عن أحوال الموضوع من حيث انه يثبت به الحكم بالاجتهاد بعد الترجيح فلابد من معرفة صفات المجتهد والمرجحات فالحكم بانه انما يستفاد بذلك الدليل التفصيلى مخالف للمنقول (قول الشارح وكان ذلك سرى الخ) أى فما يثبت لها يثبت للاجمالية (قول الشارح وهو مندفع) أى ذلك السريان المفهوم من سرى لا ماسرى اليه لأن غرض الشارح دفع سريان ذلك للمصنف إلا أن يقال المرجع ذلك باعتبار السريان (قول الشارح من حيث تفصيلها) أى تعلقها بشىء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية أيضا على ماذكر وفيه انها من حيث انها جزئيات أيضا متوقفة على ماذكرا الكلية كما عرفت بما لامزيد عليه متوقفة من حيث كليتها عليه

فى أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذى بنى عليه مالم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريفى الاصول وانت خبير بما تقدم بانها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ماذكر من حيث تفصيلها لمفيد الاحكام على ان توقفها

احتمال تقدير مضاف قبل الضمير فى استفادتها ومستفيدها أى استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذى بنى عليه الخ) اقول بمجرد كونها طريقا للدلائل الاجمالية لاينافى كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف يصح أن ينبنى على كونها طريقا ماذكر اللهم إلا أن يكون المراد ان المبنى عليه ليس بمجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لامدخل له فلا وجه لمجرد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه فى اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ونازع فى المبنى عليه وهلا نازعه فى نفس البناء اللهم إلا ان يكون ماصنعه مبنيا على التنزل معه فليتأمل اه سم (قوله كما قال) أى فى منع الموانع فانه قال فيه جعل المعرفة أى بطريق استفادتها جزء من مدلول الاصول دون الاصول لم يسبقنى عليه احد فذكره فى معرض المدح واخذه المتعقبون فى معرض الذم اه نجارى (قوله من اسقاطها) بيان لما لم يسبق اليه (قوله وأنت خبير الخ) شروع فى الاعتراض على المصنف والاشارة الى جعل المرجحات وصفات المجتهد طريقا للاجمالية (قوله جزئيات اجمالية) أى فما ثبت لها يثبت للاجمالية وقد ثبت للتفصيلية التوقف على المرجحات وصفات المجتهد كما بيناه سابقا فى التمهيد فيثبت ذلك للاجمالية ايضا (قوله وهو) اى ماسرى اليه من انها طريق للاجمالية فهذا اعتراض على الدعوى الاولى (قوله على ماذكر) أى من المرجحات وصفات المجتهد وقوله من حيث تفصيلها اى تعلقها بشىء خاص لا من حيث كونها جزئيات الاجمالية المقتضى توقف الاجمالية ايضا على ماذكر لان افادتها الاحكام المخصوصة من الحيثية الاولى كما أشار اليه الشارح بقوله المفيد للاحكام فهذا القدر خاص بها لا يتعداها إلى الكلى فمناط الدلالة على وجوب الصلاة مثلا إنما استفيد من خاص مادة أقيموا الصلاة لا من مادة كون مطلق الامر للوجوب اذ العام لا يستلزم الخاص (قوله على أن توقفها) اى الاجمالية والجار والمجرور متعلق بمحذوف جواب شرط محذوف والتقدير لو تنزلنا وقلنا ان توقف التفصيلية على المرجحات وصفات المجتهد من حيث كونها جزئيات الاجمالية فتتوقف الاجمالية أيضا على ذلك جرينا فى الاعتراض على ان توقفها الخ فلا يصح اعتبار الامرين جميعا فى مسمى الاصول لان توقفها على صفات المجتهد من حيث حصولها للمرء لا معرفتها والمعتبر فى مسمى الاصول معرفتها لا حصولها ويوضح ذلك ان المعتبر فى مفهوم الاصولى هو معرفة القواعد المفيدة لتلك الصفات كقولهم المجتهد هو العارف بكذا فهذه القواعد هى التى يتصف بها الاصولى وهى بهذا المعنى لا يصح توقف الفقه عليها وانما

يتوقف

(قول الشارح على أن توقفها الخ) أى ان سلمنا ذلك جرينا فى الاعتراض على أن توقفها الخ وهذا منع لقول المصنف وانما تذكر فى كتبه لتوقف معرفته على معرفتها بالنسبة لصفات المجتهد لا بالنسبة للمرجحات فان قيل شأن العلاوة ان تكون هى وما قبلها متعلقين بدعوى واحدة والعلاوة هنا ليست كذلك أجيب بان ما قبلها وهو قوله وأنت خبير الخ منع لدليل دعوى المصنف أعنى قوله لانها طريق اليه والعلاوة منع للدعوى نفسها بعد التنزل وتسليم دليلها فهما متعلقان بدعوى واحدة كما هو شأن العلاوة كذا قاله بعض الاساتيذ وهو مبنى على رجوع ضمير توقفها للادلة الاجمالية وقيل انه عائد للتفصيلية وهو مبنى على التسليم أيضا لكن تسليم أن توقف التفصيلية من الخ من حيث أنها جزئيات وحاصله انا ان سلمنا ماسرى اليه نقول أن ماسرى منه وهو التفصيلية انما يتوقف على الحصول فليكن ماسرى اليه وهو الاجمالية كذلك وقد قال المصنف ان توقف ماسرى اليه من حيث المعرفة لا الحصول وقد وافق المحشى الاول وهو مبنى على أن العلاوة رد على الدعوى الثانية فى الشارح وهى قوله وانما تذكر الخ فان علقت بما قبلها تعين الثانى (قول الشارح من حيث حصولها للمرء لامعرفتها) ان كان المراد ان المتوقف التفصيلية من حيث تفصيلها وتعلقها بمعين فمسلم لكن ليس بمراد بل المراد أن المتوقف الاجمالية وان كان المراد ان المتوقف الاجمالية فممنوع إذ علم القاعدة من حيث انها كلية متوقف على المعرفة لا الحصول وقد مر تحقيقه (قوله من التسوية بين الاصولى والاصول) فان قوله حينئذ معناه اذا لم تكن منه وانما تذكر الخ وهو يفيد ان ذكرها فى تعريف الاصولى لتوقف معرفته على معرفتها بواسطة توقف المنسوب اليه لتوقف معرفته أيضا وحينئذ يعترض على التشبيه ومتى منع التشبيه بطل قوله وانما تذكر الخ لانه ظهر ان التوقف على الحصول (قوله غير قويم) قد عرفت انه القويم (قوله والمتوقف عليه الاصول الخ) أى بناء على التسليم الذى فى الشارح تامل (قول الشارح كما تقدم كل ذلك) أى شرحا ومتنا فصح صدقه بقوله والمعتبر فى مسمى الاصول الخ (قول الشارح فالصواب ماصنعوا) أى مثل ماصنعوا وصوابية المثل ليس إلا بصوابية مماثلة أو نوع ماصنعوا هذا وقال بعضهم الصواب ان الاصول هى الادلة الاجمالية والمرجحات فقط اما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية كمسئلة جواز الاجتهاد له ﷺ وبعضها اعتقادية كقولهم المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وفيه ان الكلام فى مباحث صفات المجتهد وبعد هذا فقد عرفت حقيقة الحال

على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للمرء لامعرفتها والمعتبر فى مسمى الاصولى معرفتها لاحصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة فى الكتب الخمسة لاتتوقف على معرفة شىء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ماصنعوا من ذكرها فى تعريفيه كان يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الاصولى للعلم به من ذلك

يتوقف على الصفات من حيث قيامها بالمجتهد والصفات من حيث قيامها بالمجتهد ليست بقواعد يعرفها الاصولى فلا يصح قوله أيضا ذكروا فى تعريف الاصولى مايتوقف عليه الاصول (قوله من ذلك) أى حال كون صفات المجتهد بعض ماذكر من المرجحات وصفات المجتهد وهى حال لازمة اتى بها لربط الكلام بها الا لاخراج شىء (قوله من حيث حصولها) أى قيامها بالمرء لا من حيث معرفتها كما زعم المصنف (قوله وبالجملة الخ) قال الشهاب الفاء تدل على شرط مقدر أى ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ قال سم أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ماقيل فى نحو وربك فكبر ان التقدير وأما ربك فكبر (قوله لكونها من الاصول) تعليل لقوله المعقود لها الكتابان الباقيان (قوله كان يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ماصنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية مماثله اه أقول أو التقدير فالصواب نوع ماصنعوا فلا حاجة لقولهم له وصوابية الخ اه سم (قوله وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها) فيه تنبيه على أن قول المصنف وبطرق استفادتها ومستفيدها أى الاجمالية منتقد بان المرجحات طرق الاستفادة الدليل الجزئى وان الفقيه انما يستفيد بها الدليل الجزئى لا الكلى لكن عبارته مبنية على ماحمل عليه عبارة المتن من تسمية صفات المجتهد طرقا والاوضح أن يقال وطرق استفادة جزئياتها وصفة مستفيدها أو تغير الصفة بالحال كما فى المحصول فيقال وحال مستفيدها ثم ان هاهنا تحقيقا غير ماارتضاه المصنف والشارح وهو أن مباحث الترجيح داخلة فى مسمى الاصول دون مباحث الاجتهاد فانها متممات له وحينئذ فيعرف أصول الفقه بانه ادلة الفقه الاجمالية وكيفية الاستفادة منها وقيل العلم بهما لما اشتهر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات التى يبحث فيها عن احوالها واليها ترجع موضوعات المسائل وموضوع الاصول الادلة الشرعية ومباحث الترجيح البحث فيها عن احوال الادلة التفصيلية على وجه كلى باعتبار تعارضها واما مباحث الاجتهاد فبعض مسائله فقهية موضوعها فعل المكلف ومحمولها الحكم الشرعى كمسئلة جواز الاجتهاد له ﷺ ولغيره فى عصره ومسئلة لزوم التقليد لغير المجتهد وبعضها اعتقادية كقولهم

وأما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم وان كان هو الاصل في التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريفي الفقه والاجتهاد فما تقدم من انهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام اي الخ

المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب وقولهم خلو الزمان عن المجتهد غير جائز ونحوهما ولهذا نبه أبو الفتح القشيري وغيره من المحققين على ان مباحث الاجتهاد كالتابع والتتمة لاصول الفقه فهي متممة لمقاصده وليست منها لكن جرت العادة بادخالها في الاصول وضعا فادخلت فيه حدا اه ملخصا من الكمال ثم انك قد علمت مما سبق ان المراد بالمرجحات وصفات المجتهد المجعولة من الاصول هي القواعد الباحثة عن احوالها فاندفع ما قيل ان المراد باصول الفقه القواعد او معرفتها ولا شيء من هاتين بقواعد لانه مبني على ان المراد بهما أنفسهما (قوله وأما قولهم المتقدم الخ) جواب عما يقال كيف تنتفي الحاجة إلى تعريف الاصولي مع ان المصنف قد سلك في تعريفه مسلك القوم في تعريف الفقيه حيث اخذوا في تعريفه ما يتوقف الفقه عليه (قوله الماصدق) اسم مركب تركيبا مزجيا من ما وصدق فعلا ماضيا جعل اسما لافراد الكلي كما صدق الانسان اي افراده من زيد وعمرو وغيرهما فهو اسم معرب فيكون هنا مجرورا (قوله والعكس) مبتدا خبره محذوف اي ثابت والمراد به اللغوي وهو قولنا ما يصدق عليه المجتهد يصدق عليه الفقيه (قوله وان كان هو الاصل في التعريف) قضية هذه المبالغة ان التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا وان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه ان لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق رافعا لدعوى المصنف ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف للفقيه لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه ويجاب بحمل التعريف في عبارة الشارح على التعريف بالمعنى اللغوي وهو التبيين الاعم من تبيين الحقيقة وتبيين الماصدق فلا تقتضي المبالغة كون تبيين الماصدق تعريفا اصطلاحا اللازم عليه ما تقدم وعلى تسليم أن بيان الماصدق تعريف اصطلاحي اللازم عليه ما تقدم نمنع دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه بالمجتهد ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد لانهم ان ارادوا تعريف الفقيه بالمجتهد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقه اصلا حتى يقال انهم ذكروها وان فهم لزوما من قولهم الفقيه المجتهد وبالجملة فالاعتراض باق على دعوى المصنف انهم ذكروا في تعريف الفقيه شروط الاجتهاد اما بمنع ان قولهم الفقيه المجتهد تعريف كما درج عليه الشارح واما بمنع انهم ذكروا في تعريف الفقيه الشروط بناء على تسليم ان بيان الماصدق تعريف اصطلاحي كذا قيل والمعول بان بيان الماصدق تعريف اصطلاحي مخالف لما اجمع عليه المناطقة من المقصود من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لكنه ليس مقصودا بالتعريف فتدبر (قوله لان مفهوميهما مختلف) اي بغير الاجمال والتفصيل والا فكل تعريف ومعرف مختلفا المفهوم بالاجمال والتفصيل وبيان اختلاف مفهوميهما ان مفهوم الفقيه العالم بالاحكام الشرعية العملية الخ ومفهوم المجتهد المستفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي واعترض الشهاب والناصر تعليله عدم ارادة بيان المفهوم بالاختلاف المفهوم بان يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالاخر تعريفا رسميا لتلازم مفهوميهما وتعريف الشيء بلازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غايته انه رسمي لا حقيقي واجاب سم بان الشارح بنى التعليل على ما هو الظاهر المتبادر في بيان مقام الاصطلاحيات بتعريفاتها الحقيقية لا الرسمية إذ لا فائدة يعتد بها في الاقتصار عليها فاذا قالوا الفقيه المجتهد لم يكن المناسب إلا بيان حقيقته الذاتية إذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه يصح ذلك لاختلاف مفهوميهما اي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل في حكم العدم وحينئذ فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله

(قول الشارح وأما قولهم المتقدم الخ) منع للدعوى الخامسة أورده في صورة الدعوى مبالغة والمانع يكفيه عند عدم حجة المدعي مجرد المنع لكنه أتى بالاسناد بقوله لان مفهوميهما مختلف لانه أتى بالمنع في صورة الدعوى (قوله وهو غير صحيح) لانه مخالف لما أجمع عليه المناطقة من أن المقصد من التعريف شرح الماهية نعم بيان الماصدق يلزم ذلك لا لانه لا يصح حينئذ الاعتراض على المصنف بل هو معترض أيضا لانه إذا كان القصد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة لهم في بيان الفقيه أصلا حتى يقال انهم ذكروها (قوله لان التعريف الخ) أي الواقع في مقام بيان الاصطلاحات إذ الظاهر حينئذ الاتيان بالتعريف الحقيقي لا الرسمي فاندفع ما قيل ان المفهومين متلازمان وتعريف الشيء بلازم مفهومه من طرق بيان المفهوم غاية الامر أنه رسم كذا قيل وفيه أن الظاهر في مقام بيان الاصطلاح ليس بيان الماصدق بل بيان الحقيقة ولو بطريق الرسم فما قاله المصنف هو الوجه فتدبر

لأن

لذلك على ان بعضهم قاله تصريحا بما علم التزاما (والفقه العلم بالاحكام)

لان مفهومهما مختلف اى والمطلوب فى مثل ذلك التعريف الحقيقى وهو لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل (قوله لذلك) اى لعلمه من تعريف الفقه (قوله اى إنما قال ذلك) لان المصنف لم يذكر فيما نقل عنه الشارح تمام التعريف (قوله على ان بعضهم) كالشيخ ابى اسحاق الشيرازى وابى حفص الزنجانى ومراد الشارح بذلك النقض على المصنف بهذا الايجاب الجزئى فيما ادعاه من السلب الكلى فى قوله وما قالوا الفقيه الخ إذ معناه ماقاله احد منهم (قوله تصريحا بما علم التزاما) جواب عما يقال ما الفائدة فى تصريح بعضهم به مع العلم به من تعريف الفقه (قوله والفقه الخ) اعترضه الناصر بانه لا داعى لتعريفه لانه إنما عرف الفقه باعتبار المعنى العلمى لا باعتبار المعنى التركيبى الاضافى والفقه الواقع جزأ من المعنى العلمى لا معنى له كالزاى من زيد حتى يعرفه ولهذا لم يتعرض لتعريف جزئه الاول اعنى اصوله واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى اصول الفقه مركبا اضافيا لتوقف معرفة المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا التعريف طرفيه ثم عرفوه باعتبار المعنى اللقبى واجاب سم بانه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس إلى بيانه عند التعرض لبيان الاصول وكفى به داعيا وابلغ منه ان لفظ اصول الفقه لما كان لقبا مشعرا بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر وقدر وإلا فلا مدح بذلك الابتناء ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلا منهما ينبنى على الدليل اه قيل مبنى السؤال على ان تعريف المصنف الفقه لوقوعه جزأ فى قولنا اصول الفقه ولك ان تقول تعريف الفقه لوقوعه جزءا من تعريف اصول الفقه بقولنا دلائل الفقه الاجمالية وحينئذ يسقط السؤال من اصله اه واقول تعريف الفقه بما ذكر شهير لا يحتاج لبيانه باعتبار جعله جزأ من المعرف وإنما المقصود بذكره بيان جهة شرف فن الاصول وإظهارها قال المجيب ولان قضية جعله جزءا من المعرف ان لا يحتاج لبيان وإلا نافى ذكره فى التعريف كيف وقد قالوا معرف الشىء ما يلزم من معرفته معرفته فيلزم ان تكون اجزاء التعريف معلومة عند السامع قبل المعرف فتذكر له محمولة عليه لتنكشف له الحقيقة المجهولة عنده تامل (قوله العلم بالاحكام الخ) تعريف لعلم الفقه باعتبار التصديقات المتعلقة بالمسائل كما هو احد اطلاق معنى العلم ثم ان الحكم يطلق على خطاب الله الخ وهذا اصطلاح الاصوليين وعلى النسبة التامة التى بين الطرفين إيجابية كانت اوسلبية وعلى اذعان تلك النسبة الذى هو التصديق وهذا مصطلح المناطقة وعلى المحكوم به باعتبار انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به إلى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب حيث فسر العلم هنا بالتصديق الذى مورده النسبة بين الطرفين تعين ان يراد بالحكم هنا بالنسبة كما قال الشارح اى بجميع النسب التامة اه قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى واعلم انه قد حقق ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم مثلا هو الوقوع عينه واللاوقوع كذلك وليس هنا نسبة اخرى هى مورد الايجاب والسلب وانه قد تتصور تلك النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها ولا حصولها فى نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا النسبة العام إلى الخاص اعنى الثبوت لانه المتصور اولا فى حصولها وقد تسمى سلبية ايضا إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها اولا حصولها فى نفس الامر لن تردد فهو الشك وان اذعن لحصولها اولا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديقى فظهر ان المعنى الاول ليس مغايرا للوقوع واللاوقوع واما النسبة التقييدية المغايرة لهما فمما لا تثبت والالزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة اه وما حققه ذلك الفاضل هو مختار الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب الا ان بعضهم جعل المركب التام مشتملا على نسبة تامة يرتبط بها

(قول الشارح على أن بعضهم الخ) قد حمل كلام المصنف على السالبة الكلية وهو لا حمله على أنه نفى للتضحية أى ما قال جميعهم ذلك بل الجمهور لم يقولوا فلا ينافى قول البعض وهو اللائق بالمصنف فانه كثير الاطلاع (قوله اورد عليه ان قوله دلائل الفقه الخ) صوابه ان اصول الفقه الخ كما هو فى عبارة الناصر المعترض (قوله لاحظ المعنى الاضافى) لاشعار هذا اللقب به وقد يقال فسره لان اصول الفقه لقب مشعر بالمدح لابتناء الفقه عليه ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة ان الفقه ذو خطر ولا ينافى هذا كون المضاف اليه بمعنى الاحكام دون معرفتها لابتناء كل منهما على الدليل واما ماقيل من انه تفسير للفقه من قوله دلائل الفقه وحينئذ يسقط السؤال من اصله ففيه ان قضية جعله جزأ جزأ من المعرف ان لا يحتاج لبيان لان اجزاء التعريف لابد أن تكون معلومة عند السامع قبل فتذكر محمولة عليه لتنكشف حقيقته (قول الشارح العلم بالاحكام) يحتمل العلم الادراك والملكة والقواعد وتعلق الادراك بالنسب ظاهر وكذلك الملكة من تعلق السبب بالمسبب وكذلك القاعدة من تعلق الكل بالجزء كذا فى عبد الحكيم على الخيالى

(قوله ويراد به المحكوم عليه وبه) أى القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط صرح به السيد الزاهد فى حاشية رسالة العلم المنسوبة للرازى وليس المراد المحكوم عليه أو به وحده إذ لم يعرف إطلاقه على المحكوم عليه أصلا (قوله ووقوع النسبة الخ) قد حقق أن النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه واللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة أخرى مورد الايجاب والسلب وأنه قد تتصور هذه النسبة فى نفسها من غير اعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الأمر بل باعتبار أنها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت أو الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية أيضا نسبة العام إلى الخاص أعنى الثبوت لانه المتصور أولا وقد تسمى سلبية أيضاً إذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها أولا حصولها فى نفس الامر فان تردد فهو الشك وإن أذعن بحصولها أولا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان أحدهما لا يحتمل النقيض والثانى يحتمله والثالث تصديقى فظهر أنه بالمعنى الأول أى نسبة أمر إلى آخر ليس أمراً مغايراً للوقوع واللاوقوع فليس لنا نسبة سوى الوقوع واللاوقوع وهى النسبة التامة الخبرية وأما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لاثبوت له وإلا لزم ازدياد أجزاء القضية وتصورات التصديق على أربعة كذا فى عبد الحكيم على الخيالى ومثله السيد الزاهد على رسالة العلم وبه تعلم ما فى كلام المحشى فالصواب أن يقال على ما فى الزاهد للحكم معان خمسة الاول جزء القضية أى وقوع النسبة أولا وقوعها والثانى المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض والخامس خطاب الله الخ ثم ان العلم هنا مفسر بالتصديق فتعين ان يكون المراد بالاحكام النسب التامة باعتبار الوقوع واللاوقوع إذ متعلق التصديق هو ذلك لا النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بقطع النظر عن الوقوع وعدمه إذ لا يكون حينئذ متعلق بل التصور كما يفيده ما تقدم لعبد الحكيم وقول السيد الزاهد إذا أخذت من حيث أنها نسبة بين الموضوع والمحمول يتعلق بها الشك وإذا أخذت من حيث أنها نسبة واقعة أو ليست بواقعة يتعلق بها التصديق وبه يظهر فساد قول المحشى والمراد هنا هذا واعلم أن من قولهم النسبة واقعة وحاصلة خارج مؤول فان نفس الامر ليس فيه غير زيد والقيام لا وقوع هذا لهذا الذى هو معنى مصدرى فمعناه أن الحاصل منشأ انتزاع تلك النسبة وهو كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح الحكم بأنه المحمول وأن التصديق يتعلق أولا بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك هذا هو التحقيق الذى أفاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين ونبه عليه السيد الزاهد فى مواضع فخذه وكن من الشاكرين (قول الشارح أى المأخوذة من الشرع) لم يقل المتوقفة لئلا يخرج أكثر مسائل الكلام عن الشرعية كما سيأتى

أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم (العملية)

المحمول بالموضوع وأن هذه النسبة واقعة أو غير واقعة وهى نسبة تقييدية هى مورد الايجاب والسلب عندهم لكنه خلاف التحقيق وعليه درج سم واما ما قاله تفريعا على كلام ذكره لا يخلو عن مناقشة الله لا مانع من ان يكون العلم بالنسبة الانشائية من الفقه فمما لم يسبق اليه كيف وعلم الفقه اما التصديقات المتعلقة بالمسائل او نفس المسائل والمسئلة لا تكون إلا خبرية فليتامل ووافقه بعض من كتب وزاد أن الحكم قد يطلق على المحكوم عليه وسلفه فى ذلك البخارى والمحققون من الاعاجم لم لم يذكروه فلينظر ما سلف النجارى ولا يقال ان إطلاقه على المحكوم عليه لمقايسة إطلاقه على المحكوم به لان هذه اصطلاحات طريقها النقل عن اربابها لا المقايسة والاستظهار على ان إطلاقه على المحكوم به من المناسبة ما هو مفقود فى المحكوم عليه والقوم يقلد بعضهم بعضا من غير رجوع إلى كلام المحققين فيقعون فى أمثال هذه الغلطات (قوله أى المأخوذة من الشرع) إن كان المراد المستفادة من أدلة الشرع لزم استدراك قيد المكتسب وقيد من ادلتها وإن كان المراد المروية عن صاحب الشرع ورد عليه ان من الاحكام الفقهية ما لم يرو عنه كالثابت منها بالقياس فلعل المراد بها بعض من الشرع فيكون هذا الاخذ من اخذ البعض من الكل كقولك اخذت خمسة من عشرين لان الشرع يعم الاحكام الفقهية والاعتقادية فهو كل والاحكام الفقهية بعض ومنه يعلم ان النسبة فى قوله شرعية صحيحة لا اعتراض عليها لاختلاف المنسوب والمنسوب اليه بالبعضية والكلية كذا قيل ولا حاجة اليه فان الشارح بصدد بيان جهة النسبة وهى أن نسبتها للشرع باعتبار أخذها منه ونمنع أن الاحكام المأخوذة من القياس ليست مأخوذة منه لان القياس لا بد فيه من دليل من كتاب او سنة فى حكم الاصل المقيس عليه فالمقياس مستند لذلك الدليل ايضا فهو ماخوذ من الشرع بالواسطة وظهر امر النسبة على هذا ظهورا بينا (قوله النبى الكريم) اثر التعبير بالنبى على التعبير بالرسول لان فى التعبير بالرسول شائبة تكرار مع قوله المبعوث ولان النبى اكثر استعمالا

أى المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بان النية فى الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من ادلتها التفصيلية) اى من الادلة التفصيلية

استعمالا (قوله المتعلقة بكيفية عمل) من قبيل تعلق الاسناد بطرفيه لما علمت أن المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون موضوع المسئلة العمل ومحمولها الكيفية وهى الوجوب وأخواته كما يقال الصلاة واجبة مثلا ثم ليس المراد من تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مفيد بهذه الحيثية ومعتبرة معه حتى يرد انه يلزم ان لا تكون الكيفية عبارة عن الأحوال المبينة فى الفقه بل قيد للموضوع وتتمة له معناه أن تعلقها به من حيث انها يثبت لها الكيفية وانها من عوارضها إلا من حيث ذاتها و لا من جهة اخرى فظهر ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين فيبحث عنها بالحيثية المذكورة فموضوع مسائله راجع لموضوعه بان يكون ذاته أو نوعه أو عرضا ذاتيا له او نوعا من عرضه الذاتى كما هو مشهور وفى كتب المنطق مسطور واورد على التعريف انه يبحث فى علم الفقه عن أفعال غير المكلف كالصبى والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم الفرائض وموضوعه التركة والجواب كما افاده عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبى فانه راجع إلى فعل الولى وان موضوع علم الفرائض قسمة التركة بين الورثة لا التركة إذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا واما ماقاله سم وتبعوه فيه من ان تعميم الافعال بجعلها شاملة لافعال غير المكلف بجعلها شاملة لغير الوجوب واخواته كالمنع والضرب فى نحو قولنا زنا الصبى يمنع منه والامر فى قولنا صلاة الصبى يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر فيرد عليه ان نحو المنع والأمر والضرب ليس من الأحكام المعروفة بين الفقهاء من الوجوب والندب وغيرهما وتلك الأحكام هى المرادة بكيفية العمل كما حققوه على انه يلزم عليه تعدد الكيفيات وتكثرها المؤدى لعدم الضبط والانتشار وانا إذا وجدنا فعلين تعلق احدهما بالاخر نوع تعلق نقول الفعل المتعلق كيفية للمتعلق به والعجب منه أنه اعترف بان كيفية العمل وجوبه أو حرمته الخ فى سياق رد قول الناصر ان كيفية العمل صورته وهيئته كتقديم الاحرام ثم القراءة فى الصلاة مثلا وانه سهو ولقد صدق فى الحكم بالسهو فانه مخالف لاصطلاحهم واما البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وعن سببية الزوال للظهر ونحوهما فيرجع للتاويل السابق بان يقال استعمال الخمر المستحيلة خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب قال سم أيضا واما قولنا اعتقاد ان الله واحد واجب فالعلم بثبوت الوجوب للاعتقاد المذكور من الفقه بخلاف العلم بنفس أن الله واحد فمن الكلام ويرده ما صرحوا به وذكره عبد الحكيم على الخيالى أيضا أن المراد بالعمل عمل الجوارح وإلا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه مثل قولهم معرفة الله واجبة فيكون داخلا فى الفقه وليس كذلك وقال عبد الحكيم فى موضع اخر ان اكثر المسائل الكلامية متعلقة بنفس الاعتقاد وقد يتعلق بعضها بكيفية مثل معرفة الله واجبة اى الاعتقاد لوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد اه لا يقال عمم الشارح الفعل القلبى كالنية قلنا النية أيضا من أفعال الجوارح لتعلقها بالقلب وأما الاعتقاد والمعرفة ونحوهما فليسا من الافعال القلبية لانهما من مقولة الكيف ولو جعلنا أمثال الاعتقاديات داخلة فى موضوع الفقه لزم اختلاط مسائله بمسائل الكلام ولا يصح تدبر (قوله ذلك العلم) اشار به إلى ان

(قول الشارح المتعلقة بكيفية عمل) اى تعلق الاسناد بطرفيه لما علمت ان المراد بالاحكام النسب والمراد المتعلقة بالعمل من حيث الكيفية بان يكون الموضوع العمل والمحمول الكيفية وهى الوجوب واخواته خاصة والبحث عن افعال الصبي والمجنون ومتلف البهائم يرجع إلى البحث عن فعل المكلف فيؤول حتى يرجع موضوع تلك المسائل اليه كمسئلة المجنون والصبى فانها ترجع إلى فعل الولى موضوع علم الفرائض قسمة التركة إذ المبين فيه احوال قسمتها التى هى من افعال الجوارح وكذلك البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وسببية الزوال ونحوها بان يقال استعمال الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند تحقق الزوال تجب كذا فى عبد الحكيم على الخيالى وغيره وبه يندفع ماقال سم ثم هل المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد فيدخل فيه مثل معرفة الله واجبة اى اعتقاد وجوده وصفاته واجب وتكون المسائل الكلامية قاصرة على ما تعلق فيه العلم بنفس الاعتقاد كالعلم بان الله واحد أو ما لا يشمله لأنه ليس من الفعل القلبى لانه من مقولة الكيف بخلاف النسبة لانها فعل بعض الجوارح وهو القلب جرى المصنف على الاول قال لانه يطلق عليه الفعل لغة وعبد الحكيم فى حاشية الخيالى على الثانى وقول السيد فى شرح المواقف موضوع الكلام المعلوم من حيث يثبت له عقائد دينية يؤيد الاول بل صريح فيه نعم اعتقاد الوجوب مسئلة كلامية والحاصل انه من حيث أنه حكم إنشائى تعلق به الخطاب من الفقه ونحن مقلدون فيه ولو كان من الكلام لكان من محل الخلاف ومن حيث انه يثبت له الاعتقاد من الكلام وقد تقرر أن الموضوع للعلمين قد يكون واحدا والاختلاف بالحيثية فليتأمل (قوله أى ادراكه) أى من حيث الوقوع (قوله ثم ان كون الخ) قد عرفت مافيه (قوله قضيته الخ) هو كذلك كما يفيده قول الشارح كتصور الانسان والبياض وان كان معناه ينصرف

للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال الشارح فيما سيأتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً فلا منافاة بين الموضوعين ثم بانصرافه الى التصديق يخرج التصور للأحكام فلا يكون التعريف خالياً عما يخرج تصورها فتدبر لتعرف ما في باقي كلامه (قوله إذ لا وجود لها في الخارج) بناء على انها ليست موجودة في ضمن الافراد بل هي امور إنتزاعية اما على القول به فالحق أنها موجودة في الخارج والحق الأول كما صرح به عبد الحكيم في حاشية القطب وحقق الثاني فيها أيضاً بناء على مبناه فتدبر (قوله بل ولا في الذهن) صوابه ولا في ضمن الافراد إذ الوجود الذهني لانزاع فيه (قول الشارح كالعلم بأن الله واحد) إخراجه بهذا القيد يقتضي دخوله في الشرعية وهو كذلك لأن المراد بالشرعية المأخوذة كما قال الشارح إذ معنى المأخوذ من الشرع هو مالا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الآخذ لا مايتوقف عليه بمعنى أ ه لايدرك لولا خطاب الشارع والالزم خروج أكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لايتوقف على الشرع والالزم الدور لكن يجب أخذها أيضاً منه ليصح للاعتداد إذ كثيراً مايعارض الوهم العقل فيدفعه في المهلكة كالالهي للفلاسفة بخلاف ما إذا كان مؤيداً بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لامدخل للوهم فيه كذا في عبد الحكيم على الخيالي ولله در الشارح حيث لاحظ ذلك

لايدخل

فأفاده بقوله أي المأخوذ من الشرع فتدبر (قوله أن متعلقها حصول علم) الاولى أنه أمر الغرض اعتقاده فمعنى كونه اعتقاديا أنه أمر يعتقد واما ماقاله ففيه نظر إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم إذ حصول العلم امر خارج عن القضية (قوله وإن كان ذلك علما) أي من حيث قيام المعلوم بالذهن قياما ظنيا بناء على أن الفرق بين العلم والمعلوم اعتباري

للأحكام تخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصور الانسان والبياض وبقيد الشرعية العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وان النار محرقة وبقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية

المكتسب صفة للعلم وليس تقدير النائب الفاعل المحذوف بل هو تفسير للضمير المستتر فهو على تقدير أي (قوله للاحكام) متعلق بالادلة واشار به الى ان الاضافة لامية (قوله بقيد الاحكام الخ) اخرج به لا بالعلم لشموله في نفسه للتصور والتصديق كما اشار اليه الشارح بقوله كتصور الانسان والبياض وإن كان هنا ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالاحكام وبالنظر الى هذا قال الشارح فيما سيأتي وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية ادلته ظنا الخ فهذا صريح في ان المراد بالعلم هنا التصديق لان الظن تصديق فلا منافاة بين الكلامين في الموضعين ثم بانصرافه الى التصديق يخرج تصور الاحكام فلا يقال جعل العلم شاملا للتصور والتصديق يؤدي الى خلو التعريف عن قيد مخرج لتصور الأحكام (قوله من الذوات والصفات) المراد بالذوات مالو وجد في الخارج كان قائما بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وهذا التأويل مبني على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج أما على القول به فلا وقد حررنا ذلك في حواشي المقولات الكبرى اتم تحرير والمراد بالصفات المعاني التي إن وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فتدخل فيه صفات الباري والافعال والامور الاعتبارية وقد يشكل ذلك بدخول الحكم حينئذ في الصفات ويجاب بان جعل جنس التعريف هو العلم به صريح في ان المراد خروج العلم بما عداه من الصفات على ان العلم بالحكم قد يكون تصوراً وهو أيضاً خارج (قوله العقلية والحسية) المراد بالعقلية ماحكم بها العقل بدون الاستناد للحس وبالحسية خلافها فالاحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة للواضع عقلية والى غيره حسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبوت الاحراق للنار حسي لاستناد العقل فيه الى الاحساس باحراق أفرادها فاندفع ماقاله الكمال أنه أغفل التنبيه على خروج الوضعية كثبوت الرفع للفاعل واعتراض الناصر بأن الحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئي فلو قال وإن هذه نار محرقة لأجاد اه على أنه يصح جعل أل في النار للحضور فيكون إشارة الى نار حاضرة جزئية (قوله العلمية أي الاعتقادية الخ) لأن هذا الاعتقاد وإن كان علماً بحكم شرعي هو ثبوت الوحدانية له تعالى لكنه ليس متعلقاً بكيفية العمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد ولذلك سميت علمية واعتقادية وللمحشي ههنا كلام في أن اعتقادنا أن الجنة موجودة الآن وأن الله يرى في الآخرة ونحو ذلك هل هو من الفقه أو الكلام وأطال ذيل الكلام وتردد ثم نقل عن المصنف في منع الموانع تفصيلا طويلا انحط آخر الكلام فيه على أن المسائل الاعتقادية التي طريقها السمع فقط فقه عنده قال وفي شرح الوالد على المنهاج إستظهار أن وجوب إعتقاد ما ثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقهاً قال ولكني لست أوافق على ذلك وأقول ما نقلته لك سابقاً هو التحقيق فلا يوقعنك هذا التطويل في تشكيك والشيخ النجاري رحمه الله قال

(قول الشارح علم الله وجبريل والنبي) يفيد أن علم الله داخل قبل ذلك وهو كذلك لانه علم بالاحكام المأخوذة من أدلة الشرع لانا لم نقل
ان العالم هو الآخذ بل من تعلق علمه باحكام اخذت من ذلك وكذلك علم جبريل والنبي لانهما تعلقا بما أخذ من ذلك أى بما صدق عليه انه
مأخوذ أى مستفاد اما بالنسبة لعلم جبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل لغيره واما بالنسبة لعلم النبي صلى الله عليه
وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه توصيف الاحكام بالشرعية أى المأخوذة فليس المراد أن الآخذ هو العالم وإلا لم يدخل علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب وان دخل علم جبريل والنبي لانه مأخوذ من الأدلة إلا أنه بطريق الضرورة لا بطريق الاكتساب فاحتيج لقيد الاكتساب وبهذا ظهر تفسير الشرعية بالمأخوذة من الادلة ضياع قوله المكتسب نعم من قال العلم الحاصل عن الدليل مشعر بكونه بطريق الاستدلال إذ الحاصل بالضرورة يكون مع الادلة عنها يستغنى عن قيد الاكتساب فيكون ذكره تصريحا بما علم التزاما فلتأمل (قوله فيحتمل ان يقال الخ) فيه ان الفقه العلم بالجميع بطريق الاستنباط فان قيل التهيؤ للكل حاصل قلنا لا يمكن التهيؤ لاستنباط الكل المفيد للظن مع وجود اليقين (قوله لحذف من الاول) لاحاجة اليه مع اضافة العلم للثلاثة (قوله من اخذ من المجتهد) قيل الاخذ منه ليس بقيد (قوله

كالعلم بان الله واحد وأنه يرى فى الاخرة وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبى بما ذكر وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى المثبت بهما ما ياخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلا بوجوب النية فى الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى ليس من الفقه

لا يدخل الاعتقادات لان التعلق فيها بحصول العلم فى القلب لا بكيفية العمل على الاعتقاديات فى التحقيق من قبيل العلوم لا من قبيل الافعال وان اطلقت عليها بناء على متعارف اللغة (قوله كالعلم بان الله واحد الخ) مثل بمثالين اشارة الى أن المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله العقل كالمثال الاول وما دليله السمع كالمثال الثانى (قوله علم الله وجبريل) أى فلا يسمى واحد منها فقها وذلك لان المنقسم الى الضرورى والكسبى هو العلم الحصولى وعلمه سبحانه حضورى وعلم جبريل عليه السلام مستند للوحى وأما علم النبي ﷺ الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد فى حقه صلى الله عليه وسلم فقال الكمال انه دليل شرعى للحكم يتوصل به الى معرفته بنقل صلى الله عليه وسلم بذلك الاجتهاد أو اخباره عنه وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ وبهذا الاعتبار لا يعد فقها بل هو من أدلة الفقه وباعتبار حصوله عن دليل شرعى يصح ان يسمى فقها بالاصلاح وتسميته فقها هو الذى اقتضاه كلام البرماوى فى شرح ألفيته اه والتحقيق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقها لانه ليس علما بجميع الاحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه واستشكل الشهاب خروج علم جبريل والنبي بانه حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التهيؤ لزم ثبوت هذا المفهوم باسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل قال سم ولا يخفى قوة هذا الاشكال نعم قال بعضهم ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وان قلنا به فحكمه صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقر عليه وان كان صوابا ينقلب بواسطة التقرير الى الضرورى فيكون بمنزلة الثابت بالوحى ومن ثم جعل شمس الائمة اجتهاده صلى الله عليه وسلم مما يشبه الوحى اه واقول لاحاجة الى هذا كله فانا لو حملنا العلم على التهيء فالمراد التهيؤ الحاصل عن ممارسة الادلة والقواعد وهذا المعنى مما يختص به المجتهد وأما الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم فهذا المعنى فطرى فيه لم يحصل له بطريق الكسب كالمجتهد تأمل (قوله المكتسب للخلافى) قال الكمال هذا ان قلنا أن الخلافى يستفيد علما بثبوت الوجوب وانتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضى والنافى اجمالا وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه حفظ المذكور حتى يتعين المقتضى أو النافى فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك فان كان أهلا للاستفادة منه كان فقيها فالصواب أن قيد التفصيلية ليس لاخراج علم الخلافى بل هو تصريح باللازم فهو للبيان دون الاحتراز كقوله من أدلتها فانه للبيان اذ لا اكتساب إلا من الدليل والى ذلك يشير صنيع الشارح حيث ذكر الاحتراز بما قبله من القيود وما بعده وسكت عنه وقوله وإلى ذلك يشير صنيع الشارح أى إلى كون من أدلتها للبيان دون الاحتراز فالضمائر فى قوله وبعده وعنه ترجع اليه واعلم أن علم الخلافى علم مدون يقارب ماذكره الاصوليون فى باب القياس وفن المناظرة ودلائله كلها من قبيل الجدل إذ الغرض منه حفظ المدعى

علة لقوله المثبت) قيل انه علة للاخذ (قوله ولا يصح أن يحتج به الخ) أى بأن يجعله حجة فى اثبات ما يقول به على خصمه وان كان معارضة بمثل ما قاله خصمه فيترتب عليه الحفظ تدبر (قوله عن العلم الذى يستفيده المقلد) فيه انه خارج بقوله المكتسب من أدلتها فالحق أنه للبيان (قول الشارح فعلمه مثلا) الى قوله لوجود المقتضى يعنى أن الكلام فى علمه الحاصل من وجود المقتضى لا الحاصل بالتقليد

(قول الشارح وعبروا الخ) اعلم ان عبارة الشارح ههنا تحتمل توجيهين أحدهما ما يؤخذ من عبارة العضد ونصها أورد على حد الفقه ان المراد بالاحكام ان كان هو الجنس الصادق بالبعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا وان كان هو الكل لم ينعكس لخروج بعض الفقهاء عنه لثبوت لا أدرى عمن هو فقيه بالاجماع والجواب أنا نختار أن المراد البعض قولكم لا يطرد الخ ممنوع إذ المراد بالادلة الامارات ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك إلا المجتهد يجزم بوجوب العمل بموجب ظنه وأما المقلد فانما يظن ظنا ولا يفضى ظنه به إلى علم لعدم وجوب العمل بالظن عليه اجماعا وحاصل الجواب على ما قال السعد فى حواشيه ان المراد بالعلم فى قولنا العلم بالاحكام الخ ما يقابل الظن بمعنى انه يجب عليه الجزم بوجوب مادلت الامارة على وجوبه وحرمة مادلت الامارة على حرمته وهكذا فالمجتهد هو الذى يفضى به ظنه الحاصل من الامارة إلى العلم بالاحكام بهذا المعنى بخلاف المقلد فان ظنه لا يصير وسيلة له إلى العلم فمعنى التعريف حينئذ ان الفقه هو العلم بالاحكام الواجب الجزم بها على عالمها الناشىء ذلك الوجوب من الظن المتعلق بالامارات (٦٢) التى تفيد الظن فان ذلك الظن وسيلة إلى وجوب الجزم عليه قال السعد وهذا تدقيق تفرد به الشارح وفيه اشارة إلى الجواب عما يقال ان الفقه من باب الظنون فكيف يطلق عليه إلا أنه يشكل بالاحكام المستنبطة من الادلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع وان سميت امارات بمعنى انها معرفات وعلامات نصبها الشارع للاحكام لا موجبات اه فبناء على هذا الاحتمال أعنى ارادة الجنس أراد الشارح دفع الاعتراض الذى دفعه العضد من غير أن يلزم عليه الاعتراض الذى ذكره السعد وحاصل دفعه انه وان كان ظنا إلا أنه قريب من العلم لكونه ظن المجتهد فخرج المقلد بما تضمنه لفظ العلم لأن ظنه ليس قريبا من العلم وان أمكنه ذلك إذ لم يبلغ درجة الاجتهاد ثم قال العضد عطفا على ما مر له أو نختار أن المراد الكل قولكم لا ينعكس لثبوت لا أدرى قلنا ممنوع فلا يضر ثبوت لا أدرى إذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اه وهذا ما أراده الشارح بقوله وكون المراد الخ فقوله وعبروا الخ دفع للاعتراض بناء على ان المراد الجنس وقوله وكون المراد الخ دفع للاعتراض الوارد بناء على أن المراد الكل فاندفع التناقض بين كلامى الشارح حيث فسر العلم أولا بالظن وثانيا بالتهيؤ ويشير إلى هذا الحمل قول الشارح فى الاول وعبروا دون عبر وفى الثانى وكون المراد فانه يشير إلى أن الاول مبنى على خلاف ذلك المراد وان حمل هو المصنف على هذا المراد لأنه المتبادر والثانى ما قاله سم ان المراد بالعلم فى قوله واطلاق العلم بيان لاطلاق الفقه على التهيؤ وقوله وعبروا عن الفقه بيان لأن العلم فى التعريف معناه الظن وهذا بيان بحسب الظاهر ثم بينه على الحقيقة بالتهيؤ وهو توجيه فى غاية التكلف ثم انه يرد على التوجيهين معا ما قاله عبد الحكيم على المواقف من أنه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق اسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم

وابطال نقيضه الذى هو مدعى الخصم فالخلافى منسوب لعلم الخلاف اى المشتغل به فلا تتوهم من بعض الحواشى ههنا وتبعه غيره من التمثيل بابن القاسم الآخذ عن أشهب وبالمزنى الاخذ عن الشافعى ان الخلافى خاص بمن أخذ الحكم عن نفس المجتهد بل المراد به كل حافظ لقول امامه يريد تأييده ولو فى عصرنا وقال زكريا الحق أن من أدلتها التفصيلية خرج به العلم المذكور للمقلد فانه انما يستفيده عن المجتهد بواسطة دليل اجمالى كما مر اه وبقى ههنا بحث وهو انه اذا طالع المقلد المسائل مع الدلائل حصل له العلم باحكام تلك المسائل عن أدلتها فيكون فقيها مع أن الاجماع على أن الفقيه هو المجتهد واجمعوا أيضا على عدم فقاهة المقلد قال الخيالى وغاية ما يقال انه كما أجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك أجمعوا على أن الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما فى المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه اه قال عبد الحكيم يعنى أن بين الاجماعين تنافيا لأن الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها إذ لا معنى للفقيه إلا العالم بالفقه والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم فقاهة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق إلا بان يجعل للفقه معنيان أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله له يكون فقيها والثانى ما لا يمكن حصوله وهو العلم بمعنى استنباط الاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله له لا يكون فقيها (وعبروا عن الفقه الخ) ان قلت هلا ابقاه على معناه لامكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله فى حق المجتهد ومقلديه للقطع بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه وان خالف الواقع فاذا ظن حكما حصل له علم قطعى بان هذا حكم الله فى حقه وحق مقلديه والدليل وان كان ظنيا إلا أنهم قالوا أن تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد فى غيره وذلك لأن المجتهد اذا نظر فى دليل ظنى

وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أكابر الفقهاء

وحصل له ظن الحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب عليه العمل به قطعا يكون معلوما عنده قطعا اما المقدمة الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذى ادى اليه راى المجتهد يجب العمل عليه به قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وأما الثانية فلأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والجواب أن القطعية ليست حاصلة عن الدليل التفصيلى بل الحاصل عنه هو ظن الحكم فالحكم ظنى من حيث استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا أوصله إلى العلم بثبوته قطعا وهذا أمر خارج عن مفاد الدليل فلا ينافى كون المدلول ظنيا ولذلك قال إمام الحرمين في البرهان فان قلت فمعظم متضمن مسائل الشريعة ظنون قلنا ليست الظنون فقها وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون ولذلك قال المحققون اخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملا لذواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهى الادلة القاطعة على وجوب العمل عند رواية اخبار الاحاد واجراء الاقيسة (قوله وإن كان الخ) الواو للحال وان زائدة لمجرد الربط أى والحال أنه ظنى لظنية أدلته والدليل الظنى لا ينتج إلا ظنا فدلالته ظنية سواء كانت مقدماته كلها ظنية او بعضها لا يقال ان الفقه احكاما قطعية مستفادة من طريق قطعى كاجماع قطعى بلغ المجتهد بطريق التواتر لانا نقول بالتزام خروجها عنه على أن بعضهم يقول الادلة اللفظية لا تفيد إلا ظنا وكذا ما يتفرع عليها من إجماع او قياس وبعضهم جعل امثال هذه الاحكام من الفقه ومشى عليه الشهاب عميرة وجعل التعبير بالظن تغليبا للأكثر على الاقل واما الاحكام الضرورية كوجوب الصلاة مثلا فان المجتهدين استنبطوها وحصلوها على ادلتها التفصيلية فليست في اصولها ضرورية بمعنى انها لم تصل اليهم بلا دليل إلا أنها بعد ذلك لشهرتها التحقت بضروريات الدين ولذلك كفروا جاحدها على أن صاحب المحصول قد اخرجها عن الفقه وقال العلامة النجارى ان العلم باحكام الاركان الخمسة لحصوله من الدين بالضرورة لا بالاستدلال ليس من مسمى الفقه في شيء اه وهو كلام وجيه والنفس اليه أميل والقول بأن مثل هذه الاحكام استنبطها المجتهدون بعيد فان وجوب امثالها من عهده صلى الله عليه وسلم إلى الان معلوم لكل أحد فهى من القواطع يقينا (قوله لانه ظن المجتهد) قال الشهاب عميرة إشعار بأن علاقة المجاز فيه المجاورة او الضدية او المشابهة فهو مجاز مرسل او استعارة وبحث فيه سم بان التعاريف تصان عن المجاز إلا بقرينة واضحة وأجاب بأن التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك أو هو مجاز مشهور عندهم كما يدل عليه قوله وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه إلى القرينة اه أقول قد أبعد المرمى حيث جعل القرينة ما سيأتى في كتاب الاجتهاد وكيف تكون قرينة المجاز منفصلة عنه مع بعد ما بينهما ولله در القائل سهم اصاب وراميه بذى سلم * من بالعراق لقد ابعدت مرماك وجعله قول الشارح وإطلاق العلم على مثل هذا التهيء إلى آخره دليلا على أن استعمال العلم في الظن مجاز مشهور عندهم ممنوع بانه فرق بين التهيء الذى هو معنى الملكة المشهور في استعمال لفظ العلم وبين الظن الذى ليس مما يستعمل فيه لفظ العلم إلا المناطقة والكلام هنا باصطلاح الاصوليين والعجب منه انه في رد كلام الناصر الاتى اعترف بان الشارح بين اولا ان العلم المفسر به الفقه هو الظن وثانيا ان الفقه في الحقيقة هو التهيؤ إلى آخر ما ذكره ثم قد يقال أن اعتبار المجاورة ههنا لا يتم كيف وقد قال في التلويح المراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما حالا في الاخر بالجزئية او الحلول او كونهما في محل واحد او كونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك اه ولا ملابسة بين العلم والظن بشيء من هذه الاعتبارات لا يقال

كما صرح به في المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء اه وذلك لانه يلزم على كلا التوجيهين ذلك الاطلاق كما هو ظاهر للمتأمل والشارح وإن نقل ذلك عن السعد في شرح المقاصد لكنه معترض بما سمعت وقوله فلأن يعلم النحو الخ لا يفيد لان معناه أن له ملكة النحو وليس فيه إطلاق اسم الفن المدون على تلك الملكة فليتأمل (قوله أغلبى) الحق أن ما علم من الدين ضرورة ليس من الفقه كاركان الاسلام (قوله فالمراد بالعلم الظن) أى التهيؤ الخ هذا لا يكاد يلتئم مع قول الشارح وإن كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتى الخ إذ الادلة ليست للتهيء وما سيأتى هو قوله الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم فتأمل

فى ست وثلاثين مسئلة سئل عنها لاادرى لانه متهيء للعلم باحكامها بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا التهيء شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يرد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل انه متهيىء لذلك وماقيل من ان الأحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعى المعرف بخطاب الله الآتى

الظن والعلم متجاوران فى محل واحد وهو النفس * لانا نقول ذلك غير ممكن لانه باليقين يزول الظن وعند وجود الظن يزول اليقين فهما متنافيان لايجتمعان فى محل واحد * ان قيل هما يتعاقبان فى المحل فيصدق عليهما بهذا المعنى انهما بمحل واحد * قلنا المجاورة لاتتحقق الاحيث يكونان معا فى المحل (قوله فى ست وثلاثين) هذا هو المشهور وروى عن ابن عبد البر فى مقدمة التمهيد ان مالكا سئل عن ثمان وأربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين منها لاادرى وقد وقع قول لاادرى لغيره من بقية المجتهدين (قوله بمعاودة النظر) من العود بمعنى الصيرورة كما فى قوله تعالى حكاية عن شعيب عليه السلام ان عدنا فى ملتكم فلا يرد ان يقال ان التعبير بالمعاودة يوهم انه قد تقدم له نظر فى تلك ونسيه (قوله واطلاق العلم على مثل التهيؤ الخ) اشارة إلى جواب مااعترض به صدر الشريعة فى توضيحه على الجواب المذكور بأن التهيىء البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب لاضابط له إذ لايعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولايليق ان يذكر فى الجد العلم ويراد به تهيؤ مخصوص لادلالة للفظ عليه * ومحصل الجواب انا لا نسلم ان لادلالة للفظ العلم على تهيؤ مخصوص فقولكم لاضابط له ممنوع فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وقد اشتهر عرفا اطلاقه على هذه الملكة افاده الكمال ولايخفى قوة السؤال وقد اعترض الشهاب والناصر الشارح بانه قدم ان المراد بالعلم هاهنا الظن مجازا وذكرهنا ان المراد به التهيؤ مجازا فبين كلاميه تناف وأجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر فلذلك تركناه هذا والاحسن (١) ماافاده عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان المعتبر فى حق المجتهد هو ان يكون جميع الاحكام الحاصلة له بالفعل حاصلة بطريق الاستدلال قال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك رحمه الله لثبوت لا ادرى فى حقه اه واقول يظهر منه ان مثل المزنى وسحنون الآخذين عن الائمة والمخرجين على قواعدهم لايسمى مجتهدا الا ان جميع المسائل الحاصلة عنده ليست باجتهاده واما بالنسبة للمسائل التى استنبطوها فكذلك لانها مخرجة على قواعد امامه وهذا إنما يظهر فى حادثة ليس لامامه فيها نص اما ماخالف فيه امامه فانه يكون مجتهدا فيه وهذا فى اصحاب ابى حنيفة رضى الله عنهم كثير ثم رايت فى طبقات الشافعية الكبرى للمصنف ماخلاصته قال الرافعى فى باب الوضوء تفردات المزنى لاتعد من المذهب إذا لم يخرجها على اصل الشافعى ونقل فى مسئلة خلع الوكيل ان المزنى لايخالف اصول الشافعى وانه ليس كأبى يوسف ومحمد فانهما يخالفان أصول صاحبهما اه وفى النهاية والذى أراه أن يلحق مذهبه فى جميع المسائل بالمذهب فانه ماانحاز عن الشافعى فى اصل يتعلق الكلام فيه بقاطع وإذا لم يفارق

(قول الشارح جمع الحكم الشرعى) فالحكم الشرعى هو المعرف بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فليس الشرعية قيدا على حدته حتى يكون زائدا وهذا رد لماقيل لو كان الاحكام هنا جمع الحكم المعرف بخطاب الله يلزم استدراك قيد الشرعية لاشعار الاضافة إلى الله بكونه شرعيا وحاصله ان ذاك لو كان المعرف مطلق الحكم فيكون الشرعى قيدا زائدا فيتكرر مع ماشعرت به الاضافة بخلاف ما إذا كان تعريفا للحكم الشرعى كما نقل عن اصحاب هذا التعريف وهم الاشاعرة

(١) اى فى الجواز عما اعترض به صدر الشريعة وحاصله تسليم الاعتراض وكون المراد على جعل ال فى الاحكام للاستغراق جميع الاحكام الحاصلة للمجتهد بالفعل بطريق الاستدلال لا جميع مابنى على قواعده وإن لم يحصل له بالفعل بطريق الاستدلال بل باتباعه فافهم اه كاتبه

وانه

(قول الشارح فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة فى معرض التقييد كلا منها قيد مستقل (قوله مع انه يلزم عليه حينئذ استدراك الخ) تابع فى ذلك سم وقد عرفت ان الشرعية ليس قيد على حدته حتى يكون مستدركا واما العلمية فللاخراج ما كان شرعية ولم يتعلق بافعال الجوارح وهو العلم بالاحكام العلمية اى الاعتقادية فان الاعتقاد ليس بفعل وافعال المكلفين يعم فيه (قول الشارح وان آل إلى ماتقدم)

خلاف الظاهر وإن آل ماتقدم فى شرح كونهما قيدين كما لايخفى (والحكم) المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى اخرى

الشافعى فى أصوله فتخريجاته مخرجة على قاعدة امامه وان كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب فاولاه تخريج المزنى لعلو منصبه وتلقيه اصول الشافعى اه وفى الملل والنحل ان المزنى وغيره من اصحاب الشافعى لايزيدون على اجتهاده اجتهادا ولكن فى كلام الامام مايقتضى ان المزنى ربما اختار لنفسه وانحاز عن المذهب وهذا هو الظاهر اه وقال النووى فى مقدمة شرح المهذب الاوجه لاصحاب الشافعى المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ويستنبطونها من قواعد ويجتهدون فى بعضها وان لم ياخذوه من اصله اه قال ابن السبكى وقوله ويجتهدون فى بعضها إلى اخره يوهم ان يعد من المذهب مطلقا وليس كذلك بل القول الفصل فيما اجتهدوا فيه ولم ياخذوه من أصله ان ما نافى قواعد مذهبه لم يعدوه ماناسبها عد (قوله فخلاف الظاهر) إذ الظاهر من الالفاظ المتعددة فى معرض التقييد ان كلا منها قيد مستقل لاجزء قيد قال الكمال وهذا بالنسبة إلى تدقيقات المتاخرين فى تعريفاتهم اما على طريقة مشايخ الاصول فجعل الاحكام الشرعية قيدا واحدا جمع الحكم الشرعى هو الظاهر اه وفى سم كلام طويل تركناه لأنه مبنى على ماسلف من التعميم فى موضوع العلم مع قلة جدواه وقد علمت مافى ذلك التعميم (قوله وان ال ماتقدم) اى فى الاحتراز إذ يحترز به عما يحترز بكل منهما على انفراده (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة إلى ان ال للعهد الذهنى لتبادر ذهن الاصولى عند سماعه اليه وكذا ذهن طالب الاصول إذ علم على وجه الاجمال انهم يبحثون عن الحكم الشرعى وليست للعهد الذكرى كما يوهمه ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الأحكام حتى يكون المراد بالحكم فى تعريف الفقه وهو هذا المعنى لزوم استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لايكون إلا شرعيا ويلزم ايضا ان يكون العلم المعرف به الفقه تصور التعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة مع ان الفقه من قبيل التصديق لأنه عبارة عن التصديقات المتعلقة بالمسائل ثم فى بعض الحواشى هنا كلام فى تقسيم ال والتفرقة بين مذهبى النحاة والبيانيين فيها هو مع كونه غير محرر كما يعلم بالوقوف على حواشى المطول تطويل بما لاداعى اليه على ان التفرقه بين المذهبين تساهل فان الخلاف إنما هو جار بين البيانيين وليس للنحاة فى ذلك مدخل لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه فى كتبهم تبعا للبيانيين لتعلق غرض لفظى به كذكرهم نكات حذف الفاعل فى بناء الفعل للمجهول فلا تغفل وآثر التعبير بالمتعارف على التعبير بالمعروف مع اخصريته اشارة إلى اتمية المعرفة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى (قوله بالاثبات تارة الخ) كقوله الحكم موجود بعد البعثة ولاحكم قبلها وفيه اشارة إلى وجه ذكر تعريف الحكم فى المقدمات لانه يتوقف عليه المقصود بالذات وهو البحث عن الدلائل الاجمالية لانه ذكره لكونه ذكر الحكم فى تعريف الفقه قبله لاختلاف معنى الحكم ولذلك جعلت ال ليست للعهد الخارجى والباء فى قوله بالاثبات للملابسة او السببية ولا تناقض كما اشار لذلك الشارح بقوله تارة لان كلا باعتبار لان النفى قبل البعثة والاثبات بعدها أو هما بالنظر لحالين مختلفين كما سياتى ثم ان توقف المسائل عليه بالواسطة فان اثبات الاصولى له ونفيه ليس من المسائل بل من المبادى فذكره إنما هو لتوقف بعض

اى فى الاحتراز إذ يحترز به عما يحترز بكل منهما عنه على انفراده فان الشرعى باق على ان معناه الماخوذ من الشرع والخطاب معناه ماخوطب به أو الايجاب ونحوه اطلق على الوجوب ونحوه مسامحة او الايجاب نفس الوجوب والتغاير بالاعتبار وسياتى بيانه وبهذا اندفع ماقيل انه يلزم بناء على ارادة هذا المعنى ان العلم فى تعريف الفقه تصور إذ الخطاب ليس بنسبته مع ان الفقه من قبيل التصديق وحاصل الدفع ان المراد العلم به من حيث ثبوته للموضوع ومراده بقوله وان آل إلى ماتقدم رد ماقاله صاحب التلويح مما اطال به فى هذا المقام (قول الشارح المتعارف) الخ قيد به اشارة إلى ان انتفاء الحكم بهذا المعنى لاينفى الحكم مطلقا اعنى الكلام الازلى لانه حكم بغير المعنى المتعارف اعنى المتعلق التعلق التنجيزى بعد البعثة فبانتفاء المتعارف لاينتفى الآخر إذ هو قديم فتدبر لتندفع شكوك الناظرين (قوله عند البيانيين) الخلاف كله واقع بين البيانيين لادخل للنحاة فيه لخروجه عن صناعتهم وإنما يذكرونه فى كتبهم تبعا للبيانيين (قوله فانها كناية) المراد بها مقابل الصريح لا الاصطلاحية (قوله فهو المشار به إلى الحقيقة) الاشارة إلى الحقيقة باللام والفردية جاءت من القرينة فالفرد معهود باعتبار عهد الحقيقة فان ارادته للقرينة ليست لذاته باعتبار انطباقه على الماهية

(قوله وفيما ذكرناه الخ) فيه أنه لم يتبين عليه سبب التعارف بخلاف كلام الناصر (قول الشارح اى كلامه النفسى الازلى الخ) اعلم ان الخطاب فسر تارة بتوجيه الكلام إلى الغير وتارة بالكلام الذى علم أنه يفهم أو الذى أفهم والمعنى الاول ليس بمرادهنا إذ ليس التوجيه هو الحكم فلذا قال الشارح اى كلامه ثم ان الكلام اللفظى ليس حكما بل دال الحكم كما صرح به السيد السند فى حاشية شرح المختصر فلذا قال النفسى وكون الكلام النفسى حكما مبنى على رأى الاشعرى ومن تبعه من قدم الخطاب وأزلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل أمرا ونهيا وغيرهما ويردعليه لزوم الامر بلا مامور والنهى بلا منهى والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وهو سفه تعالى الله وتقدس ويجاب بأن ذلك فى الكلام اللفظى دون النفسى وبأن السفه إنما يلزم لو خوطب المعدوم وأمر فى عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون المعدوم الذى علم الله انه يوجد بشرائط التكليف (٦٦) توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال فلا قاله العضد وهو بمعنى قول

(خطاب الله) أى كلامه النفسى الازلى المسمى فى الازل

المبادى عليه ويلزم بواسطة ذلك توقفها على المسائل لان المتوقف على المتوقف على شىء متوقف على ذلك الشىء تامل (قوله خطاب الله) اعترض بان الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفاته تعالى واجيب بان الوجوب هو نفس الخطاب الذى هو عبارة عن قول القائل افعل ولا فرق بينهما بالذات بل بالاعتبار فان ذلك القول إذا نسب للحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى محل الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهكذا بقية الاحكام ورد بان الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل فوجب فكيف يكون عينه واجيب بانه يجوز ترتب الشىء باعتبار على نفسه باعتبار اخر إذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ومن هذا القبيل قولك ضربت تأديبا مع أنه فى الخارج التأديب هو الضرب الا أنه من حيث كونه فعلا مؤلما اعتبر ضربا ومن حيث انه قصد به التادب تاديب ثم علل بالاعتبار الاول نفسه بالاعتبار الثانى واعتبر انه بالاعتبار الثانى مترتب على نفسه بالاعتبار الاول الا ان السيد فى حواشى شرح المختصر حقق ان الوجوب غير الايجاب وحينئذ فالجواب الواضح أن كلامهم على تقدير مضاف أى أثر الخطاب هذا ولو حمل الخطاب على ما خوطب به اى ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا فحينئذ يراد بالحكم ما حكم به لم يرد شىء من ذلك لكن كلام الشارح لا يناسب الحمد عليه لانه فسر الخطاب بالكلام الازلى الخ وهو ما وقع به التخاطب وفى سم كلام غير محتاج اليه ههنا وأراد أيضا عدم تناول الحكم على التفسير المذكور ما ثبت بنحو القياس اذ لا خطاب فيه واجيب بان القياس ونحوه كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له (قوله اى كلامه النفسى) الخطاب فى الاصل توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى الكلام المخاطب به وهو ما اراده الشارح والحامل له على ذلك أن المتنوع إلى الاقسام الآتية هو هذا لا المعنى الاصلى لانه أمر اعتبارى وقيد الكلام بالنفسى لان اللفظى ليس بحكم بل هو دال عليه كما صرح به السيد فى حواشى المختصر ووصفه بالازلى بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف باللازم لا ما قاله الشهاب من انه صفة كاشفة لانها هى التى تبين حقيقة الموصوف كقولهم الجسم الطويل العريض العميق له فراغ بشغله وما هنا ليس كذلك ثم ان الازلى قيل هو مرادف القديم وقيل اعم لتخصيص القديم بما لا اول لوجوده كما هو مشهور (قوله فى الازل) قال الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية فى الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة إذ هى اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا اه قال سم لا شبهة فى قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه

شرح المقاصد المعدوم ليس بمأمور فى الأزل لكن لما استمر الامر الأزلى إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا وقول العضد وأما على تقدير وجوده الخ هو معنى قول الشارح فيما سيأتى الاصح تنوع الكلام فى الازل بتنزيل المعدوم منزلة الموجود يعنى أنه يكفى فى تنوعه بناء خطابه على تقدير وجوده فينزل لذلك منزلة الموجود فليتامل مع لطف القريحة ومن كلام العضد هذا يعلم ان الحكم يوجد قبل التعلق التنجيزى وهو كذلك وما سيأتى للشارح من انتفاء الحكم بانتفاء قيد منه فانما هو فى الحكم المتعارف للاصوليين كما تقدم والحاصل كما سيأتى عن المصنف ان ذوات الاحكام قديمة والمنفى قبل البعثة تعلقاتها وهو

يرجع إلى أن للحكم معنيين فليتأمل (قوله لا يتصف بالوجود) جوز السيد كون الحكم أمرا اعتباريا يجعله وصفا ملحوظا للمامور به فيما مر (قوله فسره بالكلام) يؤخذ من العضد وحاشيته للسعد ان الخطاب هنا هو نفس قول الله افعل اعنى القول النفسى بالمعنى المصدرى قال الامام فى المحصول قولهم الحل والحرمة من صفات الافعال ممنوع إذ لا معنى عندنا لكون الفعل حلالا إلا مجرد كونه مقولا فيه رفعت الحرج عند فعله ولا معنى لكونه حراما إلا كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك فحكم الله هو قوله والفعل متعلق القول وليس لمتعلق القول من القول صفة وإلا لحصل للمعدوم صفة ثبوتية وتحقيقه أن هذا القول موجود والفعل معدوم وللقول اعتباران بالنظر للامر إيجاب فهو صفة للقول الموجود وبالنظر للمامور به اى لتعلقه به وجوب وهو وصف حقيقى لا فعل ايضا لقيامه بموجود بخلاف ما لو جعل وصفا للمامور به فانه يكون الحكم امرا اعتباريا والاول اولى وقدمر (قوله وبهذا ايجاب) جواب بالمنع اى تمنع ان المعرف الوجوب

بل ماخوطب به وهذا مبنى على ان الكلام ماتكلم به لا القول فعل وقال السعد بناء على مااختاره العضد الحكم على هذا نفس الخطاب بل بالمعنى المصدرى ودليله القول اللفظى على ماينا سب معنى المفعول واعلم ان التكلم والكلام قديمان لا ترتب بينهما بالزمان كما لا ترتب بين الكلمات كذلك حتى على القول بانه لفظى كما اختاره العضد بل هو ترتب قديم لا نعقله فسبحان من لا تحيط به العقول (قول الشارح المسمى فى الازل خطابا) اخذ الشارح هذا المعنى من قول المصنف خطاب الله دون كلامه وهذا ايضا مذهب الاشعرى

خطابا حقيقة على الاصح كما سيأتى (المتعلق بفعل المكلف) اى البالغ العاقل تعلقا معنويا

ملحوظا فى الازل أى يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم اوليته انتهى ولا يخفى مافيه من التكلف ولو قيل ليس المراد التسمية بالفعل الذى هو مناط الاشكال بل المعنى مقدر تسميته بذلك لتم (١) واما قول النجارى انه يمكن ان يتعلق الظرف بالمسمى والمسمى بذلك هو الله وليس المراد انه سماه بهذا اللفظ المركب من هذه الحروف الهجائية المخصوصة بل باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الحروف فمما لا ينبغى ان يسطر مثله لان هذه تسمية اصطلاحية للاصوليين ولو اصطلحوا على تسميته بغير هذا الاسم لساغ لهم كبقية الالفاظ التى يستعملها ارباب الاصطلاح وليت شعرى ماذا يصنع فى مقابل هذا القول القائل بان الكلام النفسى لا يسمى فى الازل خطابا بل فيما لا يزار تامل (قوله حقيقة) كانه اشارة إلى دفع مايقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عن المجاز اه واقول يبعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فى ذلك فطريقه النقل عنهم لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ ابى الحسن الاشعرى من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه فى الازل امرا ونهيا وغيرهما ولذا قال الشارح كما سيأتى اى فى توجيه كونه حقيقة من انه نزل المعدوم منزلة الموجود ومقابل الاصح ماذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه فى الازل ولذلك قال شيخ الاسلام اشار بقوله حقيقة على الاصح إلى ان تفسير خطاب الله بكلامه النفسى الازلى مبنى على ذلك اما على مقابله فيفسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيىء لفهمه اه فان قلت إذا كان الخطاب فى الازل متعلقا بافعال المكلفين على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفه والجواب ان السفه إنما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما إذا قدر الرجل ابنا له فامره بطلب العلم حال الوجود واما الجواب بانه مامور فى الازل ان يفعل فيما يزال فلا يدفع الاشكال (قوله اى البالغ العاقل) قال الشهاب كان الاولى التعبير بيعنى بدل اى اه ووجهه انه معنى مجازى والمعنى الحقيقى للمكلف الملزوم بمافيه كلفة وجوابه انه صار حقيقة عرفية فى البالغ العاقل كما يدل عليه استعمال الفقهاء والاصوليين وقد فسره هنا بالبالغ العاقل وفيما ياتى فى قوله من حيث انه مكلف بالملزوم بما فيه كلفة لسلامته هنا من نوع تكرار فى المعنى إذ من جملة التعلق الالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف الملزم بالفعل على صيغة اسم الفاعل الملزم بالفعل على صيغة إسم المفعول وفسره فيما ياتى بالملزوم الخ مراعاة لقيد الحيثية إذ لا تظهر فائدته إلا باعتبار الوصف اللازم للبالغ العاقل وهو إلزام مافيه كلفة (قوله تعلقا معنويا) اى صلوحيا بمعنى انه إذا وجد مستجمعا لشروط التكليف كان متعلقا بفعله وهذا التعليق قديم بخلاف التنجيزى فانه حادث

(١) قوله لتم فيه انه كيف يتم التقدير من الله تعالى محال ومن غيره فى الازل لا يتصور إلا أن يحمل التقدير على القدرة التنجيزى القديم لا على الفرض فتامل بانصاف اه كاتبه

فالخطاب والحكم عنده قديمان وقدم الحكم مبنى على قدم الخطاب كما قاله العضد وسيأتى أن الحكم هو الخطاب فان سلم ان الخطاب هو الكلام الذى علم انه يفهم ولا يحتاج إلى وجود فاهم سلم الحكم اى قدمه والا فلا والحاصل ان قدم الخطاب مبنى على تفسيره وتسليم معناه وقدم الحكم مبنى على قدم الخطاب فان منع ذلك المعنى بلزوم أمر ونهى بلا فاهم امتنع قدم الخطاب فامتنع قدم الحكم (قوله ولا يخفى مافيه من البعد والتعسف) كلام الائمة كالعضد وعبد الحكيم صريح فيما قاله سم فهو الحق واما ماقيل من المسمى له فى الازل هو الله ففاسد لما علمت من بناء التسمية على تفسير الخطاب (قول الشارح حقيقة) اى بتنزيل المعدوم منزلة الموجود قاله الشارح فيما سيأتى أى أنه كاف فى الخطاب لما أسلفناه الجواب عن كونه سفها فنزل منزلة الموجود فى الخطاب لكفايته فيه فالخطاب لا يستدعى وجود المخاطب هكذا ينبغى ان يفهم (قوله اشار به إلى دفع الخ) يبعده قوله على الاصح فانه اشارة إلى مقابل له واما انه حقيقة او مجاز فشيء مداره النقل لا دعوى التصحيح المشعر بضعف مقابله بل هو اشارة إلى مختار الشيخ ابى الحسن الاشعرى من قدم الخطاب والحكم كما قدمناه (قول الشارح البالغ الخ) اقتصر عليه هنا مراعاة لقوله فيما سيأتى من حيث الخ إذ لو أخذ معنى الحيثية فى الموضعين للزم التكرار ولم يذكره مع الحيثية فيما سيأتى لانه لا دخل له فى التقييد إذ التقييد بالوصف اللازم للبالغ العاقل

قبل وجوده كما سياتى وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة إذ لا حكم قبلها كما سياتى

لانه التعلق بالفعل ولا يحصل الا بعد وجوده مستجمعا للشروط المذكورة وأما تعلق الخطاب بمعنى الكلام النفسى بذاته تعالى وصفاته فتنجيزى قديم (قوله قبل وجوده) وكذا بعده قبل البعثة لما سياتى انه لا حكم قبل البعثة وكذا بعد البعثة غير مستكمل بقية شروط التكليف كالعلم بالبعثة وبلوغ الاحكام (قوله اذ لا حكم قبلها) قال الشهاب سياتى فى قول المتن ولا حكم قبل الشرع إلى قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى وبه يوجه كلامه وأنت خبير بان ذلك مبنى على أن التعلقين معا يعتبران فى مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه الذى اسلفناه وكما يدل عليه ايضا قوله هنا وتنجيزيا دون او تنجيزيا وقال العضد فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف مبنى على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذى افهم لم يكن خطابا وينبنى عليه ان الكلام حكم فى الازل او يصير حكما فيما لا يزال اه فانت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول دون التنجيزى اه قال سم وحاصله منازعة الشارح فى اعتبار التنجيزى فى مفهوم الحكم وصريح العضد بخلافه وأقول ماقاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتى ولا حكم قبل الشرع ومجرد مخالفة العضد لا تقدح فى ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ماقاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما المخالفة فى ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل احد ان يصطلح على ماشاء إذ لا مشاحة فى الاصطلاح اه ويرد عليه ان كلا من التعلقين مقيد بقيد لا يمكن اجتماعه به مع قيد الاخر فى الخارج إذ لا يمكن اجتماع صفة التنجيز ومقابله معا كما لا يمكن اجتماع قبلية الوجود مع بعديته بالنظر إلى مكلف واحد حتى يوجد التعلقان فى الخارج معا ويكون الخطاب متصفا بالتعلقين معا بان يكون مع كونه متعلقا تعلقا معنويا متعلقا تعلقا تنجيزيا ايضا والاقرب فى مثله ان معناه انه متصف بالتعلقين بكل تعلق فى وقته اى انه بحيث يتعلق قبل الوجود بهذا الوجه وبعده بذلك الوجه وهذا الاتصاف دائمى للخطاب المتعلق بالافعال هذا هو المعنى المتبادر فى مثل هذا الكلام لعدم اجتماع الصفتين معا فى وقت فيعتبر وجود كل فى وقتها التى هى مقيدة به وحينئذ يشكل ماذكره الشارح هناك فى تعليل عدم الحكم بعدم وجود التنجيزى فان اللازم وجود التنجيزى فى وقته لا دائما وانما اللازم دائما هو ان يكون بحيث إذا جاء وقت التنجيز تنجز وهذا موجود بلا ريب وكذلك يشكل قوله هنا إذ لا حكم قبلها اللهم الا ان يقال ان الشارح اراد انه يكون متعلقا تعلقا تنجيزيا فى الحال بعد ان كان متعلقا تعلقا معنويا فيما قبل وان كانت دلالة العبارة عليه قاصرة وان حمل المتن على هذا المعنى غير ظاهر فان قوله متعلق بفعل المكلف مطلق لا يدل على خصوص تعلق فيكفى فى صدقه أدنى تعلق فكيف يحمل على هذا التعلق الذى لا يدل عليه اللفظ ولا يذهب اليه الذهن مع انه مخالف لكلام القوم ومخالف لكلام المصنف فى منع الموانع فالاعتذار بانه اصطلاح ولا مشاحة فى الاصطلاح مما لا يقبل على ان قولهم لا مشاحة فى الاصطلاح لا يؤخذ على اطلاقه مع قطع النظر عن عدم صحته ضرورة على انه لا يجوز نقل اصطلاحات الفنون المدونة على غير وجهها لمكان الالباس وايهام انه اصطلاح اهله والظاهر انهم ما اصطلحوا على ذلك الا لاغراض تتعلق به فتغيير تلك الاصطلاحات كثيرا يؤدى إلى تفويت تلك الاغراض وترتفع الثقة بالنقل عن المصطلح الاول وايضا إذا لم يكن هناك غرض صحيح فهو عبث يحترز عن مثله ثم لا يخفى انا إذا اخذنا فى مفهوم الحكم التعلق التنجيزى بعد البعثة لزم انتفاء الحكم قبل البعثة بالضرورة وصار قول المصنف ولا حكم قبل الشرع لغوا لعدم الفائدة فكيف ذكروه وعدوه مسئلة والمسائل يجب ان تكون نظرية وقد استدلوا عليه بنحو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ونقلوا فيه خلاف المعتزلة ثم يردان قوله إذ لا حكم قبلها يدل على اعتبار قوله بعد البعثة فى مفهوم الحكم وهذا هو الظاهر فالاقرب ان لا يجعل جزأ من التعريف أصلا وانما هو بيان لوقت التعلق التنجيزى بتقدير وذلك بعد

(قوله اى متصفا الخ) بيان لما افاده عود الضمير على المكلف (قول الشارح وتنجيزيا بعد وجوده) أى ان يكون متعلقا تعلقا تنجيزيا فى الحال بعد تقدم تعلقه تعلقا معنويا وليس المراد ان يجتمع التعلقان معا كما يصرح به قوله قبل وبعد فتدبر ثم ان التعلق التنجيزى قالوا انه حادث وقدم عن العضد ان معنى الخطاب الازلى ان يتوجه الحكم عليه فى الازل لما يفهمه ويعقله فيما لا يزال وهذا كما لو قلت صل بعد يومين واى تعلق حدث بعد مضى اليومين مع تضمن الامر الاول للقيد اللهم الا ان يكون معناه انه بعد مضى ذلك صار مامورا بالفعل بمقتضى مضى الزمن المقيد به فتامل (قول الشارح بعد البعثة) الاولى ان يرجع لقوله قبل وجوده أيضا ومع ذلك يزاد عالما بالبعثة فتدبر (قوله لان المركب الخ) التركيب فرع الحدوث والتعلق امر اعتبارى لا يوصف بالحدوث كما فى حواشى التوضيح (قوله فان الجارى عليه الخ) قد عرفت انه قديم تعلق أولم يتعلق وقد تقدم قبل تحقيق ذلك فتنبه

البعثة

(من حيث انه مكلف) أى ملزم مافيه كلفة كما يعلم مما سيأتى فتناول الفعل القلبى الاعتقادى وغيره والقولى وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبى صلى الله عليه وسلم فى خصائصه والاكثر من الواحد والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة

البعثة وبه اندفع ماذكرنا من لزوم لغوية قولهم لاحكم قبل البعثة تأمل جدا (قوله من حيث انه) بكسر الهمزة وهو الاقيس أو فتحها اما على قول الكسائى بجواز إضافة حيث إلى المفرد أو بتقدير ان بجعل أن ومعمولها فى تقدير إسم المبتدأ والخبر محذوف اى ثابت فعد الفتح لحناغير مسلم (قوله اى ملزم مافيه كلفة) اعترضه الشهاب بان التعبير بذلك يوجب الدور إذالتكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور وأجاب سم بان هذا سهو لان اخذ فرد من افراد الحكم فى تعريفه لا يوجب الدور لانه يمكن تعلقه بدون تعقل مفهوم الحكم كما لايخفى اه واقول هذه دعوى لادليل عليها كيف والمكلف إسم مشتق مفهومه مركب من الذات والوصف كما هو حال المشتقات وتعقل مفهوم المركب متوقف على تعقل كل من جزئيه والتكليف أحد جزئيه فقوله لانه يمكن الخ ممنوع إذ يلزم عليه تعقل الذات مجردة عن الوصف فى مفهوم المشتق ولا يقول به احد وارتكاب التجريد فى مثله مخل بالتعريف (قوله فيتناول) أى التعريف لاالفعل لانه يمنع منه قوله الآتى والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة إذالمتعلق هناك صفة الخطاب اه سم واقول يصح[1] رفع الفعل ونصب القلبى وكذارفع المكلف ونصب الواحد ورفع المتعلق ويجعل مفعوله مقدرا اى الاقسام الثلاثة تباعدا عن التكرار اللفظى مع ظهوره ثم لايخفى ان اسناد التناول إلى ضمير التعريف على الاحتمال الأول مجاز اذالمتناول الفعل او المكلف او المتعلق (قوله الاعتقادى) أى كاعتقادان الله واحد وهو مبنى على ان الاعتقاد فعل للنفس والتحقيق انه من مقولة الكيف فلايكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له والجواب بانه يعد فعلا عرفا لاينفع لانه لايدفع كونه ليس من الفعل الذى الكلام فيه هو الفعل الذى هو مقدور بنفسه للمكلف ولا يتعلق خطاب التكليف إلا به نفسه افاده سم وبه يظهر لك مارددنا به كلامه سابقا فى ادخال مثل اعتقادان الله واجب تحت موضوع علم الفقه إذ حاول هناك ان الاعتقاد فعل واما ان المكلف به هل هو الفعل بالمعنى المصدرى او الحاصل بالمصدر فسيأتى فى المسائل الآتية وقد بسطناه فى حاشية المقولات الصغرى (قوله وغيره) أى غير الاعتقادى وهو الفعل القلبى الذى ليس اعتقاديا كالنية والفعل القولى كتكبيرة الاحرام وقوله وغيره يحتمل ان المراد غير ماذكر من الفعل القلبى والقولى كغيرهما من الافعال مثل القيام فى الصلاة واداء الزكاة اوغير القولى وهو اقرب (قوله والكف) اى كف النفس وزجرها الذى هو مدلول النهى فعطفه على القولى عطف خاص اتى به دفعا لتوهم عدم شمول التعريف له الناشئ عن توهم انه ليس فعلا (قوله والمكلف الواحد الخ) لان المكلف إسم جمع يصدق بالقليل والكثير فالتعبير به اظهر من التعبير بالمكلفين لظهور المراد فى الجنس دون الجمع وفى إدخال الكاف فى قوله كالنبى صلى الله عليه وسلم فى خصائصه إدخال لنحو خزيمة فى جعل شهادته شهادة اثنين (قوله والاكثر من الواحد) فيه مامر فى قوله فى الكلام على نحمدك عند قوله الاخصر منه سؤ الا[2] وجوابا فلاإعادة (قوله والمتعلق) اى والخطاب المتعلق عطف على الفعل أيضا قال سم وسها شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح فقال

(قوله إذالمتعلق هناك الخ) قديقال يرفع على الفاعلية والمفعول محذوف أى الاقسام الثلاثة حذف لظهوره (قوله وقد يجاب الخ) هو لايجدى فان المكلف به هو المقدور وهو الفعل الحقيقى وهذا على الصحيح كيف نعم الشارح جار على مختار المصنف فيما مر ولعله بناه على انه فعل حقيقة (قوله وتقدم الجواب عنه) جوابه لا يفيد إذ الواحد لا كثرة فيه فالصواب ما قدمناه من ان من ليست تفضيلية وإسم التفضيل بمعنى المتجاوز فارجع اليه (قوله ملابسة الكلى لجزئياته) الاولى لاوصاف انواعه لان أوجه التعلق التى هى الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير أوصاف لانواع الخطاب التى هى الايجاب والتحريم ونحوهما افاده شيخنا ب ج

---

(١) قوله واقول يصح الخ خلاصته ان قول الشارح فتناول الفعل القلبى الخ يحتمل وجهين الاول نصب الفعل والمكلف والمتعلق على كونه مفعول يتناول ومابعدها ذكر نعوت لها والفاعل مستتر يرجع للتعريف على المجاز العقلى الوجه الثانى رفع الفعل والمكلف والمتعلق على الفاعلية اسنادا حقيقيا والقلبى والواحد وكذا الثلاثة المقدر بعد المتعلق بالنصب على المفعولية اه كاتبه

(٢) قوله سؤ الا هو ان افعل التفضيل المعرف بال كالمضاف لا يستعمل بمن وقوله وجوابا هو التاويل بان ال زائدة او جنسية لان مدخولها فى حكم النكرة كما تقرر او بان من متعلقة باكثر مقدر مدلول عليه بالمذكور

(قوله كون الحيثية مستعملة الخ) لايخفى ان استعمال اللفظ فى كلا معنييه مجاز غير متعارف فحمل التعريف عليه بعد مع خفاء القرينة ويزيده بعدا صرف الحيثية باعتبار التقييد إلى بعض وباعتبار التعليل إلى اخر فالاقرب ان يقال الحيثية تقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالة وتبعا اى يتعلق بفعل المكلف إصالة كنفس الالزام أو تبعا كتوابع الالزام وتحقيقه ان المراد انه تعلق بفعل المكلف من جهة ان المكلف ملزم مافيه كلفة امابنفس ذلك الخطاب المتعلق كما إذا كان التعلق على وجه الاقتضاء او بغيره كما إذا كان لا على وجه الاقتضاء وكون الاول من جهة الالزام ظاهر وكذا الثانى لان تعلقه به مترتب على الالزام فهو من جهته وليس المراد بالتعلق من جهة الالزام ان يلزم بالفعل المتعلق به وﷲ در الشارح المحقق حيث أشار إلى هذا المعنى بقوله اولا اى ملزم مافيه كلفة ولم يقل اى ملزم ذلك الفعل وفى الجواهر ان قوله من حيث انه مكلف قيد فى البالغ العاقل اى البالغ العاقل المقيد بانه ملزم مافيه كلفة ولاشك ان فاعل المباح ملزم مافيه كلفة ويشير إلى هذا قول العضد المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون دون ان يقول من حيث انه فعل مكلفين اه وعبارة العضد المعنى بعد اعتبار الحيثية المتعلق بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون وقوله والله خلقكم وما تعملون لم يتعلق به من حيث هو فعل مكلف قال السعد لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة والندب والكراهة موضع تامل اه ومراد الشارح بما قاله دفع منه فان عبارة العضد لاتقييد فيها بان المتعلق به ملزم فان أطلق فى قوله مكلفون وقوله فعل مكلف ومن تامل قول العضد لم يوجد يتعلق به من حيث انه فعل مكلف وكذا قول شارحنا الاتى فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق من علم ان معنى متعلق بفعل المكلف من حيث انه فعل مكلف فتكون الحيثية قيدا فى الفعل بان فاعله ملزم مافيه كلفة وهو معنى قول صاحب الجواهر انه قيد فى الفاعل تامل (قوله ظهر اعتبارها) اى الذى قال فيه السعد لايظهر كما تقدم واسقطه المحشى من كلام سم بقى ان الحيثية بالمعنى الذى تقرر تدخل خطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا للحد مثلا انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف

من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف*

والفعل المتعلق وعلقوه عنه فاحذره وقوله باوجه حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة من قبيل ملابسة الشىء لاوصاف انواعه وليست صلة المتعلق لان متعلق الخطاب فعل المكلف لا تلك الاوجه ولان معنى تعلق الخطاب بشىء بيان حاله من كونه مطلوبا أو غيره وماذكر من الاقتضاء وغيره لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به (قوله من الاقتضاء) بيان لاوجه والمراد اقتضاء الفعل او الكف فيشمل الاقتضاء الجازم الايجاب والتحريم وغير الجازم ليشمل الندب والكراهة وقوله والآتية صفة لمدخولات من اولاوجه التعلق والمعنى واحد (قوله لتناول حيثية التكليف) علة لشمول التعريف الخطاب المتعلق باوجه التعلق الثلاث بجعل الحيثية مستعملة فى معنييها معا وهما التقييد والتعليل فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه ان يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد او بسبب وجود الالزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء غير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام كما ذكره الشارح والمراد بتناول حيثية التكليف للثلاثة المذكورة انها تجامعها ولاتخرجها وليس المراد ان دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم اندفاع قول التفتازانى لايخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الاباحة بل والندب والكراهة موضع تامل لانه مبنى على قصر الحيثية على التقييد واندفاع ما اورده شيخنا العلامة من أنه يخرج من التعريف بهذه الحيثية الالزام نفسه لان ما كان لاجل الالزام لايتناول الالزام نفسه وايضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للادخال كما قاله اه لان مبنى إيراده الاول على قصر الحيثية على التعليل ومبنى إيراده الثانى على أن المراد بهذه الحيثية الادخال وليس كذلك بل اخراج المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على ان الحيثية تكون للادخال ايضا كما لايخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة اه ملخصا من سم ولايخفى ان استعمال اللفظ فى كلا معنييه معا مجاز غير متعارف فحمل التعريف على مثله بعيد سيما مع خفاء القرينة ثم ان صرف الحيثية التقييدية إلى بعض أقسام التعلق والتعليلية إلى بعض آخر يوجب بعدا آخر فى الكلام فهذا هو المراد الذى لايدفع الايراد وحينئذ فالاقرب ان يقال الحيثية التقييدية ومراد الشارح عموم التكليف للتكليف اصالة وتبعا ان يتعلق بفعل المكلف اصالة كنفس الالزام او تبعا كتوابع الالزام وبقى ان يقال ان الحيثية بالمعنى الذى تقرر تقتضى شمول التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا للحد مثلا انه خطاب متعلق بفعل المكاتب وهو الزنا لاجل انه ملزم بما فيه كلفة إذ لو لا وجود التكليف لم

للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجد ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول الله لا إله إلا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم ويوم يسير الجبال وبما بعده مدلول وما تعملون من قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى

يوجد ألا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع كما سيفصح عنه وقد يجاب بان هذا الطريق الذى أثبت به الشارح تبعية الاقتضاء غير الجازم والتخيير للتكليف حاصله الدوران ومحل أعتباره حيث لا مضاعف له وقد أضعفته بالنسبة إلى خطاب الوضع بثبوت خطاب الوضع فى حق من انتفى عنه التكليف كما فى غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخيير إذ لم يثبتا فى حق من انتفى عنه التكليف أصلا (قوله للاخيرين) أى الاقتضاء غير الجازم والتخيير وقوله كالاول الظاهر أى الاقتضاء الجازم فان تناول حيثية التكليف له ظاهر وللاخيرين خفى لا الاقتضاء الجازم هو الزام ما فيه كلفة وذلك معنى التكليف وأما الاقتضاء غير الجازم والتخيير فلا الزام فيهما ففى تناول حيثية التكليف لهما خفاء وبينه الشارح بانه لولا وجود التكليف لم يوجد اى ولولا ثبوت تعلق الزام ما فيه كلفة لم يثبت تعلقهما حتى انه لا بد ان يثبت عند المكلف تعلق الزام ما فيه كلفة قبل ثبوت تعلق الاقتضاء غير الجازم والتخيير كما يشير اليه استدلاله بانهما منتفيان قبل البعثة كانتفائه أى وبعد البعثة لا يثبت عند المكلف تعلقهما إلا بعد ان يثبت عنده تعلق ايجاب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة الخ) اعترضه الشهاب بان الاشتراك فى الانتفاء قبلها لا يقضى كون خصوص بعضها علة فى البعض الاخر انتفاء ووجودا وأجاب سم بان الاشتراك فى الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك العلية وهو دليل ظنى فيدل على علية بعضها للبعض الاخر دلالة ظنية وهى كافية فى مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور الخ) يمكن أن يكون اشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالسنة او الاجماع أو القياس إذ لا خطاب وحاصل الدفع ان كلا مما ذكر مظهر للحكم لا مثبت له أى انه كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة لا حكام أفاده سم وقد يقال أنه لا إشعار فى الكلام بورود اعتراض أصلا وإنما الوجيه أنه لما فسر الخطاب بما لا يعرف بذاته أعنى الكلام النفسى الأزلى أشار إلى ما يعرف به من دليله تكميلا للبيان وتوضيحا للمقام فالاحسن ما قاله النجارى من أنه جواب عما يقال لا إطلاع لنا على الكلام النفسى إثباتا ولا نفيا لا خروجا ولا دخولا لانه صفة قائمة بذاته تعالى فما الطريق إلى ذلك فأجاب بأن الطريق اليه الألفاظ القرآنية والسنية لدلالتها عليه (قوله وخرج بفعل المكلف) لم يخرج بقوله المتعلق لانه ليس للاحتراز لانه صفة لازمة للخطاب إذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء (قوله بذاته وصفاته) اى الذاتية والفعلية فقوله تعالى الله لا إله إلا هو مثال للخطاب المتعلق بذاته وصفاته الذاتية لدلالته على الذات ووجوبها وقوله تعالى الله خالق كل شيء مثال للمتعلق بصفته الفعلية (قوله وذوات المكلفين والجمادات) بقى عليه ذوات البشر غير المكلفين وبقية الحيوانات وافعالهما وصفاتهما وصفات المكلفين التى ليست افعالا واجيب بانه لا يجب فى بيان الاخراج بالعنوان التنصيص على كل ما خرج بل يكفى التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس فى كلامه ما يقتضى الحصر (قوله فانه متعلق بفعل المكلف) قال الناصر

الجازم والتخيير للتكليف حاصله الدوران ومحل اعتباره حيث لا مضعف له وقد اضعفه بالنسبة إلى خطاب الوضع ثبوت خطاب الوضع فى حق من انتفى عنه التكليف كما فى غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف الاقتضاء غير الجازم والتخيير إذ لم يثبتا فى حق من انتفى عنه التكليف اصلا كذا قيل وعندى أنه لا ورود لخطاب الوضع اصلا لانه لم يتعلق بالفعل أى بطلبه أو تركه بل بكونه كذا كالحكم على الوصف بالسببية وهو جعله مناطا لوجود حكم والحكم المتعارف عندهم اى ما اصطلحوا على تسميته حكما هو الاول دون الثانى كما يصرح به كلام الشارح هنا وعند الكلام على ما ورد به خطاب الوضع وسيأتى له بقية تدبر (قوله كانه إشارة الخ) لا إشعار هنا بسؤال أصلا فالاولى انه بيان لما يدل على الحكم تتميما للفائدة (قوله لا يتعلق به التكليف) الصواب حذفه فانه مخالف ما قاله السعد فى التوضيح ان المكلف به حقيقة المعنى المصدرى (قوله والموجود الخ) وهو الحركة (قول الشارح ولا خطاب يتعلق الخ) هذا الصنيع صريح فى أن المصنف لا يسمى خطاب الوضع حكما أصلا ولو تعلق بكون فعل المكلف صحيحا او لا فلا فرق بينه وبين فعل الصبى فى ذلك وسيأتى وصفه بالصحة وكلامه هنا يقتضى أنه لا حكم أصلا يتعلق بفعل الصبى فان الحكم هو الخطاب المتعلق بالفعل وخطاب الوضع لم يتعلق بالفعل

ولاخطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولى الصبى والمجنون مخاطب بأداء ما وجب فى مالهما منه كالزكاة

هذا مبنى على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو أى الخطاب متعلق بمفعولهم ورده سم بان المولى التفتازانى فى شرح العقائد فى مبحث الاستدلال بالآية على خلق الافعال صرح بعد ذكره أن المعنى على أن ما مصدرية وعملكم وعلى انها موصولة ومعمولكم بشمول معمولكم على الثانى للافعال قال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة يعنى شمول المعمول للافعال قد يتوهم أن الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية اه أى فكذا الفعل هنا المراد به الحاصل بالمصدر كما صرح به الشيخ خالد فى شرحه هنا حيث قال والمراد بالفعل الذى هو متعلق الخطاب الاثر الذى يوجده المكلف به الخارج لا ايقاع هذا الأثر لأن الايقاع أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج (قوله ولاخطاب يتعلق بفعل غير البالغ الخ) مراده بهذا نفى الخطاب التكليفى عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتى من أن الخطاب الوضعى يتعلق بذلك فان قيل قد تعلق الخطاب بفعل غير البالغ العاقل نفيا فى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث الخ وجوابه ان هذا بيان لعدم تعلق الخطاب المتعلق باوجه التعلق عن فعل الصبى والمجنون لا متعلق بفعلها على وجه النفى إذ المتعلق بفعلهما على وجه النفى هو لا بفعل الصبى والمجنون كذا ويكون نفيا بمعنى النهى ثم كان الانسب للشارح ان يقول وخرج بالمكلف فعل غيره فلا يتعلق به الخطاب المذكور او ولا يتعلق الخطاب المذكور بفعل غير البالغ العاقل لايهام عبارته نفى خطاب الوضع أيضا فيخالف ما سيصرح به فى شرح قول المصنف وان ورد سببا وشرطا الخ وقد يقال يوفع هذا الايهام كون الكلام فى خطاب التكليف مع ان قوله الاتى ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل يرشد الى ذلك وأما جعل الشهاب عميرة المنفى فى كلام الشارح كلا من الخطابين فمناف لكلام الشارح الاتى كما اعترف هو ولا دليل له على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل واما ما استدل به عليه من انه انما يتعلق بكون الشىء دليلا وغيره وان كون الشىء كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه لان كون الشىء كذا وان يكن فعلا إلا أن الشىء المضاف اليه الكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكأن الشيخ توهم أن جعل الكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كما دل عليه تعبير الشارح الذى استدل به وذلك باطل قطعا أفاده سم (قوله وولى الصبى والمجنون الخ) هذا دفع لتوهم تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل فى هذه المواضع التى يتوهم فيها ذلك وحاصله ان ما يتوهم تعلقه بفعل الصبى والمجنون انما هو متعلق بفعل وليهما وبقى أنه يرد على نفى خطاب التكليف بما ذكر ما أورده العز بن عبد السلام من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم والجواب ان المراد امر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين للاستئذان بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين وفيه أن خطاب الامر للمؤمنين بارشاد القاصرين لذلك خطاب متعلق بالاستئذان لان طلب الارشاد الى شىء خطاب متعلق بذلك الشىء لانه مبين لحاله إلا ان يقال المنفى هو التعلق القصدى والتعلق القصدى فى الاية انما هو بالارشاد ومثل هذا كله فى نحو خبر مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فالتعلق القصدى انما هو بفعل الاولياء (قوله واداء ما وجب) ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله فى مالهما أو من الوجوب الشرعى فقوله فى مالهما متعلق باستقرار محذوف على أنه حال من ما الواقع على المؤدى

بل بكونه كذا فليس حكما فى عرفهم وان تعلق بفعل المكلف والحاصل ان بعض الاصوليين قال لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف وبعضهم التزمه اى انه حكم كابن الحاجب فزاد فى التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعى والشارح حمل المصنف على انه ليس بحكم وأخذ ذلك من قول المصنف أولا والحكم خطاب الله فانه يقتضى الحصر ومن قوله فيما سيأتى فوضع حيث يطلق عليه الحكم وحينئذ فالوضع خارج بقوله المتعلق بالفعل لا بالحيثية كما قيل وهذا لا ينافى ان فعل الصبى كغيره يوصف الصحة ونحوها من الاحكام الوضعية انما ينافى انها احكام ومن هنا تعلم ان معنى قول الشارح فيما يأتى فليس من الحكم المتعارف اى لا يسمى حكما وليس هو بحكم اصلا لانه حكم غير ما اشتهر عندنا وقوله ومن جعله منه اى من المتعارف أى أنه حكم ويسمى حكما وهذا الجاعل يجعل التعلق بالفعل أعم من طلبه وطلب تركه وكونه كذا هذا ما فى العضد والتوضيح وهو اللائق وبصنيع الشارح والمصنف وبه قال بعض المحققين هنا الا انه لم يتمم فوقع الحواشى فيما وقعوا فلا تغتر بذلك

اى

وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزل فعلها فى هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها ليس هو لانه مامور بها كالبالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء الله ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

أى ما وجب أداؤه على الولى كائنا فى مالهما (قوله وضمان المتلف الخ) معطوف على أداء ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته عطف خاص على عام فالضمان بمعنى الغرم والكلام على حذف مضاف أى بضمان بدل المتلف أو معطوف على ما وجب عطف خاص على عام أو على الزكاة التى هى بمعنى القدر المخرج والضمان على هذين بمعنى المضمون به (قوله كما يخاطب) ما مصدرية والجار والمجرور صفة لمصدر حذف وأقيمت صفته مقامه أى يخاطب خطابا كخطاب صاحب البهيمة الخ وقوله حيث فرط ظرف ليخاطب او لأتلفته (قوله كصلاته وصومه) هذا عندنا معاشر الشافعية واما مذهب الامام مالك فانما يثاب على الصلاة دون الصوم وفرق بتكرر الصلاة كل يوم فيشق أمرها بخلاف الصوم فان قلت قولنا معاشر الشافعية ان صلاة الصبى مندوبة مشكل لان الندب من قبيل خطاب التكليف ولا يتعلق به فلا يصح ان يقال معنى مندوبة مطلوبة على وجه الندب ولأنها مطلوبة من الولى كذلك لان خطاب الولى بان يامر الصبي بذلك على وجه الوجوب وقد يجاب بان معنى ندبها ان لها حكم المندوب من حيث إثابة فاعله وعدم إثمه بالترك ولا يخفى قوة الاشكال (قوله المثاب عليها) بالجر نعت للصبى فنائب فاعل المثاب ضمير مستتر يعود على ال الواقعة على الصبى فالصلة جارية على من هى له أو نعت لعبادة فنائب الفاعل ضمير مستتر يعود على الصبى فالنعت سببى والصلة جرت على غير من هى له ولم يبرز لامن اللبس او الجار والمجرور فالنعت حقيقى بمعنى التى يترتب الثواب عليها قال الشهاب عميرة والتقييد بقوله المثاب عليها لتقوى الشبهة فى توهم تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق باستجماع ما يعتبر فى الفعل شرعا وإن لم يتعلق الطلب به كالمباح (قوله ليس هو) اى ما ذكر من صحة عبادة الصبى لأنه مأمور بها كما فى البالغ أى حتى يقال أمره بها نص فى تعلق خطاب التكليف بفعل غير البالغ العاقل واعترضه الشهاب عميرة بانه مشعر بان امر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته أن الاعتياد علة للصحة وفيه نظر أيضا وأجاب عن الثانى بأن الاعتياد علة غائية باعثة لحملة الشرع على الحكم بالصحة وإلا فاحكام المولى سبحانه وتعالى منزهة عن العلل الباعثة واجاب سم عن الاول بان صحة العبادة متوقفة على الامر بها فى الجملة بدليل انه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به شرعا ولهذا لو أعاد الظهر مثلا منفردا بغير خلل فى فعلها اولا كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالامر بها والضمير فى قوله مامور بها راجع للعبادة كما يتبادر من قوله بل ليعتادها فلا يتركها فاندفع اعتراض الناصر بان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ مامور بها فتكون الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من خطاب التكليف وليس كذلك بل هى من خطاب الوضع لانه مبنى على جعل الضمير راجعا للصحة تامل (قوله ولا يتعلق الخطاب الخ) حاصله ان اللام فى المكلف للعموم فى اشخاص المكلفين المستلزم للعموم فى الاحوال والازمنة والبقاع وأن امتناع تكليف الغافل وتاليبه فى الظاهر نفى للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفى التحقيق اى وعند التحقيق لذلك وتحريره يرجع ذلك إلى نفى التكليف عن البالغ العاقل فى بعض أحواله دون سائرها والتخصيص بالنظر للاول راجع لعموم الاشخاص الملزوم وإلى الثانى راجع لعموم الاحوال اللازم افاده الشهاب عميرة قال سم وحاصله حمل ال على العموم إلا أنه مخصوص بالنسبة الى الاشخاص أو الأحوال ويرد عليه أن هذا يوجب اختلال التعريف إذ لا يصدق حينئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف سوى ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبى ﷺ بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل ال فى المكلف على الجنس

كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل والملجأ والمكره ويرجع ذلك في التحقيق إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض احواله واما خطاب الوضع الاتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف

ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ماقد يتوهم من التعريف قصدا إلى زيادة الفائدة وإلا فلا ضرورة إلى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب تعلق بجنس المكلف فهو حكم واما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فأمر آخر اه وعلى هذا الوجه يكون معنى قول الشارح ويرجع ذلك الخ ان ماافاده هذا النفى من انتفاء التكليف عن بعض الاشخاص البالغين العاقلين يرجع عند تحقيقه وتحريره إلى انتفاء تكليفهم فى بعض احوالهم فيكون الخطاب التكليفى فى الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين فى بعض احوالهم فالتخصيص فى الحقيقة إنما هو فى الاحوال قال الناصر ماحاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين ورده ابن قاسم بان استلزام العموم فى الاشخاص للعموم فى الاحوال لا ينافى جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم وكانه ظن ان معنى الاستلزام ههنا انه إذا عم الحكم فى الواقع الاشخاص لزم ان يعم ايضا فى الواقع الاحوال وذلك ينافى التخصيص فيها وليس كذلك بل لا معنى له لان الصفة إذا أفادت العموم فى الاشخاص كانت مفيدة له فى احوالها ايضا وذلك لا ينافى التخصيص فى تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير مناف لما هو الحق هذا وان أراد الشيخ أن أل ههنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ماورد عن الشهاب تأمل قال العلامة النجارى ويحمل كلام الشارح وجها آخر(١) وهو ان يكون جواب إيراد تقريره ان اللام فى المكلف للاستغراق والشمول فلا يدخل فى الحد شىء من افراد المحدود إذ لا يتعلق شىء بفعل مكلف فيفيد عكس التعريف(٢) فاجاب بجوابين الاول بناء على الظاهر وهو ان اللام للجنس الصادق بالقليل والكثير لا للاستغراق فلا يفسد عكس التعريف والثانى على التحقيق وهو انا لانسلم فساد عكس التعريف على تقدير كون اللام للاستغراق لان ماذكر يرجع إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل فى بعض احواله على منوال ماسبق(٣) فى الجواب عن الوجه الاول اه (قوله كما يعلم مما سياتى) قال الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة ويجاب بان فيه تغليبا او اكتفاء اويدعى انه حيث اطلق التكليف فى كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا اوحقيقة عرفية اه وقد يجاب ايضا بانه إذا علم كون الغفلة وما ذكره معها موانع من تعلق بعض انواع الخطاب علم كونها موانع ايضا من بقيتها لظهور ان مانعيتها ليس إلا لعدم التاهل معها للخطاب تامل (قوله كما مشى عليه المصنف) اى حيث اخرجه بقوله من حيث انه مكلف وفيه نظر ظاهر لان ماتقدم من حمل الحيثية على معنييها التقييد

(قوله فالوجه حمل ال الخ) وعلى هذا يكون معنى قول الشارح ويرجع الخ أن ماأفاد هذا النفى من انتفاء التكليف عن بعض الاشخاص البالغين يرجع عند تحقيقه إلى انتفاء تكليفهم فى بعض أحوالهم فيكون الخطاب التكليفى فى الواقع متعلقا بجميع افعال المكلفين فى بعض أحوالهم

(١) قوله وجها آخر أى غير الوجه الاول الذى حمله عليه سم من ان المقصود منه بيان الواقع ودفع ماقد يتوهم من التعريف اه اى بيان الواقع من حمل ال فى المكلف على الجنس ودفع ماقد يتوهم الخ اى من حملها فيه على الاستغراق وقوله وهو ان يكون جواب ايراد الخ اى وذلك الوجه الاخر هو ان يكون كلام الشارح المقصود منه جواب إيراد تقريره الخ لا بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف اه كاتبه عفى الله عنه

(٢) قوله عكس التعريف يعنى كل ماصدق المحدود صدق الحد اى كل ماصدق الحكم صدق صدق انه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ اه كاتبه

(٣) قوله على منوال ماسبق الخ اى من انه يكون الخطاب التكليفى فى الواقع متعلقا بافعال جميع المكلفين فى بعض احوالهم فالتخصيص فى الحقيقة إنما هو فى الاحوال اه كاتبه

ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد فى التعريف السابق مايدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير او الوضع لكنه لايشمل من الوضع مامتعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

والتعليل يدخل خطاب الوضع بالطريق الذى أدخل به الشارح الاقتضاء الغير الجازم والتخيير وهو انه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع الاترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم إلا ان يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لامعارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف فى الجملة فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف فى حق احد (قوله ومن جعله منه) اى من الحكم المتعارف زاد او الوضع فانه يقول الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فاذا ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ومن لم يجعله منه يمنع كون الخطاب الوضعى حكما فكيف يجب ذكره فى تعريف الحكم بل كيف يصح وقد يقال من جعله منه لايحتاج إلى زيادة او الوضع لدخوله فى الحد إذ المراد من الاقتضاء والتخيير الاعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى إذ معنى سببية الزوال مثلا إيجاب الصلاة عنده فاندفع ماذكر بقوله لكنه لايشمل من الوضع الخ (قوله زاد فى التعريف السابق) قال الشهاب فيه نظر أما أولا فلان من جملة التعريف السابق فيه تسامح وأما ثانيا فلان هذه الزيادة لاتلزم من جعله منه لان المراد من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريحى والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى لأنه يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ جعل الزنا سببا للحد مثلا يرجع إلى إيجاب الحد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع يرجع إلى تجويز الانتفاع بالمبيع عندها وتحريمه عند عدمها وقس فهو داخل فى التعريف بدون هذه الزيادة فلا يتم مااشار اليه بقوله يدخله من ان قيد الاقتضاء والتخيير يخرجه اه والاعتراض الثانى ذكره شيخ الاسلام كما نقلنا عبارته قال سم وكلا الامرين مدفوع أما الاول فلان قول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير واحد فالتعريفان حينئذ متساويان فى أداء المراد ولايضر اختلاف اللفظ فتم كلام الشارح وأما الثانى فلان الشارح لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية امر واقع وهو ان من جعله منه زاد ماذكر قاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام صحيح وأما ان الادخال متوقف فى الواقع على هذه الزيادة اولا فامر اخر ولو سلم فالمراد مايدخله ادخالا ظاهرا من غير تكلف لايليق بالحدود فلا ينافى دخوله لاعلى هذا الوجه فان قيل بعض من جعله منه لم يات بهذه الزيادة فيشكل قوله من جعله منه زاد الخ من لازمه صيغ العموم والحكم على كل فرد منه قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده لاعلى كل فرد منه وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لامانع من جعل من نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم اه ملخصا ويرد عليه ان كلمة من للعموم الافرادى لاللعموم المجموعى وقد قالوا ان مدلول العموم موجبة كلية والحكم فيها إنما هو على الافراد دون المجموع ويرد على الثانى ان المعنى جميع من جعلوه منه زادوا الخ وهو فى عدم الصحة مثل الاول فلا فائدة فى التزامه (قوله لكنه لايشمل الخ) اعتراض على التعريف المذكور للخطاب الشامل لخطاب التكليف وخطاب الوضع بانه غير جامع وقد اورد التفتازانى هذا الاعتراض فى التلويح واجاب عنه بان المراد بالتعلق الوضعى اعم من ان يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا لشىء أو يجعل شىء سببا أو شرطا مثلا له والشارح رحمه الله لم يرتض هذا الجواب لامور ثلاثة الاول ان هذا الجواب مع مافيه من مزيد التكلف لان الخطاب الضمنى بكون الزوال سببا للظهر مثلا إنما يتعلق اولا وبالذات بالزوال فانه إنما يبين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظهر وان تكلفنا بجعله متعلقا بالوجوب من حيث انه يبين حاله فى الجملة

(قول الشارح ومن جعله منه الخ) اى معنى فا بانه غير الحكم التكليفى كما يرشد اليه رجوع ضمير جعله للحكم الوضعى الذى ليس من المتعارف عند المصنف والحاصل ان بعضهم قال ان ماتسمونه حكما وضعيا ليس حكما عندنا ولئن سلمناه فهو داخل فى التكليفى ومنع ذلك بان خطاب الوضع معناه جعل الشىء سببا مثلا وخطاب التكليف معناه ايجاب الشىء مثلا فالحكم الوضعى هو سببية الزنا للحد مثلا والحكم لتكليفى هو وجوب الحد فهما مفهومان متغايران احدهما فيه اقتضاء والثانى لااقتضاء فيه اصلا فكيف يكون أحدهما الآخر قال السيد فالخطاب الذى تعلق بالحد يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل مكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بسببية الزنا فانه لااقتضاء فيه اصلا نظرا إلى ماتعلق به نعم قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لايندرج فى الحد كما لايخفى فلا بد من الزيادة فتدبر حتى يندفع مافى الحواشى (قول الشارح مامتعلقه غير فعل المكلف) بان لايكون فعل المكلف هو السبب او الشرط إلى آخر أحكام الوضع والمراد انه لايتناوله تناولا قريبا ثم ان الصحة والبطلان ليسا مما اعترض به الشارح بأن كان وصفا لعبادة الصبي لانهما عند ابن الحاجب ليسا من الاحكام الشرعية

واستعمل المصنف كغيره ثم للحكاية المجازى

وهو كون الزوال سببا له فالوجوب ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظهر فيحتاج الى دعوى تعلقه به فقول الشارح لا يشمل اى بحسب الظاهر المتبادر الخالى عن التكلف الذى لا يليق بالحدود والا بطريقة ابن الحاجب بدون ضرورة داعية الى ارتكابه الثانى انا إذا اعتمدنا على هذا التكلف نقول ان الخطاب الوارد بكون الزوال سببا لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذى هو الظهر على ماقررناه من التكلف تعلق بفعل غيره الذى هو نفس الزوال على وجه خال عن التكلف حيث بين انه سبب للوجوب وكل من التعلقين حكم وضعى متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثانى هو المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثانى قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه من غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر أى لا يشمل هذا الوضع الخاص الذى هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقا خاليا عن التكلف بان يلاحظ تعلقه به ابتداء وعدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله بيان متعلق آخر الخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه لاسيما مع كون تعلقه به ظاهرا لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه الاخر لاسيما مع كون تعلقه به فيه تكلف ولا يدفع فى اعتبار كل من التعلقين وكون الخطاب باعتبار كل بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والا لزم امتناع تعدد الحكم مطلقا لان الخطاب الذى هو الكلام النفسى صفة واحدة لا تعدد فيه الا باعتبار تعلقاته لا يقال شرط متعلق الوضع ان يكون فعلا فغيره وان وقع متعلقا فى الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل لتصريح الأئمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه الثالث ان الاعتراض ليس هو بما ليس فعلا فقط بل بفعل غير المكلف ايضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلا اصلا كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبى والمجنون مع ان الخطاب المتعلق من خطاب الوضع ولا يشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد جنس المكلف اعنى الانسان لانا نقول لا اعتبار لمثل هذا فى غير التعريف لعدم انفهامه من اللفظ فكيف فى التعريف على انه يبقى ما متعلقه فعل البهيمة ولا يصح أن يراد بجنس المكلف مطلق الحيوان إذ لا يقدم على ذلك عاقل اه ملخصا من سم واقول ما ادعاه من التكلف فى جواب التفتازانى مدفوع بانه بيان لكيفية تعلق خطاب الوضع ما تكلفه فى ايراداته المبنية على هذا القصر (قوله واستعمل السين) السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد أى أعمل بمعنى اطلق وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف واما هو على حذف مضاف اى كاستعمال غيره او حال من المضاف قاله الناصر ويرد عليه ان معنى الاستعمال طلب العمل كالاستخراج والاستغفار طلب الخروج والمغفرة فاذا لم يعتبر معنى الطلب يبقى معنى لا الاعمال كما ذكره وحينئذ لا يظهر للكلام كبير معنى فالوجه ان المراد طلب مجازى أى جعل عاملا فى المكان مفيدا له كأنه يطلب منه العمل والافادة على انه لا معنى للتأكيد ههنا نعم السين الداخلة على المضارع فى نحو حديث ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة الحديث قالوا انها للتأكيد وبنوا بأن هذا الافتراق واقع البتة فالتأكيد فيه ظاهر دون ما هنا تأمل (قوله للمكان المجازى) عدى استعمل باللام اما لتضمنه معنى استعار او هى بمعنى فى ثم أن علامة هذا المجاز المشابهة فان المعنى محل لتردد الفكر وجولانه كالمكان والقرينة استحالة كون المعنى مكانا كذا قرر سم ومن اعتبر المشابهة فى أن كلا ينبنى عليه شىء لان كون الحكم خطاب الله ينبنى عليه قولنا لا حكم إلا لله كما أن المكان الحسى ينبنى عليه فقد أصاب المحز لأن الغرض ترتب قول المصنف لا حكم الا لله على التعريف السابق فهو متفرع عليه ثم لا بد من تجوز آخر لان ثم للمكان البعيد وقد استعمل هنا فى القريب بعلاقة الضدية وقد أفصح عن هذا

بل من العقلية اذ هما الموافقة والمخالفة كما فى مختصره (قوله بمعنى أطلق) قيل وعلى هذا فلام للمكان بمعنى على وفيه انه لا يلزم من كونه بمعنى أطلق ان يتعدى تعديته ثم انه بناء على الزيادة فالباء فى معنى العمل لا الاعمال فالاولى انهما للطلب والعمل معنى مجازى هو افادة معنى المكان

كثيراو يبين فى كل محل بما يناسبه كما سيأتى فقوله هنا (و من ثم) أى من هنا وهو أن الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول

المجاز قوله من هنا و لا ينافيه قوله بعد ذلك اى من اجل ذلك المشار به للبعيد بحمله على التجوز باعتبار ان المعنى غير محسوس فكانه بعيد أو باعتبار انقضاء اللفظ الدال عليه بمجرد النطق به فظهر أنه لا تنافى بين لفظة من هنا و من أجل ذلك (قوله و يبين فى كل محل بما يناسبه) قال الشهاب عميرة اشارة إلى ان ثم لا دلالة لها على ازيد من مشاربها اليه لو حظ فيه كونه مكانا و ام بيان ذاته فبقرينة خارجية يختلف باختلافها (قوله فقوله هنا و من ثم الخ) القول بمعنى المقول مبتدأ و هنا متعلق به و من ثم عطف بيان على القول بمعنى المقول و قوله أى من هنا جعله الناصر خبرا عن القول باقامته أى مقام قولنا معناه و أثر التكليف عليه ظاهر اذ ارادة معناه من لفظة أى بعيد جدا فالاحسن أن يجعل الخبر محذوفا تقديره يقال فى بيان معناه اى و من هنا أى هذا اللفظ (قوله أى من أجل ذلك نقول) يدل على أن الجار و المجرور متعلق بقول مقدار و جملة لا حكم إلا الله مفعول له و لك أن تجعل لا حكم إلا الله مبتدأ خبره الجار و المجرور أى قضية لا حكم إلا الله ناشئة من ذلك و الحامل على تقدير القول ان المعلل لا يكون إلا فعلا و لا حكم إلا الله ليس كذلك ثم يرد على هذا التقدير أنه لا يلزم من كون الحكم فى الواقع خطاب الله أن نقول هذا القول و الجواب أن المراد بالقول الاعتقاد اى من اجل اعتقاد ان الحكم خطاب الله نعتقد انه لا حكم إلا الله و جعل الشارح من تعليلية لا ابتدائية مع انه المناسب للمكان الذى هو المعنى الحقيقى لثم لتخلف ضابط الابتدائية فيه فان الرضى يقول انه يعتبر ان يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيئا ممتدا كالسير و يكون المجرور بها الشىء المبتدأ منه ذلك الفعل ان يكون الفعل المتعدى بها اصلا للشىء الممتد نحو خرجت من الدار فان الخروج ليس شيئا ممتدا إذ هو الانفصال و لو باقل من خطوة و تعرف بان يحسن فى مقابلتها إلى او ما يفيد فائدتها نحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ بالله التجىء اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ثم ان المراد بقوله لا حكم إلا الله هو الاعتقاد لا التلفظ لأنه لا معنى له و الاعتقاد ليس امرا ممتدا و لا يظهر كونه أصلا لأمر ممتدا لا بتكلف كما لا يظهر أصل مقابلة من هنا بالى أو ما يفيد فائدتها فضلا عن حسن موقعها إلا بتكلف ايضا بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لا تكلف فيه فاندفع ماقاله الناصر ان التعليل غير متعين لصحة الابتداء بل هو اظهر للمناسبة المتقدمة * قال الكمال و مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله انا نقول لا حكم إلا الله فلا حكم عندنا للعقل بحسن او قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا و بين المعتزلة و بيان ذلك انا اذا اخذنا الخطاب جنسا يتناول المخلوق و غيره و باضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه و هذا معنى قولنا لا حكم إلا الله تعالى و عبارة الشارح غير وافية بايضاح هذا المحل اه و مراده ان مقصود المصنف انه يعم من تعريفنا الحكم بما ذكر انا نقول الخ فتوجه كلام المصنف بالحمل على العلم اى ظهر من ذلك التعريف و علم هذا القول السابق للحكم التكليفى لا المطلق الحكم كما تقدم و معلوم أن كون الحكم المخصوص هو خطاب الله لا يتفرع عليه اعتقاد ان لا حكم على الاطلاق إلا لله كما افادته لا التى هى نص فى نفى الجنس إذ لا يلزم من الاختصاص بالاخص الاختصاص بالاعم حتى يتفرع على الاول اعتقاد الثانى و اجاب بانه ليس المقصود بقول المصنف لا حكم إلا لله نفى جنس مطلق الحكم بل نفى جنس الحكم التكليفى بقرينة السياق او يقال لا قائل بالفرق بين الحكمين فاذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به اه و يرد على الجواب الاول انه قد يشكل عليه النفى بلا التى هى نص فى نفى الجنس إلا ان يقال هى لنفى جنس ما فيه الكلام من الحكم و هو الحكم التكليفى ثم بعد هذا يقال أن السؤال ساقط من أصله بعد أن عرفت تاويل الكمال كلام المصنف (قوله فلا حكم للعقل) المناسب لعموم النفى فى قوله لا حكم إلا الله

(قوله فمجاز استعارة) أى تبعية كما هو معروف فى اسماء الاشارة (قوله بجامع ان كلا الخ) الاولى بجامع ان كلا ينبنى عليه شىء لان الحكم خطاب الله ينبنى عليه قولنا لا حكم إلا لله كما ان المكان الحسى ينبنى عليه عليه لان الغرض ترتب قول المصنف لا حكم إلا الله على التعريف السابق فهو متفرع عليه (قوله فمجاز مرسل) علاقته الضدية (قوله من قوله المقصود الخ) و من قوله تعرف من الابتدائية بان يحسن فى مقابلتها إلى و ما يفيد فائدتها نحو أعوذ بالله من الشيطان لان المعنى افر اليه فالباء افادت معنى الانتهاء و لا يخفى ان المقابلة هنا بذلك لا تظهر بدون تكليف فضلا عن الحسن بخلاف التعليل (قول الشارح نقول)

أى نعتقد أى من أجل أن الحكم خطاب الله المفيد أنه لا مثبت له إلا الله دون شىء آخر وأنه لا يدرك إلا بسبب ورود الخطاب به نعتقد أنه لا حكم إلا لله أى الحكم الكائن بعد التعلقين المتقدم اعتبارهما فى الحكم فلا يثبته غيره ولا يدركه العقل بدون خطابه فالاشاعرة خالفوا المعتزلة فى أمرين الاول أن المثبت للحكم هو الخطاب دون ذات الشىء أو صفته والثانى أن العقل لا يدركه بدون حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قوله فيه ان يقال الخ) هذا مبنى على ما زعموا من أن المصنف يقول بان متعلق خطاب الوضع حكم وانه يسمى حكما وقد عرفت حقيقة الحال فهو كلام ساقط (قول الشارح فلا حكم للعقل بشىء الخ) قال عبد الحكيم فى حاشية المقدمات ذكر بعض الافاضل انه ليس المراد بكون الحسن عقليا عند المعتزلة انه يدركه العقل لا من قبل الشرع وإلا لما صح تقسيمه إلى الثلاثة عندهم اى الواجب والمندوب والمباح بل المراد بالعقلى مقابل الشرعى أعنى ما كان ثابتا فى نفسه مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه ولعل تفسيره العقلى بما ثبت فى نفسه لعلاقة أن ان العقل لا يدرك إلا الامور الثابتة وحينئذ يكون معنى ما ثبت فى نفسه مع قطع النظر عن الامر والنهى على وفق قول صاحب التوضيح الحسن والقبح عند أهل السنة من موجبات الامر والنهى بمعنى أنه ثبت بالامر والنهى اه فمعنى كونه عقليا أنه أمر ثابت فى نفسه أى بقطع النظر عن امر الشرع ونهيه بان يكون ثابتا بجهة ذاتية اوعرضية والعقل يدرك تلك الجهة فيدركه بواسطة إدراكها إياها وإن كان بواسطة إدراكه له من تلك الجهة يدركه من جهة الشارع بناء على أن أحكامه تابعة للمصلحة والمفسدة فظهر بهذا أن ذلك المدرك له اعتباران فمن جهة إدراكه من علته الحكم به عقلى ومن جهة تعلق خطاب الشرع به الحكم به شرعى فمعنى نفى حكم العقل بالحسن والقبح نفى إدراكه حسنا وقبحا ثابتين بقطع النظر عن حكم الشرع بان يكون المثبت لهما بهذا الاعتبار هو الجهة الذاتية أو العرضية التى يتبعها حكم الشرع وحينئذ فلا شبهة فى استقامة تفرع عدم حكم العقل

(لا حكم إلا لله) فلا حكم للعقل

تعريف الحكم بانه خطاب الله اصل لهذا القول بل الامر بالعكس كيف وصحة ذلك التعريف متوقفة على ثبوت هذا القصر حتى لو ثبت حكم لغير الله لم يصح التعريف بكون الحكم خطاب الله تعالى والمحشى فهم ان انكار الكمال من جهة التصور بان التصور المستفاد بالتعريف لا يصلح أن يكون مبدأ للحكم فقال ليس العلة التعريف الذى هو التصور بل التصديق الضمنى الذى يلزم من التعريف ويرد عليه ان قولنا لا حكم لغير الله مما يتوقف عليه معرفة ان الحكم خطاب الله تصورا او تصديقا فان من جوز الحكم لغير الله لا يقول بان الحكم خطاب الله وذلك لأن كون الحكم خطاب الله مشتمل على انه خطاب وانه مخصوص بالله فمعرفته متوقفة على معرفة الاختصاص الذى هو معنى لا حكم إلا لله فكيف يجعل أصلا للاختصاص بل الاختصاص أصل له ثم اعترض المحشى كلام المصنف بان الذى تضمنه التعريف السابق ان الحكم التكليفى هو خطاب الله لا مطلق الحكم الشامل للتكليفى والوضعى لان التعريف

بهذا المعنى على أن الحكم خطاب الله بذلك المعنى المتقدم إذ المنفى هنا هو الامران المثبتان هناك اللذان خالف فيهما الاشاعرة المعتزلة فليتأمل ثم اعلم أنه لابد لك أن تطلع على حقيقة الحال ليزول عنك الاشكال فنقول قال السيد فى حاشية العضد اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة إلى أن الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن لا

أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسره بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح ثم هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه (١) فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب او استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله او تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور اعنى الوجوب واخواته ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله أيضا لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبيح بالنسبة اليه وذهبوا إلى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة إياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ثابتان بأنفسهما لا بسبب الامر والنهى بل هما كاشفان عنهما وإذا قاسوا الافعال إلى المكلفين زادوا فى تعريف القبيح استحقاق العقاب آجلا وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما فى تعريف الحسن وذهبت الاشاعرة إلى ان الافعال

---

(١) قوله والحسن تتفاوت مراتبه الخ قال الابهرى عد الاقسام الاربعة الباقية حسنا ويمدح على فعل المندوب ولا يذم على فعل المكروه ويمدح على ترك المكروه ولا يذم على ترك المندوب ولم يجعل المندوب والمكروه باعتبار التنزل من الوجوب والحرمة فى مرتبة واحدة لا يمدح تارك المكروه كما لا يذم تارك المندوب ويذم على المكروه كما يمدح على المندوب إنما هو من حيث ان الانسان لشرفه يستحق غاية الاعتناء بشانه والاهتمام بحاله والتوسعة فى احواله وعدم التضييق عليه اه

لاحسن لها ولاقبح بهذا المعنى بل قبحها كونها منهيا عنها شرعا وحسنها بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلب القضية لانقلب الحسن قبحا وعكسه اه وقوله زادوا في تعريف القبح الخ اى وتركوا المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابليهما الانسب باصولهم كما سينبه عليه الشارح ومعنى قياس الافعال الى المكلفين نسبتها إلى من كلف بالفعل ولو قبل الشرع فان التكليف لايتوقف عليه عندهم إذا عرفت أن القول بالحسن والقبح يتفرع عليه الاحكام الخمسة أما بالوجود أو بالانتفاء فيما يدرك فيه جهة حسن او قبح ويتفرع عليه الحظر او الاباحة او الوقف فيما لا يدرك فيه ذلك لانه يدرك فيه ذلك بالنظر للدليل العام كما سياتى بيانه فالمقام الاول اعنى قوله ومن ثم الخ في نفى وجود الجهة والادراك للحسن والقبح بسبب إدراكها والمقام الثانى قوله ولا حكم قبل الشرع في نفى مايتفرع على وجود الجهة والادراك بسببها وبيان ذلك أنه لما كان الحكم خطاب الله كان الحاكم هو الله فهو المؤثر لاتلك الجهة حتى يكون حكمه تابعا لها فلذا فرع قوله والحسن والقبح شرعى على ذلك والحق به مسئلة وجوب شكر المنعم لانها مبنية على التنزل عن إبطال قاعدة الحسن والقبح فقال لو تنزلنا عنه لكان واجبا بالشرع ايضا إذ لاجهة هناك يترتب عليها ثبوت الحكم وسياتى بيانه ولما كان خطاب الله الذى هو الحكم معتبرا فيه التعلقات فرع على ذلك نفيه قبل الشرع لعدم التعلق التنجيزى وهو بعينه إبطال لما يتفرع على القول بادراك جهة الحسن والقبح وهو وجود الاحكام قبل الشرع ولذا قابله به وبهذا ظهر ان ترتيب المتن في غاية الحسن وانه لاتكرار لقوله وحكمت المعتزلة الخ مع قوله والحسن والقبح إذ الثانى في بيان وجود الجهة والادراك بسببها والاول فيما يتفرع على ذلك وهو ثبوت الاحكام كانه يقال لما ثبتت الجهة قبل الشرع التى بسببها يدرك حسن الفعل أو قبحه عند الله ثبت الحكم قبل الشرع أيضا إذ مداره على وجود الحسن أو القبح في الفعل او الترك مع ضميمة تدرك بالفعل وهى انه إن اجتمع فيه حسن وقبح بان ترتب على فعله مدح وثواب وعلى تركه ذم وعقاب كان واجبا او عكسه كان حراما وإن اجتمع في فعله مدح وثواب ولم يترتب على تركه شىء كان مندوبا وهكذا الخ ماسياتى وكيف يدعى التكرار والمقام الأول لم يبين فيه أن حقيقة الوجوب أو الحرمة أو غيرهما ماهى بل المبين فيه أن الحسن الذى معناه كذا يدرك بالعقل أما إن هذا الحسن يكون بتمامه حكما واحدا او لا فهذا إنما هو في مقام بيان كيفية تفرع الاحكام كما بيناه فليتامل حق التامل

لاحكم لغيره لأن الحصر يتضمن حكمين إثبات ونفى والنفى هو ماذكرناه لكنه أراد التنصيص على محل النزاع إذ هو منحصر في الواقع في حكم العقل فقط ومعنى حكم العقل عندهم اى إدراكه حكم الله تعالى

والحاصل أن الأمر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان العقل امر به فحسن ونهى عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فامر به أو قبح فنهى عنه فالأمر والنهى إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للعقل لذاته او لجهاته وطردوا ذلك في افعال المكلفين وفعل الله بمعنى انه لايفعل القبيح وفعله دائما حسن واما فعل البهائم فقد قيل لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم وقيل يوصف كما سياتى اول المسائل وكذلك فعل الصبى ونحوه كالمجنون كما سيأتى والاشاعرة أنكروا ذلك وأبطلوه بالنسبة لفعل المكلف وغيره لكن لما كان المفرع عليه هنا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف خص المصنف المفرع بفعله ولذا زاد في تعريف القبح استحقاق العقاب اجلا وقيد استحقاق الذم بالعاجل ثم ان الاشاعرة تنزلوا مع خصومهم عن إبطال حكم العقل في مسئلتين الاولى شكر المنعم والثانية مالايقضى العقل فيه بحسن ولاقبح فقالوا سلمنا حكم العقل اى إدراكه الحكم من جهة قبل الشرع لكن لانسلمه في هاتين المسئلتين فلاإثم في ترك الشكر على من لم يبلغه دعوة نبى لأنه لو وجب لوجب لفائدة وإلا لكان عبثا وهو قبيح والفائدة ليست لله وهو ظاهر ولا للعبد لان منه فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب ناجز ولاحظ للنفس فيه وماهو كذلك لايكون له فائدة دنيوية والاخروية منتفية لان امور الاخرة من الغيب الذى لامجال للعقل فيه ولاحكم فيما لايقتضى العقل فيه بحسن ولاقبح وما تمسك به المعتزلة من أنه تصرف في ملك الغير مدفوع بان حرمة ذلك التصرف عقلا إنما هى فيمن يلحقه ضرر والله تعالى عن ذلك وكان المصنف رحمه الله لم يرض بالتنزيل في مسئلة مالايقضى العقل فيه بحسن ولاقبح لأن عدم قضائه للخصوص لاينافى قضاءه لعموم الدليل بناء على إدراك الجهة العامة كما سياتى فلم يذكرها على وجه التنزيل بل ذكرها في المفرع على مذهبهم الذى أبطله ثم ان المعتزلة لم يقولوا بان العقل يطلع على تفاصيل تلك الأحكام الثابتة للاشياء بل قالوا إن العقل يحكم بذلك إجمالا وقد يطلع على تفاصيلها إما بالضرورة والنظر هذا هو القدر اللائق هنا فان اردت تفاصيل تلك المقامات فعليك بالعضد وشرحى المواقف والمقاصد ومقدمات التلويح (قوله فهذا محل اتفاق بين الفريقين) فيه ان المؤثر في هذا الحكم عندهم كما عرفت هو ذات الشىء أو صفته الذاتية أو العرضية كما في المواقف وشرح المختصر العضدى والتلويح وعبد الحكيم في مواضع وحكم الشرع تابع لتأثير ذلك المؤثر كما تقدم نقله (قوله فلايصح التمهيد حينئذ) قد عرفت المفرع عليه بما لامزيد عليه (قوله فهذا لايتفرع على ماقبله) قد عرفت أنه أحد المتفرعين فتدبر (قوله ويدل لهذا قول الشارح الخ) قول الشارح يدل على أنه لايؤخذ إلا من ذلك بناء على أن المؤثر فيه المخاطب فلايدرك إلا بخطابه وليس المؤثر جهة ذاتية او عرضية حتى يدركه العقل بادراكها فهو بيان للمسئلتين الواقع فيهما الخلاف

فى الافعال قبل البعثة كما سيشير إلى ذلك قول الشارح يتبعها حسنه أو قبحه وقوله أى لا يؤخذ إلا من ذلك بشىء مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح ولما شاركه فى التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقا بدأ به تحريرا لمحل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشىء (بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته) كحسن الحلو وقبح المر

الخ وليس العقل مستبدا بالحكم فانهم لم يجعلوا للعقل حكما شرعيا كما يوهمه كلام المصنف بل جعلوه طريقا إلى العلم به يمكن ادراكه به من غير ورود سمع والحكم الشرعى عندهم بحسب المصالح والمفاسد فما كان حسنا عقلا جوزه الشرع وما كان قبيحا عقلا منعه الشرع فالشرع عندهم تابع للعقل ولهذا يقولون انه مؤكد لحكم العقل فيما أدركه من حسن الاشياء وقبحها والحق عندنا أن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه (قوله مما سيأتى عن المعتزلة) أى من ترتيب المدح والذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم الخ ما سيأتى وقوله المعبر نعت لما وضمير بعضه يعود لما والمراد بهذا البعض ترتب المدح أو الذم والثواب او العقاب على الفعل وقوله بالحسن والقبح اى العقليين وهل محل النزاع الحكم التكليفى فقط أو يعم الكليفى والوضعى قضية كلام العضد والشهاب العموم (قوله ولما شاركه الخ) الضمير فى شاركه وفى عنه يرجعان لبعض ويصح رجوع ضمير عنه لما يحكم به العقل وهو وإن تأخر عنه لفظا لكنه متقدم عليه رتبة لانه فاعل شارك وضميرهما عائد على الحسن والقبح وهذا جواب عما يقال ما الفائدة فى تقسيم الحسن والقبح إلى المعانى الثلاثة مع أن النزاع انما وقع فى المعنى الثالث واعترض الشهاب والناصر قول الشارح عنه بانه كان الواجب حذفه لان التعبير بهما عنه لا يشاركه فيه غيره وتكلف سم فى الجواب بما اثر الكلفة عليه ظاهر فلذلك تركناه (قوله وفاقا) راجع لقوله يحكم وقوله بدأ به اى بما يحكم به العقل وفاقا (قوله للشىء) لم يقل والحسن للشىء والقبح له مع أنه المراد اختصارا

(قول الشارح المعبر عن بعضه بالحسن والقبح) اى فى كلام المصنف وغيره كالعضد وغيره وغاير فى مسئلة شكر المنعم ومسئلة الحظر والاباحة والوقف فيما لم يقض فيه العقل بشىء قبل ورود الشرع وأفردوهما لما عرفت أن الاشاعرة أبطلوهما بناء على تسليم حكم العقل كما فى العضد وغيره فدخولهما هنا فى الرد لا يغنى عن ذكرهما بعد وقد عرفت صنيع المصنف فى مسئلة الحظر والاباحة والوقف فتدبر (قوله ويرد عليه ان كلا الخ) أى فيدخل وجوب شكر المنعم والحظر والاباحة وهذا كلام ذكره سم معترضا به على الكمال وقد عرفت انه لا وجه للاعتراض لأن مراد الكمال أن القوم أفردوا مسئلة شكر المنعم لردها بناء على التنزل وكذلك ما لا يقضى العقل فيه بشىء وما نقله عن السيد بعد لا يفيد شيئا (قوله ويرد عليه أن كلا من الوجوب والاباحة الخ) أى الذى هو المسائل الثلاثة الآتية وهو البعض الآخر فى كلام الشارح فما قيل ان الصواب ان يزيد الكراهة والندب فان المعتزلة عبروا عنهما أيضا بالقبح والحسن كما يعلم من كلام السيد الآتى ليس بشىء (قوله وبالحسن كونه يستحق الخ) عبارة السيد كونه لا يستحق ذلك وربما فسروه بكون الفعل يستحق فاعله المدح ثم ذكر ما قاله المحشى بعد ذلك فكان الصواب ان يذكر التفسير الأول إذ هو الذى يدخل فيه المباح دون الثانى (قوله ثم القبح هو معنى الحرمة) يفيد أن المكروه غير قبيح

لانه فعل خلاف الأولى فلا يستحق الذم كما فى عبد الحكيم وهو مما يمدح على تركه فلا يكون واسطة بل الواسطة المباح فقط على هذا التفسير فتامل (قوله فان كان بحيث يستحق فاعله الخ) أى تعلق مدح فاعله بفعله كما فى شرح المواقف وهو معنى الترتيب الذى ذكره المصنف فالكون بحيث يستحق فاعله كذا والوجوب والحرمة مثلا عبارتان معناهما واحد (قوله أو لا يتعلق الخ) هذا غير داخل فى الحسن بالمعنى الذى ذكره المصنف ولا فى القبح لكنه يتفرع على القول بهما بسبب انتفائهما عنه كما تقدم انهما أصل جميع الاحكام وجودا وانتفاء لهما أو لاحدهما نقل عن الاشعرى أن الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه فعمم بعضهم الامر لامر الايجاب والندب والنهى لنهى التحريم لوضوح والتكريه وقصره بعضهم وهو امام الحرمين على نهى التحريم بنا على ان المكروه واسطة والحاصل ان المكروه والمباح قال بعض أهل السنة فى كل منهما انه واسطة وقال بعضهم المكروه قبيح والمباح حسن وكذلك المعتزلة بناء على تفسير الحسن والقبح عند كل وان كان معنى الحسن والقبح مختلفا عند الفريقين وسيأتى ما لأهل السنة أول المسائل (قوله موصوفا بالحسن والقبح) الاولى معبرا عنه بالحسن والقبح والمعنى حينئذ والمشارك ما يحكم به العقل فى الكون معبرا بهما عن الشىء (قول المصنف ملاءمة الطبع) عبر ابن الحاجب بموافقة الغرض ومخالفته بعض الكتب اشتماله على المصلحة والمفسدة ومآل المعانى الثلاثة واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه ملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع ومخالفه مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد أن الموافق للغرض قد يكون مغايرا للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعة الانسانية المائلة الى جلب المنافع ودفع المضار كذا فى عبد الحكيم على المقدمات (قوله بيانية) مبنى على اتحادهما بالتى للبيان والافهنا من الثانى ومثله ما يأتى (قوله للملابسة) من ملابسة الاعم للاخص وعبارة العضد فى المواقف وشرح المختصر تفيد أن المراد فى قوله والحسن والقبح بمعنى الخ او الحسن والقبح المستعملين بمعنى الخ فانه قال يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان فيحتاج هنا أن قوله

عقلي أي مدلوله وما قالوه يتوقف على كون الحسن والقبح مشتركين اشتراكاً معنوياً (قول الشارح وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه كعبارة المواقف فقال السيد في شرحه أي كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقص يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقص لكن عبارة السيد في حاشية العضد كعبارة المصنف (قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم (٨١) الخ) هذا هو المنقسم الى الوجوب وغيره عند الفقهاء والمعتزلة جميعاً قال السعد في التلويح الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل وعلى قياسه الحرمة وغيرها وهذا المعنى للوجوب وغيره أثر الايجاب وغيره إن لم نقل بالتغاير الاعتباري وهو هو إن قلنا به فان قلت الوجوب صفة الواجب وهو الفعل وكذا غيره من الأحكام والترتب صفة المترتب وهو الثواب والمدح أو العقاب والذم أو غيرهما قلت يفهم من ترتيب الشيء على الشيء صفة للشيء هو كونه مترتباً عليه ذلك الشيء فالقوم وإن عرفوا الحسن والقبح بالترتب لكنهم تسامحوا إذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفعل أعني كونه بحيث يترتب عليه ذلك أي بحيث يستحق فاعله ذلك فان دلالة ترتب المدح والثواب والذم والعقاب على الفعل على كونه بحيث يترتب عليه

ذلك دلالة واضحة لاشبهة فيها وذلك كما قاله السيد الشريف في تعريف الدلالة يفهم المعنى من اللفظ أو القول هنا كما قال السعد في ذلك أن معنى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب على الشيء هو معنى كون الشيء بحيث يترتب عليه ذلك أي كونه بحيث يستحق فاعله ذلك لغاية الأمر أن ترتب الشيء على الشيء مركب لا يمكن اشتقاق صفة منه للشيء إلا برابط مثل ان يقال الفعل مترتب عليه كذا وحينئذ يؤخذ منه صفة اعتبارية هي كونه بحيث يترتب عليه ذلك فايجاب

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقلي) أي يحكم به العقل اتفاقاً

لوضوح المقام وإيماء إلى أنه قد يوصف الشيء الواحد بالحسن والقبح باعتبارين كما يأتي في الصدق الضار والكذب النافع (قوله بمعنى ملاءمة الطبع) فما وافق الطبع فحسن وما نافره فقبيح وما ليس كذلك لم يكن قبيحاً ولا حسناً وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما والباء للملابسة من ملابسة الأعم للأخص لصدق الحسن والقبح بما بعد هذا المعنى أيضاً وتمامية هذا الوجه تنبني على جعل الأمر الكلي الشامل لها مشتركاً معنوياً وجاز أن يكون مشتركاً لفظياً وهو الظاهر فالأحسن أنه من ملابسة اللفظ للمعنى بمعنى مصاحبته له فانه لا ينفك عنه فالمراد لفظ الحسن ويؤيد هذا الوجه أنه بصدد بيان معنى هذا اللفظ بدليل قول الشارح والمشارك في التعبير الخ وكأنه قال الحسن والقبح يطلق بالاطلاقات الثلاثة كذا وكذا الخ لكنه على هذا الوجه يحتاج لتقدير لصحة الحمل اى معناهما عقلي والجار والمجرور وهو قوله بمعنى على كلا الوجهين حال اما من الحسن أو القبح على تجويز سيبويه مجيء الحال من المبتدأ أو من مرفوع عقلي وإضافة معنى لما بعده بيانية وإضافة ملاءمة للطبع من إضافة المصدر لمفعوله وكذا المنافرة وزاد لفظ المعنى حتى فاته الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب خلاف ما هو الأصل من بيانية الاضافة ولم يقل والحسن والقبح بملاءمة الطبع ومنافرته للدلالة على ان مدخول الباء هو المراد بالقبح والحسن ولولا زيادته لم يفهم ذلك وعليك بالاعتبار فيما بعده من جريان هذه الوجوه كلها أو بعضها فاعتبر (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) هذه العبارة وقعت في متن المواقف ايضاً فقال الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فقال السيد أي كون الصفة صفة كمال وكون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اه وقال صدر الشريعة في التوضيح المعنى الثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان اه قال التفتازاني في حاشيته عليه المسماة بالتلويح وبهذا المعنى العلم حسن والجهل قبيح اه فالمراد منه صفة كمال للشخص وصفة نقصان له وهي الملكات الفاضلة من العلم والكرم والحلم والنقص نقائضها إذا علمت هذا علمت اتجاه ما اعترض به الشهاب الناصر بأنه كان عليه أن يقول وبمعنى كون الشيء صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح كالعلم والجهل وما تكلف به سم في رد اعتراضهما بجعل الاضافة بيانية فتكون الصفة هي عين الكمال والنقص فيصير المعنى أن الحسن كمال لشيء ما كيف وكمال الجهل أقبح من نقصه وكذلك كمال كل شر نقص وأما ما تمسك به من كلام السيد وكلام المواقف فلا يفيده بل عبارة حاشية العضد بجملة تحمل على عبارته المفصلة في شرح المواقف كيف وقرينة هذا الحمل صرفه عبارة متن المواقف الموافقة لما في حاشية العضد عن ظاهرها (قوله أي يحكم به العقل اتفاقاً) أي يصدق به ويدركه من غير افتقار الى ورود شرع ثم أن المدرك اما كلي واما جزئي والثاني اما امور المحسوسات واما

(وبمعنى ترتب المدح) و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب آجلا) كحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعى) اى لايحكم به إلا الشرع المبعوث به الرسل اى لايؤخذ إلا من ذلك ولايدرك إلا به

معان منتزعة منها ومدرك الكليات النفس الناطقة وهى القوة العاقلة وماعداها فالتحقيق أنها مرتسمة فى آلاتها ومدرك المعانى الجزئية القوة الواهمة ومدرك صور المحسوسات هو الحس المشترك وماقيل هنا ان إسناد الادراك للعقل مجاز عقلى من باب إسناد الشىء إلى آلته فان المدرك حقيقة هو النفس الناطقة فمبنى على التفرقة بينها وبين العقل وليس كذلك بل هى هو عند الحكماء الذين الكلام باصطلاحهم فى هذا التقسيم وقد بسطنا الكلام فى هذا المقام فى حواشى المقولات الكبرى (قوله وبمعنى ترتب المدح الخ) إن اريد بترتيب ذلك حصوله بالفعل كماهو المتبادر قدر فى الكلام مضاف اى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب لانفسه لجواز تخلفه وإن اريد بالترتيب كونه بحيث يستحق ذلك لاحصوله بالفعل فلا تقدير وعاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم والثواب والعقاب او للترتيب إن كان بمعنى لحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر بالنظر إلى الظرف الثانى لتحققهما فى الحال مطلقا (قوله كحسن الطاعة) يتناول الواجب والمندوب لترتب المدح عاجلا والثواب آجلا على كل منهما وقوله وقبح المعصية يختص بالحرام فالمكروه والمباح حينئذ واسطة (قوله شرعى) اى مستفاد من الشرع بمعنى ان الحكم الذى هو خطاب الله ورد بالمدح والذم والثواب والعقاب وليس المراد ان الخطاب ورد بكون شىء سببا للمدح او الذم الخ حتى يعترض بان هذا من خطاب الوضع وليس الكلام الا فيه (قوله اى لايحكم به إلا الشرع) يرد عليه ان قضية اتحاد الحكم فى جزاى الاثبات والنفى المفاد بطريق الحصر حتى يكون ماثبته المخالف للعقل هو ما اثبتناه للشرع مع ان الذى اثبته المخالف إنما هو إدراك العقل كما علم مما تقدم والذى اثبت للشرع فى الجملة الحصرية كونه حاكما فلم يتحد مورد النفى والاثبات ولم يحصل المقصود من الرد على الخصم والجواب ان المراد بالحكم فى كلاجزاى الحصر هو الادراك كما اشار اليه الشارح بقوله ولا يدرك إلا به وحينئذ فمعنى قوله لايحكم به إلا الشرع أى لا يكون واسطة فى إدراكه اى انه طريق إلى ادراكه لا كما تقول المعتزلة ان طريق إدراكه العقل فظهر ان فى قوله لايحكم الخ تجوزا فى الظرف علاقته اللزوم او السببية وجعل التجوز عقليا من قبيل إسناد الشىء إلى مكانه المجازى لاشتمال الشرع على الحكم اشتمال الكل على بعضه او حذفيا اى ذو الشرع لايلائمه تفسير الشارح المذكور وإنما اتى بالحصر هنا دون العقلى لانه لايمتنع الشرع من الحكم به ايضا ولا مدخل عندنا للعقل فى الشرعى ولم يقل لايحكم به إلا الشارع مع انه دافع للتجوز فى المسند وهو يحكم والمسند اليه وهو الشارع بخلاف قوله إلا الشرع فانه مستلزم للتجوز فيهما محافظة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب (قوله المبعوث به الرسل) اعترضه الشهاب بانه ان اريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف

الشارع وتأثير الجهة الذاتية أو العرضية عند المعتزلة هو جعله بحيث يترتب عليه كذا عند الحصول والوجوب الذى هو الاثر هو كونه بحيث يترتب عليه كذا كذلك وقال فى التوضيح الثالث كون الشىء متعلق بالمدح عاجلا والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهو محل الخلاف وقال السعد معنى كون الشىء متعلق المدح والذم والعقاب والثواب شرعا نص الشارع عليه او على دليله قال عبد الحكيم اى نص الشارع على ان الفعل الفلانى ممدوح عليه او مذموم كما فى قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين لمبالغتهم فى الاستنجاء وفى قوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر ونصه على دليل احدهما كالآيات الدالة على ان فاعل المامور به مطلقا ممدوح وتاركه مذموم مثل إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات الاية ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الاية وانما كانت دلائل على المدح والذم على الفعل الخاص لانها تدل على الكبرى فيحصل بضم الصغرى سهلة الحصول اليها النتيجة مثل هذا مامور به وكل مامور به ممدوح فاعله أو مذموم تاركه اه وهو يفيد أن المراد بالترتب الترتب عند الله فالوجوب هو كون الفعل مترتبا عليه عند الله كذا لفاعله لكنه يرجع إلى قولنا هو كون الفعل بحيث يستحق فاعله كذا لما عرفت فليتامل غاية التامل فلعلك لاتجد هذا التحقيق فى غير هذا التعليق (قول المصنف وبمعنى ترتب المدح والذم ايضا) خرج منه المكروه كالمباح فهما واسطة بناء على أن القبيح ما نهى عنه نهيا يقتضى الذم عليه وهو ما قال به إمام الحرمين هنا وإن جعل المباح حسنا فيما سياتى اول المسائل لان كلامه هناك فى الحسن عند اهل السنة بمعنى مايسوغ المدح عليه وإن لم يؤمر به والمباح كذلك (قوله فيه نظر) لخروج الاحكام التى لم يؤمر بتبليغها (قول الشارح لايؤخذ إلا من ذلك) أى لعدمه من غيره كالجهة ولايدرك الا اى إلا به بواسطته لا بواسطة علم الجهة كما عرفت

(خلافاللمعتزلة)فى قولهم انه عقلى اى يحكم به العقل لما فى الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله اى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويجىء الشرع مؤكدا لذلك او باستعانة الشرع

النبي والرسول وان اريد به الاحتراز لم يصح لان الشارع حاكم بذلك سواء كان لرسول او نبي ليس برسول فالوجه ترك هذا القيد واجاب بان ذلك لموافقة الغالب نظر الكثرة حمله شرع الرسل الاخذين للاحكام منهم وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار أعنى استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على المشهور (قوله خلافا) مفعول مطلق حذف عامله اى نخالف خلافا او هو حال بتاويله بمخالفا وقوله فى قولهم متعلق بالفعل المقدر العامل فى خلافا والاصل تخالف خلافا بقولنا انه شرعى المعتزلة فى قولهم انه عقلى وضمير انه يرجع للحسن والقبح بتاويله بما ذكر (قوله للمعتزلة) اى والكرامية والروافض كما فى المتحول للغزالى قال فيه ردا لهم على طريقة الجدل اتم ادعيتم او حسن بعض الافعال وقبحها مستدرك العقول واولها ونحن تنازعكم فى ذلك ومواضع الضرورات لا يتصور فيها خلاف بين العقلاء فان نسبونا الى عناد عكسنا عليهم دعواهم ثم العناد انما يتصور فى شرذمة يسيرة ونحن الجم الغفير والجمع الكثير لا يتصور منا التواطؤ على كر العصور ومر الدهور من غير فرض رجوع احدنا الى الانصاف ولنا فى تحقيق مذهبنا ان الفعل الواقع اعتداء يجانس الفعل المستوفى قصاصا فى الصورة والصفات بدليل ان الغافل عن المستند فيهما لا يتميز بينهما والمختلفان فى صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما وكذا يقال فى النكاح والزنا (قوله لما فى الفعل من مصلحة)قال الشهاب قد يشكك فى ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة او مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظرى فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضرورى ونظرى من تقسيم الشىء إلى نفسه وإلى غيره واجاب بان الحكم لوسط لا ينافى الضرورة مطلقا وإنما ينافيها إذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضرورى مع انه لوسط مقارن لها فى الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج لوسط بدون حركة فكر اه ولا يخفى ان التشكيك مبنى على ان معنى قوله يدرك العقل ذلك اى الحسن مثلا لا جل ما فيه من المصلحة اما إذا كان المعنى يدرك العقل ذلك الذى فى الفعل من المصلحة والمفسدة فلا تشكيك لكنه بعيد عن العبارة (قوله يتبعها حسنه او قبحه) قال الشهاب الاول يشير إلى الوجوب والندب والثانى يشير للتحريم اه قال سم اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان كان ماذكره المصنف لا يشملها إذ لا يترتب على فعلها او تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب واما تركه الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف إذ لم يرد اشتراط ترتب الاربعة المذكورة والا أشكل على الشهاب فى عد الندب إذ لا يترتب على تركه عتاب ثم نقل عن السيد فى حواشى العضد ما يفيد ادخال الكراهة والاباحة ايضا عندهم وهو انهم ارادوا بالقبح كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما قيدوه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب او استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة اولا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة اه (قوله اى يدرك العقل ذلك) تفسير لقوله يحكم به العقل واسم الاشارة راجع الى مرجع الضمير فى انه عقلى وفى يحكم به وهو الحسن والقبح بمعنى الترتب السابق وفى قوله اى يدرك الخ تصريح بان معنى حكم العقل ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى حيث قال بعد كلام فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف فى ان العقل هل هو كاف فى معرفته اولا

(قول الشارح لما فى الفعل) اى لادراكه ما فى الفعل من المصلحة او المفسدة اللتين هما جهة الحكم وقوله اى يدرك العقل ذلك اى ما فى الفعل لا الحسن والقبح والمراد ان حكم العقل تابع لادراك الجهة اذ لا سبيل لادراك الثواب او العقاب على الاستقلال اصلا كما نص عليه عبد الحكيم فى حاشيته عقائد العضد ويدلك على هذا الحمل قول الشارح فيما يقابل الضرورى او باستعانة الشرع فيما خفى فانه لو كان المراد الاستعانة على ادراك نفس الحكم لخرجوا عن قولهم بالحسن العقلى ولذا قال المحشى مراده ادراكه بعد مجىء الشرع ان فى الفعل جهة حسن او جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكهما وبهذا اندفع تشكيك الشهاب هنا فتامل

(قول الشارح كحسن صوم آخر يوم) أي جهة حسنه بناء على ما تقدم من أن المدرك بالضرورة هو الجهة كما في المواقف وشرح المختصر العضدي قال في شرح المقاصد فان قلت فأي فرق بين المدعين في هذا القسم قلنا الامر عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل أمر به فحسن أو نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به أو قبيح فنهي عنه واعلم ان بعض الحنفية قال بان للافعال جهة حسن وقبح ايضا وبان العقل قد يدرك الحكم الذي حكم الله به لكن لا بواسطة تلك الجهة بل بخلق علم ضروري اما بلا كسب كحسن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم وقبح (٨٤) الكذب الضار او بكسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر قاله في التلويح (قوله يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم) أي بادراك جهته (قوله لكن يلزمكم الخ) محصله ان العقل لا يدرك فيه جهة حسن حتى يدرك الحكم بواسطتها (قوله واما الثاني فلان الخ) هذا مبني على شيء تركه وعبارة العضد والذي انفصل به المعتزلة عن الالزام ان للعبد فائدة دينية وهي الامن من احتمال العقاب بترك الشكر وذلك الاحتمال يخطر ببال كل عاقل فاذا رأى ما عليه من النعم الجسام علم انه يمتنع كون المنعم بها قد الزمه الشكر فلو لم يشكره لعاقبه وهذا مردود لانا نمنع لزوم خطوره بل معلوم عدمه في اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بدون أذن المالك فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه كالاستهزاء وذكر نحو ما قاله المحشي وقوله لانه تصرف في ملك الغير الخ اي وقد جعلوه في المسئلة الاتية دليل الحظر وهذا الكلام كما ترى يفيد ان المعتزلة في هذه المسئلة اعترفوا بان فيها جهة ادركها العقل فادرك الحكم منها وحاصل الرد انا لا نسلم ان العقل ادركها لانا نمنع لزوم خطورها ولئن سلمنا فتلك الجهة لا تقتضي الحكم حتى يدركه العقل بواسطتها لوجود المعارض لاقتضائها اياه فتدبر حتى لا تلتبس بالمسئلة الاتية فان الرد فيها مبني على انهم قالوا فيها ان العقل لا يدرك فيها جهة أصلا بقي ان بعضهم قال قد يقال الفائدة نفس حصول الشكر اذ الافعال قد تكون حسنة لذاتها كما هو مذهب المتقدمين منهم

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع قبح الصدق الضار وقيل العكس ويجيء الشرع مؤكدا لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلي وشرعي خبر مبتدا محذوف اي كل منهما او كلاهما او تركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقابلها وان لم يتخلف أيضا

(قوله كحسن الصدق) تمثيل للحسن والقبح المشار اليهما بذلك في قوله أي يدرك العقل ذلك أو تمثيل لادراك العقل ذلك على تقدير مضاف اي إدراك حسن الخ والنظر في حسن الكذب النافع إلى نفعه وفي قبح الصدق الضار إلى ضرره وقوله وقيل العكس يعني قبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار نظر في الاول إلى كونه كذبا وفي الثاني إلى كونه صدقا وقوله مؤكدا لذلك أي لادراك العقل ما ذكر (قوله أو باستعانة الشرع الخ) أي يدرك ذلك باستعانة الشرع في إدراكهما لتوقف إدراكه اياهما على وروده فانه مبين ان في الفعل جهة حسن او جهة قبح قال في المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤكد لحكم العقل بهما بامره اما بضرورته أو بنظره اه (قوله فيما خفي على العقل) اي من حسن الفعل او قبحه لخفاء ما فيه من مصلحة أو مفسدة (وقوله كغيره الخ) اشارة لسؤالين الاول لفظي وهو ان شرط الخبر المطابقة وهي مفقودة هنا لافراد الخبر وتثنية المبتدا الثاني معنوي وهو ان المصنف قد ترك ذكر المقابل في جانب الذم والعقاب فما وجهه وفي قوله الانسب اشارة الى جواب سؤال مرتب على جواب السؤال الثاني وهو انه ما وجه تعين الذم والعقاب دون مقابلهما (قوله خبر مبتدا محذوف) وقال شيخ الاسلام يجوز ان يكون خبر الاحدهما وحذف خبر الاخر لدلالة المذكور عليه وقوله اي كل منهما على تقدير المبتدا مفردا لفظا ومعنى وقوله او كلاهما أي على تقديره مفردا لفظا فقط (قوله الانسب كما قال) اي في منع الموانع بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الاخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف) لا يخفى ان هذا بمجرده انما يثبت نسبية مقابل الثواب فلا بد في تتميم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايثار مقابل الثواب بالذكر ناسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو الذم للمناسبة بينهما (قوله يتخلف) أي فهي أخص بهم وألصق وكان الانسب عند ارادة الاقتصار على احد الامرين ايثاره بالذكر لمزيته باعتبار معتقدهم وبهذا يندفع ماعساه

ماعساه يقال لا دخل للاخصية فيما نحن فيه (قوله وشكر المنعم الخ) اعترضه الناصر بأن هذه المسئلة والتى بعدها إنما ذكرها الاصحاب بعد تلك القاعدة على سبيل التنزل مع المعتزلة اى تنزلنا معكم وسلمنا جدلا قولكم بالحسن والقبح العقليين لكن لا يصح قولكم فى هاتين المسئلتين والمصنف أوردهما لا على هذا الوجه فلم يظهر لذكرها بعد تلك القاعدة فائدة لفهمهما منها اه قال سم ويمكن ان يجاب اما اولا فبان التنزل المذكور ليس متفقا عليه فقد قال الاصفهانى فى شرح المحصول بعد ان ساق قول المحصول واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا فى هاتين المسئلتين لا محالة فيمكن الاصحاب سلموا أى جدلا القول بالحسن والقبح العقليين ثم بينوا انه بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة فى هاتين المسئلتين اه مانصه اعلم وفقك الله ان فى هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم فى هاتين المسئلتين لازما لهذه القاعدة لزوما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعى لوجوب شكر المنعم عقلا وان الاشياء لا حكم لها قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعى واقعا اما حقيقة أو بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان وقوع الملزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسئلتين قطعا على مذهبهم فلا يمكننا إقامة الدليل على عدم الحكم فى هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب انا لا نسلم لهم القاعدة أصلا انتهى وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف فى هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل فى هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقته وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فنصه على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للاصحاب واقتداء بهم فى الجملة واما ثانيا فيجوز ان يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث افردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما وما بعدها أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرها على وجه يحتمل التنزل وعدمه اه ولا يخفى انه لو فرض عدم لزوم التنزل لكان ذكرهما إنما هو على وجه الجدل واما مجرد نقل الخلاف كما فعل المصنف فلا فائدة فيه إذ قد علم ذلك من خلافهم فى مسئلة الحسن والقبح فاى فائدة فى تخصيص ذكر هذين الفرعين إذا لم يكن على وجه الجدل وبيان عدم تمام ادلتهم على خصوص هذه المسئلة وقد اشار الى هذا المعترض واما مجرد تقليد الاصحاب بالذكر مع انه لم يذكرها على الوجه الذى ذكروه لا ينفع ولا يفيد تأمل هكذا اعترض بعض الفضلاء ثم رايت فى كتاب البرهان لامام الحرمين ما يدفع اعتراضه حيث قال مسئلة ترسم بشكر المنعم شكر المنعم لا يدرك وجوبه بالعقل عندنا وهذا يندرج تحت الاصل الذى سبق عقده اه فترجم هذا الاصل بمسئلة معترفا باندراجه تحت ما سبق عقده وهو مسئلة التحسين والتقبيح ولم يذكره على طريق التنزل وكفى به سلفا للمصنف قال امام الحرمين فى الكتاب المذكور ليس ذلك يعنى الاصل المذكور واقعا فى قسم الضروريات وإنما هو مدرك بالنظر عقلا والبرهان القاطع فى بطلان ما صاروا اليه ان الشكر تعب للشاكر ناجز ولا يفيد المشكور شيئا فكيف يقضى العقل بوجوبه فان قيل انه يفيد الشاكر الثواب الجزيل فى الآجل والعقل قاض باحتمال التعب العاجل لارتقاب النفع الآجل قلنا كيف يدرك ذلك بالعقل ومن أين يعرف العاقل هذا والمشكور يقول لا يجب على نفعك ابتداء وما ينفعنى فاعوضك فان قيل يدرأ الشاكر بالشكر العقاب المرتقب على ترك الشكر قلنا كيف يعلم ذلك والكفر والشكر سيان فى حق المشكور اه وأما ماقاله بعض الحواشى المتاخرة فى بيان التنزل ان يقال تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا فان العقل إذا خلى ونفسه لم يدرك فيه الحسن بالمعنى المتقدم لان المصلحة المشتمل عليها الشكر اما ان تكون راجعة للمشكور او الى الشاكر والاول باطل لان الرب

(قوله خلافا لما قاله الكمال) فى بعض حواشى العضد ما يوافق الكمال (قوله من انه العرفى) وهو صرف العبد الخ واللغوى فى فعل ينبىء الخ (قوله رادا بذلك على الشارح) حيث جعل الموضوع اللغوى بقوله لانعامه واعتباره كل واحد من الموارد على حدته (قوله وحمل الشهاب كلام الشارح) أى بجعل أو بمعنى الواو وادخال بقية أنواع صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه للطاعة فى قوله أوغيره أى والثناء بغيره

أى وهو الثناء على الله تعالى لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد أنه تعالى

تعالى وتقدس غنى عن الانتفاع بشكر شاكر او عبادة عابد كيف وقد ثبت له الغنى المطلق إذ لو انتفع بذلك لزم افتقاره الى خلقه واللازم باطل فكذا الملزوم وأما فلأن النعمة الواصلة الى الشاكر بالنسبة الى مسديها وهو الله تعالى كلا شىء لان الدنيا بحذافيرها لا تساوى عند الله جناح بعوضة فلا يستوجب شكرا فلولا ان الله امرنا بالشكر على النعم مطلقا لم يكن الشكر واجبا فيكون الشكر واجبا بالشرع لا بالعقل ولا يخفى ضعف الشق الثانى أعنى قوله وأما الثانى فلأن النعمة الخ (قوله أى وهو الثناء على الله تعالى) قال الكمال كلام الشارح يقتضى أن موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوى وهو فعل ينبىء عن تعظيم المنعم من حيث انه منعم والمشهور ان موضوعها الشكر بالمعنى العرفى وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أوامره وانذاره وعلى هذا القياس قال سم بعد تسليم الشارح ان موضوع هذه المسئلة المعنى العرفى يكون غاية الامر ان الشارح فرض الخلاف فى بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذى بينه من جملة صور الشكر العرفى ولا محذور فى ذلك وأما حمل كلامه على الشكر العرفى بجعل أو فى كلامه بمعنى الواو وادخال بقية انواع صرف العبد جميع ما أنعم به عليه للطاعة فى قوله او غيره أى أو الثناء بغيره فيمنعه ان الشارح اعتبر فى معنى الشكر الذى ذكره ان يكون الثناء لاجل الانعام والعرفى لا يعتبر فيه ذلك اه ثم ان فى قول الشارح الثناء بين الحقيقة والمجاز او عموم المجاز بناء على اختلاف الرأيين فان اطلاق الثناء على عمل اللسان حقيقة وعلى غيره من القلب والجوارح مجاز بناء على المشهور من انه الذكر بخير فيختص باللسان فان مشينا على انه الاتيان بما يدل على التعظيم سواء كان باللسان او بغيره فلا تجوز ويرد على الاول لزوم وقوع المجاز فى التعريف وهو ممنوع ويدفع بأن محله مالم تقم قرينة واضحة وهى موجودة هنا وهى تقسيمه الى الاقسام المذكورة وقول سم ان الشارح فرض الخلاف الخ لم يظهر وجهه فمن ثم قال بعض الفضلاء ان الشارح صور موضوع المسئلة بغير وجهه (قوله لانعامه) تعليل للثناء ذكره الشارح لاعتباره فى مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر فلا حاجة لقول الشهاب ان الشارح أخذه من ترتيب الشكر على النعم إذ ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم (قوله بالخلق) قال الشهاب حقيقة الخلق الايجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يكون منعما به فليحمل على انه بمعنى المخلوق اه واجاب سم بان المراد بالخلق المعنى الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح واستعمال المصدر فى الحاصل به امر شائع اه ولك ان تقول ان بالخلق متعلق بالثناء وقوله الرزق بكسر الراء اى لاعطائه الرزق وكذا الصحة اى يثنى عليه بهذه الافعال (قوله بالقلب) متعلق بالثناء وقوله بان يعتقد تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو كيف على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر ثم فى قوله بان يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه إذا اثنى بقلبه على المنعم بغير

(قول الشارح لانعامه) هذه كلمة ما أدق موقعها فان المعتزلة جعلوا جهة الحسن الامن احتمال العقاب بترك الشكر على النعم الجسام كما تقدم فاراد الشارح الاشارة الى ان الشكر لا يجب بالعقل وان لاحظ العقل الانعام الذى ادعيتم انه سبب فى وجود جهة الحسن لما تقدم نقله عن العضد وهذا المعنى المأخوذ من قول المصنف المنعم المفيد ان الشكر للانعام ليس بواجب عقلا والشكر للانعام لا يكون الا مع ملاحظة الانعام وحاصل هذا هو معنى التنزل المتقدم ومن هنا يعلم وجه عنونة أصحاب الاشعرى لها بشكر المنعم فلله در هذين الامامين ما أدق نظرهما وقد غفل الناس عن هذا فاعترضوا بانه لا موقع لذكر هذه المسئلة هنا الخ ما ذكره المحشى فتدبر حق التدبر لتعلم بطلان قول من قال ان موضوع المسئلة الشكر العرفى فانه لا يعتبر فيه ان يقع الانعام بخلاف اللغوى فانه يعتبر فيه ذلك وهو فرض المسئلة كما هو صريح ما تقدم عن العضد من أنهم انفصلوا به عن الالزام وكيف والعرفى اصطلاحى حادث باصطلاح اهل الشرع وفرض المسئلة وجوب الشكر قبل الشرع عند المعتزلة ولا بد ان يتحد محل الخلاف وصحة قول من قال ان الشارح اخذ قوله لانعامه من تعليق الحكم بالوصف فانه موضوع المسئلة كما عرفت، عدم صحة قول من قال لا حاجة اليه لانه مأخوذ من الشكر اذ الانعام معتبر فى مفهومه لان اعتباره فى مفهومه لا يقتضى ايقاع الشكر فى مقابلته الذى هو موضوع المسئلة ألا ترى الى الشكر العرفى فليتأمل (قوله فيدخل الاعتقاد) دخوله بهذا المعنى لا يقتضى أنه مقدور اختيارى حتى يكلف به فالحق على هذا ان التكليف به تكليف باسبابه

(قوله بقى ان يقال الخ) قد عرفت ان المراد الرد على المعتزلة القائلين من رأى ما عليه من النعم علم أنه لا يمتنع كون المنعم بها قد ألزمه ما يفهم الشكر والذى يخطر بالعقل هو الزامه الشكر المتعلق بتلك النعم لا مطلق الشكر ولذا قال فى شرح المواقف نقلا عن المعتزلة ان العاقل إذا شاهد النعم جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فلذا قيد الشارح رحمه الله بذلك وليس الكلام فى مطلق ما يسمى شكرا ولذا أيضا قال المحشى فيما مر ان الشكر على تلك النعمة الحقيرة ربما كان سببا فى العقاب ومثله فى شرح المختصر العضدى وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الشكر مفيدا للمنعم به تدبر

وليها أو اللسان بأن يتحدث بها أو غيره كان يخضع له تعالى (واجب للشرع لا العقل) فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة (ولا حكم) موجود (قبل الشرع)

ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه اشعار بان المنعم عليه اذا أثنى بقلبه على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا وكذا قوله بأن يتحدث بها فيه اشعار بان المنعم عليه إذا اثنى باسانه بغير التحدث المذكور لا يكون ذلك شكرا والذى دل عليه كلامهم ان المعتبر كون الثناء لاجل الانعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ولا تحدث بها وان الثناء بالقلب يصدق بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثناء باللسان يصدق بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ويمكن حمل قوله بان فى الموضعين على التمثيل على ما هو عادته تبعا الشيخى مذهبه ويكون مخالفة الاسلوب فى الموضع الثالث لمجرد التفنن واعلم أن تمثيله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه صريح فى أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله موليها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد تقدم فى شرح الخطبة عن شيخ الاسلام ان معنى كون الحمد على النعمة واجبا انه يقع واجبا لا انه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها (قوله وليها) أى موليها وقوله أو غيره أى غير اللسان من الجوارح وقوله كان يخضع الخ تمثيل للثناء بغير اللسان لا للغير ولقائل أن يقول كل ثناء بفعل خضوع لله تعالى إذ لا يكون الفعل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع فالاتيان بالباء أولى اللهم الا أن يراد بالخضوع خصوص سكون الاعضاء مهابة منه تعالى كما يفعل بين أيدى الملوك أو تجعل الكاف استقصائية (قوله واجب بالشرع) هذا الكلام وقوله فيما بعد فمن لم تبلغه دعوة الخ يقضى باثم من ترك الشكر بالمعنى المذكور وهو خلاف ما تقرر فى الفروع بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بها ولا لاحظ الخضوع لله تعالى ويمكن تأويل ماذكره بأن يراد الاعتقاد بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ النعم اعتقد أن موليها هو الله والتحدث بالقوة بأن يكون بحيث ان سئل عن مولى النعم لاعترف بأنه الله والخضوع بالقوة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك وفى شرح المحصول للقرافى ان شكر الله اطاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد أو الترك للمحرم أو المكروه وان منه ما هو واجب وهو الطاعات الواجبة وما هو مندوب وهو الطاعات المندوبة ثم قال فظهر أن شكر الله غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله وهو صريح فى أن الشكر مجموع الطاعات اه قال بعض الفضلاء قوله فظهر أن شكر الله غير واجب الخ كلام غير لائق كيف وقد قال الله تعالى واشكروا لى ولا تكفرون نعم المقصود واضح وهو أن الاتيان بجميع أعمال البر غير واجب بل غير مقدور لكن التعبير عنه بلفظ الشكر ثم حمل عدم الوجوب عليه غير لائق ثم ان صدق معنى الشكر لا يتوقف على اتيان جميع أعمال البر وإلا لما وقع التكليف به (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبي الخ) فيه دلالة على أن من بلغته دعوة نبي ولو دعوته الى الايمان دون وجوب الشكر فهو آثم وهذا صحيح لان الايمان شكر وعبر هنا بالدعوة اشارة إلى أنه لا يكفى فى تحقيق الحكم مجرد البعثة بل لا بد من دعوة المكلفين المرسل اليهم الى الشرع المرسل به لان التعلق التنجيزى انما يتحقق بتبليغه وفيما بعد بالبعثة رعاية لما فى الآية المستدل بها أعنى قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (قوله ولا حكم) أى لا حكم متعلق تعلقا تنجيزيا قبل البعثة والا فالحكم قديم لا ينتفى وبذلك علم ان فى قوله الذى هو الخطاب السابق تجوزا قاله زكريا وهذا التقرير على خلاف ما جرى عليه الشارح كما سنوضحه عند شرح قوله

(قول المصنف ولا حكم قبل الشرع) قد عرفت المراد بهذا فلا نعيده (قوله لما كان متعلق الخبر الخ) فيه أنه ان وجدت قرينة على تقدير الخاص وجب تقديره وإلا وجب تقدير العام بناء على ما قال السيد فى حاشية الكشاف ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدارا سواء كان عاما أو خاصا دلت عليه قرينة فالاولى أن يبنى صنيع الشارح على أن اللغو ما يكون متعلقه مذكورا ولو عاما كما نص عليه شارح ديباجة المصباح لانه بالنظر الى ظاهر الكلام لغو وفضلة يتم الكلام بدونه وما قيل ان حذف الخبر قرينة على تقديره عاما إذ لا معنى للحذف مع ارادة الخصوص انما هو عند عدم القرينة وأما قول بعضهم بناء على أن الكون العام يجب حذفه ان وجوب حذفه فى كلام لا ينافى ذكره فى كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه فدعوى لا يوافق عليها (قوله متعلق الخبر) هو لفظ موجود ويسمى الظرف خبرا مع وجود متعلقه لفظا ومتى صرح به كان هو الخبر اعتبارا لكلام المصنف على حدته فانه عند الحذف يكون الخبر هو الظرف لقيامه مقام متعلقه ألا ترى الى انتقال الضمير اليه فهو بالنسبة للمبتدأ فى محل رفع وتفصيله فى شرح الديباجة (قوله متعلق الخبر) الصواب حذف متعلق (قول الشارح أى البعثة) لم يفسر الشرع بالاحكام لان المعنى حينئذ لا حكم قبل الحكم وهو معلوم لا حاجة للنص عليه فان قيل المعنى لا حكم للعقل قبل حكم الشرع أى الشارع قلنا لم يخالف فيه أحد فان حكم الشارع عند المعتزلى أزلى اللهم إلا أن يراد القبلية الذاتية باعتبار تبعية حكم

اى البعثة لأحد من الرسل

وانتفاء الحكم الخ ثم الظاهر انه لا فرق فى ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا احد قولين ونقل عن اكثر اهل السنة والجماعة (قوله موجود) قال الشهاب التصريح به على انه متعلق الخبر مع كونه استقرارا عاما فى المزج الذى يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه ورده ابن قاسم بان كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعا وكونه يصيره كالكلام الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع او مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم احتاج الشارح الى بيانه حتى يعلم المقصود ولا يلزم عليه مخالفة قولهم السكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه فى كلام لا ينافى ذكره فى كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه ولم يجعل الشارح الظرف متعلقا بالحكم ويقدر الخبر بعد الظرف لانه لو تعلق به لكان منصوبا منونا لكونه حينئذ شبيها بالمضاف مع ان المعروف فى لفظ حكم بناؤه على انه اسم لا مبنى معها على الفتح فلا تنوين فيه نعم جوز البغداديون نصب الشبيه بالمضاف مع اسقاط تنوينه وخرج عليه نحو لا مانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت اه اقول ان قوله ثم ان متعلق الخبر الخ يرد عليه ان حذف الخبر قرينة على تقديره كونا عاما ولو اراد المصنف التخصيص لذكره اذ لا معنى لحذفه حينئذ وقوله وجوب حذفه فى كلام الخ دعوى لا دليل عليها مع انه يلزم على ذلك ايضا ان لا يكون الحذف واجبا مع تصريحهم بوجوبه فهذا تخصيص لم يقل به احد تامل (قوله اى البعثة لاحد من الرسل) فسر الشرع بالبعثة دون الاحكام المشروعة لانه يلزم عليه ان يكون معنى قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ولا حكم قبل الحكم وهذا امر معلوم لا فائدة فى ذكره وظاهر تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل وهو ما قبل آدم على الجميع صلوات الله وسلامه ويوافق ذلك قول الحليمى فى منهاجه فى باب من تبلغه الدعوة وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا ذا راى ونظر الا انه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا شك انه سمع دعوة احد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطول ازمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع آية دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من اهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر وان أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبى عرف ان فى العالم من يثبت الها وما يرى أن ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعنى فى ان الايمان هل يجب بمجرد العقل او لا بد من انضمام النقل اه وهذا صريح فى ثبوت تكليف كل احد الايمان بعد وجود دعوة احد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفى تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا ما اعتمده النووى فى شرح مسلم قال ان من مات فى الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو فى النار وليس فى هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم فى اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة احد منهم بوجه من الوجوه فقصر فى البحث عنها فهو كافر مستحق للعقاب فلا تغتر بقول كثير من الناس فى نجاة اهل الفترة اه لكن الذى عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من اهل الفترة واجيب بان احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به بمقتضى ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل فى كفر الغلام الذى قتله الخضر عليه السلام وبان تعذيب هؤلاء المذكورين فى الاحاديث مقصور على من غير

الشارع للجهة الا ان هذا ليس هو المراد بل المراد القبلية الزمانية فان المراد نفى الحكم فى زمن قبل زمن الشرع الذى اقتضاه اخذا لتعلق التنجيزى فى الحكم تدبر (قول الشارح اى البعثة) ولو كان مبعوثا الى نفسه كآدم عليه السلام ففى حقه نفى التعذيب قبل بعثته فما قيل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة فى نفيه ليس بشىء (قوله من انقطاع رسالة سيدنا اسماعيل) لا وجه لهذا التخصيص بل الكلام فى كل من كان بين رسولين لم يرسل اليه الاول ولم يدرك الثانى وصريح كلامهم هنا ان من اتبع رسولا فغير وبدل بعد موت رسوله لا خلاف فى عدم نجاته فنسخ الشرائع بموت الرسل انما هو بالنسبة للفروع فقط (قوله كون الفاعل بحيث ان فعل الخ) فهذا مرتب على الوجوب وهو كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فليسا متحدين تامل

لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اى ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

وبدل من أهل الفترة بمالا يعذر به كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بانه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين إنا لا نتعبد أصلا وفرعا إلا بعد البعثة ولو امكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق اشكال اصلا ثم ان اهل الفترة كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا ادركوا الثانى فهم اهل فترة وقد فهم بما تقرر ان النزاع إنما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف فى انها لا تثبت إلا فى حق من بلغته دعوة من أرسل اليه على ماهو ظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثانى بان يراد به لا حكم اعتقاديا ولا فرعيا يتعلق باحد قبل بعثة احد من الرسل اليه وان بعث إلى غيره اه (قوله لانتفاء لازمه) اى الحكم قبل الشرع وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وقوله حينئذ اى حين إذ لا شرع وهو ظرف لانتفاء ثم ان هذا دليل أنى[1] وماسيجىء انه ينتفى بانتفاء القيد دليل لمى تامل (قوله من ترتب الثواب والعقاب) بيان للازمه وقد يمنع اللزوم بانفكاك الترتب عن الحكم فانه يتحقق وجوب الظهر مثلا بدخول وقته ولم يتحقق ثواب بمجرد ذلك واجيب بان المراد ترتب ماذكر ترتب استحقاق الشخص الثواب والعقاب او نفس هذا الاستحقاق وهذا لازم لتحقق الحكم فان قلت هذا الدليل بتقدير تماميته انما ينهض لنفى ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاباحة مع ان المقصود نفى الجميع وايضا للمعتزلة ان يمنعوا كون ماذكر لازما مطلقا لجواز ان يكون لازما بشرط وجود البعثة فلا يدل انتفاؤها قبلها على انتفاء الحكم والجواب انه لا قائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره ايضا وان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الاثم قبل البعثة على مادل عليه قول الشارح لا يأثم بتركه خلافا للمعتزلة وإذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين الآية) قال الاصفهانى فى شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن فى المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية اه وقد ضعف الامام الرازى الاستدلال بالآية بوجوه منها أنه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة انه إذا جاء الشرع وادعى انه نبى من عند الله واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتامل فى معجزاته اولا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وإن وجب فاما ان يجب بالعقل او بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلى وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما ان يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام إلى ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى اقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشىء بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما فى الاول ولزم اما الدور والتسلسل وهما محالان قال سم ويمكن ان يجاب بانه إذا أظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل مايخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشىء بنفسه او الدور او التسلسل وان كان ثبوت ما اخبر به الشرع بمعنى ان

(١) قوله ثم ان هذا دليل أنى اى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن فقط نظير قولك زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فان الحمى علة لثبوت تعفن الاخلاط لزيد فى الذهن لا فى الخارج بل الامر فيه بالعكس وقوله وماسيجىء انه ينتفى بانتفاء القيد دليل لمى اى لانه علة لثبوت الحكم فى الذهن والخارج معا كتعفن الاخلاط علة لثبوت الحمى لزيد فيهما فى نحو زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم اه كاتبه

(قول الشارح بقوله تعالى وما كنا معذبين الخ) هذا دليل الرازى بناء على مذهبهم من عدم جواز العفو فحينئذ يلزم التعذيب قبل البعثة بترك الواجبات العقلية ولولا ذلك لأمكن القول بالوجوب العقلى مع نفى التعذيب كذا فى العضد فقول الشارح لانتفاء لازمه أى اللازم عند الفريقين (قوله فلا يمكننا اثباتها) أى فى نفسها لا على الخصم وإلا فلا يصح قوله لكن ليس الخ وقوله لجواز سقوط المؤاخذة الخ إذ الخصم لا يجوزه (قوله والاصل فى الكلام الحقيقة) ولا يجوز الصرف عنه إلا لدليل ولا دليل هنا واعلم أن الامام اعترض على الاستدلال بالآية بما تكفل برده العضد فى شرح المختصر والسيد فى شرح المواقف وقد تعرض له سم لكن فى أول كلامه خلل ولا يسع هذا التعليق ايراده (قوله التابع فى الوجود) بل قد لا يكون تابعا كالثواب على صلاة الصبى إلا أن يقال لا يضر اختلاف المحل تأمل

الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى (بل الامر) اى الشان فى وجود الحكم (موقوف

ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله تعالى بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى اقول يجب قبول قولى حتى يلزم إثبات الشىء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولى لانه ثبت أنى رسول الله فيجب صدقى وتصديقى فى كل ماأدعيه وليس فى هذا إثبات الشىء بنفسه ولا دور ولا تسلسل ومما يؤيد ذلك بل يقطع به ان الخصم موافق على ان الثبوت بالشرع فيما خفى على العقل كما تقدم وقد صرح فى شرح المواقف بأنه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وإن لم ينظر حيث قال انه إذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت للشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر ام لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه (قوله الذى هو أظهر الخ) لأن دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف إن لم تكن الاضافة بيانية او على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية اظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون الا على ترك شىء ملزم به من فعل أو ترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع فى الوجود للملزم به اخرى بل على غير المكلف به كصلاة الصبى وصومه وما يدل على شىء بواسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها (قوله وانتفاء الحكم الخ) جواب عما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى فسر ته الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزى جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم قال الكمال ان قوله وانتفاء الحكم الخ لا يخلو اما ان يراد انتفاء حقيقة الحكم الذى هو الخطاب النفسى القديم وذلك ظاهر البطلان واما أن يراد انتفاء وصفه بكونه حكما أى تسميته بمعنى انه لا يسمى حكما قبل حصول التعلق التنجيزى بالفعل وذلك خلاف ما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة من أن الحكم قديم وأن الحادث التعلق التنجيزى عند وجود المكلف بصفة التكليف وهو مخالف لما اقتضاه كلام الشارح من ان مسماه الخطاب المتعلق فى الازل تعلقا معنويا وبالفعل تعلقا تنجيزيا وأن كلا من التعلقين قيد فى مسماه ينتفى بانتفائه وحينئذ فقول المصنف كغيره ولا حكم قبل الشرع معناه نفى حصول التعلق التنجيزى بالفعل قبل البعثة اه ورده سم بان قوله لا حكم الخ ظاهر ظهورا تاما فى ان المنفى قبل الشرع نفس الحكم لا شىء خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره اوصريحه بلا ضرورة لان هذا امر اصطلاحى لا مشاحة فيه فلهذا درج الشارح على ظاهر المتن وصرح بما يفيده كلامه هنا وفيما سبق والشارح ثبت ثقة فيكون تصريحه بذلك لثبوت التصريح به ولو من البعض ولم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ماقال ويحتمل ان مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحا للمصنف اه ولا يخفى ضعفه فتذكر ماذكرناه سابقا عند قوله ولا مشاحة فى الاصطلاح (قوله وهو التعلق والتنجيزى) اى هنا والا فقد ينتفى الحكم بانتفاء قيد آخر (قوله أى الشأن فى وجود الحكم) الشان هو الحديث المطابق للواقع يعنى أن الامر الثابت فى الواقع لوجود الحكم كل وقت هو ان وجود الحكم موقوف فالشان هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجود الحكم فلا يصح الاخبار عن الامر بمعنى الشان بقوله موقوف فتعين ان يكون قوله موقوف خبر هو أو أنه محذوف والضمير على التقديرين عائد على وجود الحكم والتقدير بل الامر فى وجود الحكم هو أو انه اى الوجود موقوف ولعل الشارح انما اغفل التصريح بهذا المقدر لوضوحه كذا قيل ويرد على تقدير لفظة انه ان فيه حذف الموصول الحرفى وبعض صلته ويرد ايضا انه ان اراد بقوله الحديث المطابق لما فى نفس

(قوله والحكم على هذا حادث) قد علمت مافيه وإن كان فى كلام السعد انه حادث باعتبار جزئه (قوله المطابق لما فى نفس الامر) لعل المعنى أن الخبر عنه مدع مطابقة الخبر للواقع لاخباره عن الحال والشأن الواقع والا فالاخبار عنه يقع فى كلام الكاذب (قوله الا بجملة) لان الشان معناه القصة وهى لا تكون إلا جملة لانها الكلام المقصود منه الاخبار عن أمر فاندفع مافى سم ويمكن أن يكون معنى المتن شان الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم فى حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فهو نظير قولهم الدار فى نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها قيمتها كذا وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير فى صحة الاخبار

إلى وروده) أى الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مرادمن عبر منافى الأفعال قبل البعثة بالوقف فليس مخالفا لمن نفى منا الحكم فيها وبل هنا للانتقال من غرض إلى اخر وإن اشتمل على الاول إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده

الأمر المطابقة للواقع فغير لازم لجواز أن يقول الكاذب هو زيد قائم مثلا وإن أراد المطابقة بحسب الظاهر فهى موجودة فى كل خبر فان المخبر مظهر لمطابقة خبره إذا كان بصدد الاخبار فلا يظهر كبير فائدة لقيد المطابقة وكانه فهم من صدق الجملة على الشان المطابقة ولا يخفى ان صدق الجملة عليه هو اتحادهما خارجا الذى يعبر عنه بهو هو ولا يلزم المطابقة لما فى نفس الامر هذا ويمكن تخريج عبارة الشارح على وجه لا غبار عليه ولا يحتاج لتقدير اصلا فى صحة الاخبار بان يكون المعنى شان الناس وحالهم من حيث ثبوت الحكم فى حقهم وبملاحظة ذلك موقوف فالظرفية فيه نظير الظرفية فى قولهم الدار فى نفسها قيمتها كذا أى بملاحظة نفسها وقول سم فى الاعتذار عن الشارح يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود اى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله اى الشان فى وجوده اى وهو تقرر وجوده اى ثبوته وعليه فلا إشكال اه لا يخفى ما يلزم عليه من ركاكة التركيب على هذا التقدير فيصير مجموع كلام الشارح والمصنف هكذا بل الامر اى وجوده فى وجوده ولما لم يمكن الحمل على هذا المعنى تخلص عن الركة فعدل عن تقدير لفظ الوجود إلى لفظ التقرر وقول من قال فى الحواشى أنه على هذا الوجه تجعل فى بمعنى من البيانية زيادة ركاكة على ركاكة وقول سم ايضا ان ماذكره المعترض من انه لابد فى خبر لفظ الامر بمعنى الشان ان يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فانهم إنما ذكروا ذلك فى الضمير بمعنى الشان ولا يلزم منه ان يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشان كذلك اه غير مسلم فان النحاة إنما اوجبوا كون خبر ضمير الشان جملة لان الشان بمعنى القصة وهى لا تكون إلا جملة لانه الكلام المقصود منه الأخبار عن أمر من الأمور فليكن لفظ الشأن أو بذلك ثم قال سم ولو سلم فلا يتعين ماذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن ضمير الشان بمفرد خلافا للبصريين كما انهم جوزوا حذف أحد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف احد جزاى الجملة على قولهم ايضا (قوله إلى وروده) اى الشرع ان اريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هى الارسال ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وإن اريد به الاحكام لم يحسن الاضراب إذ التقدير لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف إلى ورود الاحكام وإن استلزم ورود الاحكام البعثة اه سم وقد يجاب باختيار الشق الأول وأن المراد بالورود الوجود فالمعنى إلى وجود الارسال كما سيصرح به فى مقولة بعد هذه (قوله اشار بهذا) اى بقوله بل الامر موقوف وقصد الشارح بذلك دفع ما يقال لا فائدة فى هذا الاضراب لفهمه من النفى قبله بل الاتيان به للاشارة إلى ان من قال بالوقف لم يرد معنى ا الا ندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة او لا بل اراد ان وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله فى الافعال) اى فى شان الافعال والمراد بالافعال ما يشمل الافعال والاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بالاعتقادات باعتبار اسبابها لا باعتبار نفسها لانها من الكيف لا الفعل حقيقة وإن عدت من الفعل على سبيل المسامحة (قوله فيها) أى الأفعال (قوله إذ توقف الحكم على الشرع) فيه إشارة إلى ان إلى فى عبارة المصنف بمعنى على وإن كان الاحسن التعبير بعلى واستشكلت هذه العبارة بأنها تتضمن توقف الشىء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام والأحكام هى الشرع لأنه ما شرعه الله من الأحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو ان الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد ويجاب بان المراد بالشرع هنا البعثة كما تقدم فى كلام الشارح فالمعنى ان الأحكام غير ثابتة قبل التبليغ (قوله مشتمل على انتفائه قبله الخ) اى محتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما فى ضمنه لان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم

(قول المصنف إلى وروده) أى وجود أى الشرع بمعنى البعثة أى الارسال (قول الشارح أشار بهذا) أى بالاتيان به مع علمه من النفى قبله (قول الشارح فى الأفعال) المراد بها ما يشمل الاعتقادات وإن كان تعلق الخطاب بها باعتبار أسبابها لأنها من الكيف لا الفعل وإن عدت منه على سبيل المسامحة

(وحكمت المعتزلة العقل) فى الافعال قبل البعثة فما قضى به فى شيء منها ضرورى

توقف الحكم لازمان له كذا قرر الشهاب وجعل الملزوم محتويا على لازمه تسامح اذ الاستلزام مغاير للاحتواء لكنه يندفع به اعتراض الناصر المبنى على الاخذ بظاهر معنى الاشتمال ومدلوله الذى هو احتواء الشيء على الشيء حيث قال اى محتو مفهومه احتواء الكل على ما فى ضمنه ومن المعلوم ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له واما اعتراضه بان الوجود بعده لا يلزم مفهوم المتوقف لذاته الاترى ان الشرط يتوقف عليه مشروطه الذى قد لا يوجد بعده اه فمندفع بان الشارح لم يدع ان المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف للغير وبيان هذا اللزوم ان يقال ليس الكلام فى الحكم على الاطلاق بل فى الحكم الموصوف بانه لابد من تحققه بان يتحقق التعلق التنجيزى ولابد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده هذا وقوله ووجوده بعده زيادة فائدة على المطلوب (قوله وحكمت المعتزلة العقل) صيغة فعل هنا ليست للتصيير لانهم لم يصيروا العقل وليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله تعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى فمقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع باعتبار لازمه اذ يلزم من ادراك العقل الحكم بناء على ان الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم او باعتبار لازم قوله ولا حكم قبل الشرع إذ يلزم من نفينا الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له المبنى على التبعية المذكورة فنفيه قبل الشرع نفى لتلك التبعية فينتفى ادراك العقل له فاستقامت المقابلة واعترض هذا بانه مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعى خلافا للمعتزلة فانه متضمن لحكم العقل عند المعتزلة وأجاب الناصر بان ماهنا اعم مما تقدم لشموله جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه قال سم وايضا فليس فى قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وايضا فيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقولهم فان لم يقض الخ (قوله فى الافعال) يعنى اعتقدت المعتزلة العقل حاكما فى الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حاكما كما لا يخفى اه وكانه فى فرار عن جعل صيغه فعل بمعنى جعل لان الجعل بمعنى التصيير وقد علمت ان صيغة فعل للنسبة على انه لا مانع جعل جعل بمعنى اعتقد كما فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى اعتقدوه حاكما فالاحسن عدم التقدير وتعلق الجار بحكمت ثم ان المراد بالافعال مايشمل الاقوال والاعتقادات على نحو ما سمعت مرارا (قوله فما قضى الخ) ما اما موصولة اى فالحكم الذى قضى العقل به او شرطية فالتقدير فاى حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالوجوب لذلك الشيء والخبر قوله فيما بعد فامر قضائه فيه ظاهر على الموصولية وجواب الشرط على الشرطية وهى خبر ايضا عن اسم الشرط على قول من قول ان خبر اسم الشرط الواقع مبتدا هو جوابه وقيل الخبر فعل الشرط وقيل مجموعهما وقد اورد الناصر على تقدير الشرطية ان جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لابد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعى وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به اى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان قوله امر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو غير قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا بما قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم اه ويجاب بان الاضافة فى امر قضائه بيانية سلمنا انها غير بيانية فالمراد بالامر التفصيل وهنا مضاف محذوف اى فتفاصيل مقضى قضائه به فيه (قوله فى شيء منها) اى فى فعل من تلك

(قوله لازمان له) ولزوم الوجود بعده لان الكلام فى الحكم الذى لابد من تحققه بان يتحقق التعلق التنجيزى (قول المصنف وحكمت المعتزلة العقل) اى جعلوه حاكما فى تفاصيل الاحكام بناء على ادراكه جهة الحسن والقبح فان جميع الاحكام مبنى عليه كما عرفت مع امر عقلى آخر يحتاج اليه فى التفصيل وهو انه ان وجد المدح والثواب والذم والعقاب فى الفعل او الترك فالوجوب او الحرمة او الاول فقط فى الفعل فالندب والا فان لم يوجد شيء منهما فالاباحة ان لم يكن خلاف الاولى والا فالمكروه واعلم انه لا خلاف بين من عرف الحسن بما ترتب عليه المدح والثواب والقبيح بما ترتب عليه الذم والعقاب وبين من عرفهما بما لا حرج فيه وما فيه حرج من جهة المعنى فان من جعل المباح والمكروه واسطة وهو الاول ينفى الحرج عنهما ومن ادخلهما فى الحسن وهو الثانى لا يقول بوجود الحسن بالمعنى الاول فيهما انما الحسن عنده عدم الحرج وعلى كل قول هما من تفاريع الحسن والقبح بالمعنى الاول كما عرفت

الافعال

(قول الشارح ضرورى) فسروه بتفاسير كثيرة و المعتمد منها انه ماتدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة و الطبيعة لان مالا قدرة عليه او المكره عليه او الملجا اليه لا يصح نسبة الحكم اليه من اباحة اوغيرها فيتعين ان يراد انه ماتدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة بحيث يكون له قدرة ليصح نسبة الحكم اليه و بحيث لا يحتاجه دائما بل بقدر الحاجة فان ما تدعو الحاجة اليه بحسب الجبلة للشخص عليه قدرة عندهم وهو من قبيل المباح عندهم ولم ينظروا لترتب مصلحة او مفسدة عليه وان وجدت كذا ذكر بعض المحققين فهذا القسم لا نظر فيه لمصلحة ومفسدة ولا لعدمها بل لذاته من حيث تدعو الحاجة اليه ولذا قال الشارح مقطوع باباحته وعلى هذا فالمباح عندهم قسمان مالم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة وهو ماسياتى وما لا نظر فيه لهما وان اشتمل عليهما وهو هذا فتامل لتعرف وجه مقابلته بالاختيارى وعدم انقسامه إلى الاقسام الخمسة فان قلت كيف يدخل مالم يشتمل عليهما والموضوع مايدرك جهة حسنه او قبحه كما فى متن المواقف

كالتنفس فى الهواء أو اختيارى لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاؤهما فأمر قضائه فيه ظاهر وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والاختيارى لخصوصه ينقسم إلى الاقسام الخمسة الحرام وغيره لانه ان اشتمل على مفسدة فعله

الافعال (قوله ضرورى) يطلق الضرورى على المكره عليه وعلى مالا قدرة على فعله وتركه وعلى ماتدعو الحاجة اليه دعاء تاما كاكل الميتة للمضطر وظاهر ان الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيجيء فى قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجا الخ والتنفس فى الهواء اشبه بالثالث منه بغيره معلوم ان التنفس اختيارى فلا ينافى جريان الاحكام فيه لانه قد يكون واجبا كما إذا ترتب على تركه نحو الهلاك ومندوبا كما إذا ترتب عليه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة وقد يكون مباحا كما إذا لم يترتب على فعله ولا على تركه مصلحة ولا مفسدة وقد يكون حراما كما إذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها كما إذا ترتب على تركه مصلحة ولم يترتب على فعله مفسدة فلا يستقيم قوله وهو ان الضرورى مقطوع باباحته والجواب ان تخصيص الشارح وغيره الانقسام إلى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقتصار فى الضرورى على الاباحة باعتبار الغالب وما اجاب به الناصر من ان المراد بالاباحة الاذن فيشمل الوجوب والندب أيضا فلا يخلص بالكلية وبقى ان مقابلة الضرورى بهذا المعنى بالاختيارى غير ظاهرة لانه ايضا اختيارى إلا ان يقال المراد اختيارى غير ضرورى فتامل (قوله لخصوصه) اى لخصوص ذلك الامر الاختيارى أى لخصوصية اشتمل عليها من مصلحة أو مفسدة أو عدم اشتماله على شىء منهما لا بالنظر لذاته وانه فعل اختيارى قال الكمال يصح تعلقه بقضى محذوفا يدل عليه قضى المذكور او بقوله اختيارى ويكون المعنى أو فعل يختار العاقل الاقدام عليه أو الكف عنه او يتخير بينهما لاجل خصوصية وجوز الاخير شيخ الاسلام ايضا مستدلا بقول الشارح الآتى والاختيارى لخصوصه الخ والوجه انه متعلق بقوله قضى المذكور كما يدل عليه قوله فيما بعد فان لم يقض العقل فى بعض منها لخصوصه واما قوله والاختيارى لخصوصه فقد قال الشهاب ان لخصوصه متعلق بينقسم او بمقدر اى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصه الخ (قوله بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة فيه فعلا وتركا سبب للقضاء بالندب والكراهة وادراك المفسدة فيه وتركا سبب للقضاء بالحرمة والوجوب وادراك انتفائهما سبب القضاء بالاباحة (قوله فامر قضائه فيه ظاهر) ضمير قضائه يعود إلى الفعل وضمير فيه يعود للشىء (قوله فعله) فاعل اشتمل

قلت المراد مالا يخفى حسنه أو قبحه عند ثبوتهما فيه على ان المصنف رحمه الله تعالى عدل عن هذا التكلف وجعل الموضوع ماقضى فيه العقل ومالم يقض وتبعه الشارح فلله درهما (قول الشارح لخصوصه) يعنى ان سبب قضاء العقل امر يخصه لا امر يعمه وغيره كما فى قوله فان لم يقض العقل الخ وسياتى بيانه (قول الشارح بان ادرك فيه) الباء سببية متعلقة بقضى المعلل بالخصوصية وضمير فيه يعود على الاختيارى المقضى فيه لخصوصه فادراك المصلحة والمفسدة سبب للقضاء تدبر (قول الشارح مقطوع باباحته) قال الصفوى فى شرح منهاج البيضاوى إلا عند من يجوز التكليف بالمحال

وهذا يفيد ان المراد بالضرورى مالا يمكن الانفكاك عنه ويدل عليه زيادة الشارح على غيره قوله فى الهواء المفيد ان المراد بالضرورى وهو كون التنفس فى الهواء وهذا مع كونه لا يمكن الانفكاك عنه واقع بالاختيار فهو من حيث لا يمكن الانفكاك عنه مقطوع باباحته مع قطع النظر عن المصلحة والمفسدة إذ لا ينظر اليهما إلا بعد تحقق الامكان فليتامل فلعل هذا أدق مما سبق (قوله لانه جعل المشتمل الخ) عبارة السعد بعد ان جعل المضاف المعنى المصدرى والمضاف اليه الحاصل بالمصدر كما هنا فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به فى كلامهم إذ هو الحاصل بالمصدر قلنا المامور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به اه وحاصله انهم أطلقوا المأمور به على الحاصل بالمصدر مسامحة واعتبروا الحسن والقبح فيه وفى التحقيق المأمور به المعنى المصدرى والحسن معتبر فيه بان يكون متعلقه حسنا فتدبر لتعرف ماقاله المحشى بعد (قوله لعدم كونه وجوديا) هذا لا يمنع من وصفه بالحسن

فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل أو على مصلحة فعله فمندوب كالاحسان أو تركه فمكروه وإن لم يشتمل على مصلحة او مفسدة فمباح (فان لم يقض) العقل فى بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيئا مما تقدم كأكل الفاكهة فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله

وقوله أو تركه معطوف عليه ولعل نكتة تقديم الجار والمجرور على الفاعل مراعاة قرب المعطوف على الفاعل منه التى هى اولى من مراعاة قرب المعطوف على الجار والمجرور منه لانه عمدة بخلاف الجار والمجرور وبقى ان الضمير المضاف اليه فى قوله فعله عائد للفعل فيلزم إضافة الشىء إلى نفسه وجوابه ان الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بالمعنى الحاصل بالمصدر فتغايرا ولا يشكل عليه انه نسب هنا المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم الفعل الحاصل بالمصدر لانه الموجود خارجا لاتحادهما خارجا او يجعل الفعل المضاف بالمعنى الحاصل بالمصدر والمضاف اليه المعنى المصدرى لان الاول ناشىء عن الثانى فتظهر النسبة واورد ايضا ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل الاقسام فيه والقسم المسمى بالمندوب صادق بالمسمى بالواجب لاشتمال فعله ايضا على مصلحة والمسمى بالمكروه صادق بالمسمى بالحرام لاشتمال تركه ايضا على مصلحة فقد لزم فى هذا التقسيم جعل قسم الشىء قسيما له واجيب بانه قد حذف من تعريف كل من المندوب والمكروه قيدا يستفاد من مقابله لان وصف احد المتقابلين بشىء فى مقام تمييزه قرينة ظاهرة فى اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الاخر والمحذوف لقرينة كالثابت فقوله فى تعريف المندوب او على مصلحة فعله اى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فخرج الواجب وقوله فى تعريف المكروه او تركه اى ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة ماذكر فخرج الحرام (قوله فان لم يقض العقل الخ) هذا سلب جزئى لا كلى لان ليس بعض سور السالبة الجزئية فالقضية سالبة جزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لان الفعل نكرة وقع فى سياق النفى إلا انه لما ذكر لفظ البعض رجع للسلب الجزئى وقوله لخصوصه متعلق بيقض اى فاذا انتفى قضاؤه من جهة الخصوص لا ينتفى قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المشتمل على القول بالقضاء فقوله لخصوصه دفع لما يتوهم من التناقض المذكور ولا تناقض أيضا بين ماهنا وقوله سابقا وحكمت المعتزلة العقل لان هذه القضية مهملة بقرينة قوله او باستعانة الشرع فيما خفى على العقل فانه يستفاد منه ان العقل لا يحكم فى بعض الافعال استقلالا والموجبة المهملة لا تناقض السالبة الجزئية واما ما اجيب به من أن العقل قاض فى الجميع إلا انه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان ادرك مصلحة او مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى لخصوصه بان لم يدرك ماذكر بل لعموم دليله فانه يقتضى حمل قوله

لأنه ليس اعتباريا محضا كبحر من زئبق وجبل من ياقوت بل اعتبارى له منشأ ألا ترى إلى مقارنته بالاختيار تارة وعدمها اخرى فهو المكلف به على ماهو التحقيق إذ لا تكليف إلا بفعل اختيارى والاثر بعد تعليق القدرة حاصل اضطرارا فتامل (قوله ينبو عنه مقام التعريف) لانه لا بد فيه من التصريح بالقيود وفيه ان ذلك إن سلم انه لا بد منه حتى مع القرينة الظاهرة كما هنا فانما هو التعريف الحقيق لا المأخوذ من التقسيم لانه فى الحقيقة بيان للاقسام لا تعريف فتدبر (قوله وقال العلامة الناصر الخ) عبارته هو سالبة جزئية لا كلية لان ليس بعض سور للسالبة الجزئية عندهم فانظره مع ماذكر المحشى تبعا لسم ولعل قوله لا ما يؤخذ الخ بيان من عنده لكلام الناصر لكن سم عزاه كله للناصر لقوله بعد ذلك اه ثم ان المراد من النكرة الواقعة فى سياق النفى هو الفعل لانه فى قوتها الا لفظ البعض إذ وقوعه فى سياق النفى هو الذى أفاد السلب الجزئى فكيف يتوهم منه السلب الكلى فتدبر (قول الشارح لخصوصه) عبارة المواقف وشرحه واما مالا يدرك جهته بالعقل لا فى حسنه ولا فى قبحه فلا نحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلى فى فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال فى جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف اه قال الفنرى فى حواشيه حاصل كلامه انه إذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص واما إذا لوحظت بهذا العنوان أعنى بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنه او قبحه فانه يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال ولا شك فى اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل وقبح آخر إذا لوحظ بخصوصه فيتوقف فى الحكم ويدرك جهة واحد منهما إذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن فى الجنة وكل كافر فى النار مع التوقف فى المعين منهما وبهذا اندفع ماقيل عدم إدراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة وهو يفيد إدراك العقل فى ذلك جهة الحسن والقبح ولعله كذلك إلا انها ليست لخصوصية الفعل بل لاجل الدليل ويدل على ذلك قول السعد فى حاشية العضد المراد بعدم حكم العقل أنه لا يدرك فيه بخصوصه جهة حسن أو قبح وهذا لا ينافى الحكم العام بالحرمة أو الاباحة بل الوجوب نظر اللدليل اه يعنى ان جهة الحسن او القبح ادركها العقل لكن من الدليل العام لا من ذات الفعل (قوله دفع مايتوهم من التناقض الخ) ولا تناقض ايضا بين ماهنا وقوله سابقا وحكمت المعتزلة العقل لان ماتقدم مهملة وهى لا تناقض السالبة الجزئية وقيل ان ماتقدم كلية لانه قاض اما للخصوص او للعموم ولا تناقض ايضا لان المنفى هنا القضاء للخصوص فتدبر (قوله والاصل فى تعيين مقضى قضائه) فالخلاف فى التعيين اما القضاء

على أقوال ذكرها بقوله (فثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة) أى لا يدرى أنه محظور أو مباح مع أنه لايخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحظور أولا فمباح وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف فى ملك الله

وحكمت المعتزلة العقل على الايجاب الكلى إلا أنه لاتناقض أيضاً لاختلاف الموضوع تأمل (قوله بما تقدم) أى وهو المصلحة والمفسدة فى الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله فى قضائه فيه) أى فى ذلك البعض لعموم دليله أى دليل المقتضى به لأن الدليل فى الحقيقة إنما هو للمقتضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه إدراكه فالضمير فى دليله للقضاء بمعنى المقضى به ففيه استخدام او مقضى قضائه على حذف المضاف (قوله على أقوال) فيه أن القضاء كما علمت بمعنى المقضى به وثالث الأقوال وهو الوقف لم يقض فيه بشىء ويجاب بالتغليب أو المراد بالقضاء ما هو أعم من التفصيلى كما فى غير الثالث والاجمالى كما فيه إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أى الأقوال بمعنى المقولات أى المعتقدات فان ضمير ثالثها يعود للأقوال ففيه تصريح بأن المسئلة ذات أقوال ثلاثة وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف وأشار الى تعيين الاثنين بقوله الحظر والاباحة (قوله لا يدرى أنه محظور) فيه أن تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف الاقوال فى المقضى به لا فى القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف فى قضائه واجيب بان القضاء قد حمل سابقا على المقضى به فلا مخالفة (قوله مع أنه لايخلو الخ) إشارة الى ان القضية مانعة خلو كما أنها مانعة جمع فتكون منفصلة حقيقية وبحث فيه سم بأن مرادهم بالاباحة استواء الفعل والترك كما فى شرح المنهاج للمصنف وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجبا او مندوبا مثلا لكن خفيت المصلحة أو المفسدة على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فقوله أو لا فمباح ممنوع أيضاً لجواز ان يكون واجبا او مندوبا مثلا (قوله او لا) اى مع وجود الحكم لذلك الفعل فى نفس الامر فلا وإن لم يتعين عند صاحب هذا القول (قوله وهما القولان المطويان) الضمير للحظر والاباحة المفهومين من قوله فمحظور وقوله فمباح كما يرشد اليه قوله دليل الحظر فهو نظير اعدلوا هو اقرب للتقوى قال فى المنهاج وشرحه للبدخشى الافعال الاختيارية للعباد قبل البعثة وورود الشرع مباحة عند معتزلة البصرة وبعض فقهاء الحنفية والشافعية محرمة عند معتزلة بغداد وبعض الامامية من الشيعة وابى على بن أبى هريرة من الشافعية وتوقف الشيخ الأشعرى وأبو بكر الصيرفى وفسر الامام توقفهما بعدم الحكم واستدل على هذا بان الاحكام متلقاة من السمع لحيث لا شرع لا حكم وقال صاحب الحاصل هو الحق ونظر فيه الشارحون بأن ليس توقفاً بل قطعاً بعدم الحكم وبأن عدم ثبوت الحكم بدون السمع عين النزاع خصوصاً على تقدير التنزل او تسليم قاعدة الحسن والقبح عقلا والاولى ان يفسر التوقف بعدم العلم اى لا ندرى أن هناك حكماً أو لا وإن كان فلا ندرى أهو اباحة أو لا وذلك لان الحكم قديم عند الشيخ الاشعرى فلو فسر التوقف بعدم الحكم قبل البعثة فبعدها يكون لتلك الافعال حكم من احكامه تعالى لا محالة فيلزم حدوثه (قوله دليل الحظر) لم يتعرض لابطال الاقوال المذكورة لظهور أخذه مما سبق له فانه ساق استدلال الاصحاب على انتفاء الحكم قبل البعثة بانتفاء لازمه قبلها بنص القرآن فاقتضى ذلك بطلان دليلى الحظر والاباحة اللازم منه بطلان دليل الوقف وهو التعارض بينهما لانتفائه حينئذ (قوله ان الفعل تصرف الخ) اى وكل تصرف فى ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع دليل الكبرى القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بين تضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد

فمقطوع به فاندفع للناصر إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين وهذا لايخرجه عن أنه تعيين للمقتضى به فالمقتضى به المعين هنا هو أحد الأمرين بلا تعيين (قوله المفهوم من كلامه الخ) قد يقال مقابلة الاباحة بالحظر تقتضى أن المراد بها المأذون فيه مطلقاً ولكن المفهوم من كلام ابن الحاجب والعضد أن المراد بالاباحة التخيير فى الفعل والترك وهو الظاهر كما يفيده دليل القائل بها المستدل بتعارضه مع دليل الحظر القائل بالوقف فالصواب أن المراد بها التخيير لأنه غاية ما يدل عليه تعارض الدليلين (قوله لجواز كونه واجباً الخ) إن أراد جواز ذلك فى ذاته فمسلم ولا يضر وإن أراد جوازه بالنظر للدليل وهو تعارض هذين الدليلين فممنوع والكلام إنما هو فى ذلك وبالجملة فكلام سم هذا غفلة عن كون القضاء فيه للدليل لا لما فيه من مصلحة أو مفسدة ألا ترى إلى قول الشارح فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله (قوله وكل تصرف فى ملك الغير الخ) دليله القياس على الشاهد والجواب منع الكبرى بالفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع كذا فى المواقف وفى العضد الجواب أن حرمة التصرف فى ملك الغير عقلا ممنوع فانها تنبنى على السمع ولو سلم أنها عقلية فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه ولذلك لايقبح النظر فى مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره

بغير اذنه إذ العالم اعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة أن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له كان خلقهما عبثا أى خاليا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما وأشار بقوله أى المعتزلة إلى مانقله عن القاضى أبى بكر الباقلانى من أن قول بعض فقهائنا اى كابن أبى هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بانهم ∴ ابتغوا مقاصدهم وأن قول بعض أئمتنا أى كالاشعرى فيها بالوقف مراده به نفى الحكم فيها أى كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ)

مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلو لم يبح) نظم القياس هكذا لو لم يبح له الفعل كان خلقهما عبثا والتالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو انه مباح والجواب بالمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف وبالحل بانه ربما خلقه مما يشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه او خلق لغرض آخر لا نعلمه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال فى الاولين إذ لا حكم فيه بخلاف الاولين فان فيهما حكما ولا يكون إلا عن دليل (قوله فى الافعال قبل الشرع) تنازعه الحظر والاباحة وعموم الافعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة ويجاب بان أل للجنس أو للعهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) بحث فيه بانه لا يمنع أن يكون ذلك المقول قول ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقا والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه والجواب انه لم يرد النفى حقيقة بل حكما أى أنه فى حكم المنفى عن ذلك البعض لأن صدوره عنه فى حكم غير الصادر لعدم جريانه على قواعده (قوله عن تشعب) أى تفرع ذلك على أصول المعتزلة وبحث فيه سم بان الكلام فيما لم يقض فيه العقل لخصوصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه دليل عام فكيف يتفرع ذلك على أصول المعتزلة أى الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعان للمصلحة والمفسدة والفرض انتفاؤهما إلا أن يقال المراد باصولهم ههنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع (وهاهنا فائدة جليلة) وهو أن المصنف ذكر فى طبقات الشافعية الكبرى عند ترجمة القفال الكبير أحد أئمة الشافعية الكبار فقال ان مذاهب تحكى عن هذا الامام فى الاصول لا تصح إلا على قواعد المعتزلة حتى ان أبا سهل الصعلوكى سئل عن تفسيره فقال قدسه من وجه ودنسه من وجه أى دنسه من جهة نصره مذهب الاعتزال قال المصنف وكنت أغتبط بكلام رأيته للقاضى أبى بكر فى التقريب والارشاد وللاستاذ أبى اسحق الاسفراينى فى تعليقته فى أصول الفقه فى مسئلة شكر المنعم وهو انهما لما حكيا القول بالوجوب عقلا عن بعض فقهاء الشافعية من الاشعرية قال اعلم أن هذه الطائفة من أصحابنا ابن سريج وغيره كانوا قد برعوا فى الفقه ولم يكن لهم قدم راسخ فى الكلام وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة فاستحسنوا عباراتهم وقولهم يجب شكر المنعم عقلا فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما تؤدى اليه هذه المقالة من قبيح المذهب قال المصنف وأما القفال فقد قال فى حقه الحافظ ابن عساكر انه كان مائلا عن الاعتدال قائلا بالاعتزال فى أول أمره ثم رجع إلى مذهب الاشعرى اه وذكر الشيخ أبو محمد الجوينى ان القفال أخذ علم الكلام عن الاشعرى وان الاشعرى كان يقرأ عليه الفقه (قوله للعلم به) علة لكون قولهم المذكور لغفلتهم عن التشعب وقوله مقاصدهم أى أصولهم (قوله أى كما تقدم) أى فى قوله بل الامر موقوف الخ (قوله والصواب امتناع) أى استحالته عقلا فى الثلاثة وقد فرقوا بين التكليف بالمحال والتكليف المحال بان الخلل فى الاول راجع إلى المأمور به وفى الثانى راجع إلى المأمور كتكليف الغافل

(قول الشارح بغير اذنه)أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قول الشارح فلو لم يبح الخ)فى العضد الجواب للمعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقه ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث (قول الشارح عن تشعب ذلك الخ) وجهه مامر من ثبوت الحسن والقبح فى ذلك أيضا لا لذاته بل للدليل العام (قول الشارح مراده به نفى الحكم الخ) فان قيل الحكم بعدم الحكم حكم ولا شرع فيكون عقليا قلنا المراد بالاحكام المنفية قبل الشرع الاحكام الخمسة وهذا ليس منها وقول السعد المراد بنفى الحكم عدم العلم فليس حكما لا يوافق تفسير التوقف بالقطع بعدم الحكم كما هو كلام الشارح (قول المصنف امتناع تكليف الغافل)أى امتناعه عقلا وعبر كغيره بالتكليف مع قصره على الواجب والحرام لانه الاصل وإلا فالمراد نفى تعلق خطاب غير وضعى به (قول المصنف أيضا امتناع تكليف الغافل الخ) قال فى منع الموانع المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى ويتلوها تكليف

أما الأول وهو من لايدرى كالنائم والساهى فلأن مقتضى التكليف

وبهذا الفرق يندفع ماأورد على المصنف من أنه منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال ووجه الاندفاع أن تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل هو من قبيل التكليف المحال وقد منع هذا بعض من جوز ذاك فلا يلزم من تجويز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل الذى هو من من قبيل والتكليف المحال على أن فى التكليف بالمحال فائدة مفقودة فى تكليف الغافل وهو اختيار الشخص هل يمتثل بالاخذ فى الاسباب أولا ولكنه يبقى الاشكال بالملجا فان تكليفه من قبيل التكليف بالمحال أيضا فا ه لافرق بينه وبين تكليف الزمن بالمشى والانسان بالطيران الذى سيأتى عده من قبيل التكليف بالمحال الذى جوزه المصنف قال سم إلا أن يفرق بمجرد أن الملجا ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولايخفى مافيه فتأمل * وأورد على امتناع تكليف الغافل تكليف العبد بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف * وأجيب بأن المعرفة الاجمالية حاصلة بالفطرة وهى كافية فى انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو والمعرفة التفصيلية وبان شرط التكليف إنما هو فهم المكلف تكليفه بأن يفهم الخطاب قدر مايتوقف عليه الامتثال لا أن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان يصدق به وأما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لايفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكن لم يقل له أنه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبى فظهر أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وأما الجواب بأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل فقد ضعف بامتناع الاستثناء فى العقليات (قوله أما الاول) أى أما امتناع تكليف الاول ويمكن التقدير فى جانب الخبر أى أما الاول فامتناع تكليفه أو فامتنع تكليفه لان الخ وهو أوجه لئلا يلزم نزع الخف قبل الوصول إلى الماء وللموافقة كلامه فى الثانى (قوله وهو من لايدرى) قال الناصر يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاقا ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه قال سم وقول الاسنوى تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لايجوزه من منع التكليف بالمحال انتهى يقتضى ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا ثم ان اطلاق السكران يشمل المتعدى بسكره فيقتضى أنه غير مكلف قال شيخ الاسلام وهو كذلك كما جزم به النووى كغيره ونقله عن أصحابنا وغيرهم من الأصوليين وما نقل عن نص الشافعى من أنه مكلف من تصرف الناقل له بحسب مافهمه أو مؤول بانه مكلف حكما لجريان أحكام المكلفين عليه لكن ليس ذلك تكليفا بل من ربط الاحكام بالاسباب تغليظا عليه لتسببه فى ازالة عقله بمحرم قصدا وعبر كغيره بالتكليف مع قصوره على الواجب والحرام لانه الاصل كما مرت الاشارة اليه فى تعريف الحكم ولو عبر وابدله بتعلق خطاب غير وضعى لم يحتاجوا إلى اعتذار (قوله فلأن مقتضى التكليف) أى المطلوب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم إذ التكليف لايستلزم الاتيان بالمكلف به

الملجأ فانه يدرى ولكن لامندوحة له عن الفعل أصلا أى لأن الالجاء يسقط الرضا والاختيار معا ويتلوها تكليف المكره فانه يدرى وله مندوحة بالصبر على ماأكره به أى لأن الاكراه يسقط الرضا فقط دون الاختيار فكل مرتبة أبعد مما تليها انتهى بزيادة من عبد الحكيم على البيضاوى (قوله المراد بالمقتضى مايطلب الخ) هكذا فسره العضد

بالشىء الاتيان به امتثالا

(قوله امتثالا) افتعالا من مثل بوزن ضرب أى قام وانتصب أو امتثل أمره أى احتذاه أى اقتدى به هذا معناه بحسب اللغة وقد استشكل الناصر زيادة لفظ الامتثال بأمور ثلاثة الاول أنهم فسروا الامتثال بالاتيان المامور به على وجهه اى كما امر به فمفهومه هو مفهوم ما قبله اى الاتيان بالشىء المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب ان يقول مع قصد الامتثال ٭ الثانى أن يكون الامتثال اى قصده من مقتضى التكليف مخالف لما مر فى تعريف الحكم وما سياتى فى تقسيمه وتعريفى الامر والنهى من ان المقتضى هو الفعل من غير تقييد له بقصد الامتثال ٭ الثالث ان المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر فى حصول الثواب على ما ياتى فى مسئلة لا تكليف إلا بفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشىء المكلف به كلما كان الشىء أو غيره فلم يفرق هنا بين الامر والنهى فبين كلاميه تناقض واجاب سم عن الاول ان التفسير الذى ذكره للامتثال فسره به بعضهم فى مقام يناسبه لا جميعهم وقد فسر بغير ذلك مع انه فى تقرير الاشكال الثانى حمل الامتثال فى عبارة الشارح على قصده فوافق ما صوبه وبانه إذا اعرب امتثالا لا مفعولا لاجله افاد معنى القصد قطعا إذ لا معنى للاتيان بالشىء لاجل الامتثال إلا الاتيان به بقصد الامتثال فيكون بمعنى ما صوبه فلا يصح نفيه الفائدة على جعله مفعولا له ولا تصويبه بالنسبة اليه وبانا لا نسلم ان الامتثال بالتفسير الذى ذكره مفهومه هو مفهوم ما قبله حتى تنتفى الفائدة لانه قيد فيه الاتيان بالشىء بكونه على وجهه أى كما أمر به واطلق فيما قبله عن هذا القيد فتغاير اتغاير المطلق والمقيد وذكر المقيد بعد المطلق يفيد تقييد المطلق فنفى

(قول الشارح امتثالا) اى مطاوعة للامر والنهى كذا فى شرح المنهاج الصفوى واحترز به عن الاتيان به اتفاقا التكليف الزام ما فيه كلفة فالماتى به ملزم به والمفعول اتفاقا اى لا نظرا للامر وفاعله من حيث فعله اتفاقا غير ملز إذ الاتفاق لا حاجة فيه إلى الزام وقد يقال لما كان ثمرة التكليف اختيار المكلف كان المطلوب الفعل مطاوعة وقد يقال ان لازم التكليف من حيث انه للاختيار ان يكون الاتيان للامتثال فالمقتضى بمعنى المطلوب او اللازم وعبارة العضد لو صح تكليف من لا يفهم لكان مستدعى حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وانه محال إذ لا يتصور ممن لا شعور له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر اى واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم وإنما قال اى ابن الحاجب امتثالا للامر لان الغافل عن الامر بالفعل قد يصدر عنه الفعل اتفاقا فنبه على ان ذلك غير كاف سقوط التكليف بل لا بد من قصد الامتثال لئلا يتوهم ان ذلك إذا جاز فربما علم الله منه ذلك فكلفه به ولا يكون تكليف محال له وقوله إنما قال الخ يفيد ان المراد بقصد الامتثال ان يفعل لانه مطلوب منه لا اتفاقا وهذا يكفى فيه انه لو لاحظ علة الفعل لعرف انه امتثال الامر او النهى فهذا القدر لا بد منه فى كل فعل سواء كالى كفا او لا حتى تنتفى الغفلة اما ملاحظة الامتثال بالفعل فلا تلزم فى الاتيان بالمكلف به سواء كان فعلا او تركا واما الثواب فان كان الفعل غير كاف فيكفى (٩٨) فيه الامتثال المنافى للغفلة وهو الامتثال بالقوة بان يكون بحيث لو توجه إلى موجب الفعل لعرف انه الخطاب وان كان كفا فلا بد فيه ان ياتى به قاصد انه الانتهاء فان اتى به غير قاصد ذلك فقد فعل المكلف به ولا ثواب ولا اثم والفرق بين الفعل غير الكف وبين المقصود التكليف به من حيث نفسه لان عينه هى المقصودة فمتى اتى به مع علمه بالخطاب فقد اتى بالواجب بخلاف الكف فان المقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه وعدمه ثابت قبل لا دخل له فيه وإنما كلف بالكف وهو الترك بقصد بقاء العدم لانه هو المقدور للمكلف فهو الذى يمكن طلبه لانه هو الاختيارى بخلاف العدم فان كف قاصد الامتثال بالفعل أثيب وإلا فلا إذ الكف إنما هو واسطة الفائدة لا مقصود لذاته والحاصل ان عدم الشىء هو المقصود ولا دخل للمكلف فيه بوجه لكنه ان قصد بالترك بقاء ذلك العدم امكن ان ينسب اليه بخلاف المكلف به فى الفعل فانه فعله فقصد الامتثال بالترك قائم مقام كونه فعله إذا عرفت هذا عرفت ان فى التكليف بالنهى ثلاثة أمور الاول المكلف به وهو مترك الترك ولا يتوقف على قصد الامتثال بالفعل بل مداره على اقبال النفس على الفعل ثم كفها عنه والثانى المكلف به المثاب عليه وهو الترك للامتثال والثالث عدم المنهى عنه وهو المقصود لكنه ليس مكلفا به لعدم قدرة المكلف عليه هذا هو التحقيق الذى به يلتئم كلام المصنف والشارح هنا وفى مسئلة لا تكليف إلا بفعل إلا انه مخالف لقول المصنف فى شرح المنهاج المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا بقصد غيره اى وإلا لكان النهى طلبا بل بقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممتثلا وان فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلا لكنه لا ياثم لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهى عنه إلى ان قال وهذا ليبين لنا الفرق بين تحريم الشىء وايجاب الكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضى انه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذى الن شرطه اقبال البفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشىء وإنما الفعل هو المحرم فلا ياثم إلا به انتهى فانه يفيد ان المكلف به فى الكف هو الانصراف بقصد عدم الاول الذى جعله بعد محصلا للامتثال إلا ان ما تقدم ادق واوجه وهو ما عليه المصنف فى هذا الكتاب

وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء مافاته من الصلاة فى زمان غفلته لوجود سببهما

الفائدة ممنوع وعن الثانى بمنع ماذكره من المخالفة المذكورة لان مادل عليه ماذكر فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى من ان المقتضى هو الفعل لا ينافى ان الفعل على وجه مخصوص وإنما اطلقوه لان اطلاقه كاف فى المقصود الذى هو تمييز الحكم وأقسامه والامر والنهى لحصول ذلك التمييز مع اطلاقه وعن الثالث بان المصنف والشارح لم يصرحا هنا بانه لافرق بين الامر والنهى غاية الامر انهما اطلقا ولا تناقض بين المطلق والمقيد بل يحمل المطلق على المقيد فيقيد ماهنا بالامر لكنه يشكل على هذا الجواب قول الشارح وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم وعدم اثبات الدليل للمدعى بتمامه فلا يتم التقريب فالاحسن ان يقال ان المراد بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وبالقوة والمراد به فيما يأتى ماهو بالفعل فلا تخالف او ان ماهنا مبنى على اختيار غيرهما وماذكراه فيما يأتى مبنى على اختيارهما اه ملخصا ولا يخفاك التكلف فى بعض هذه الوجوه (لا يقال) المتبادر من كلام فقهائنا ان من اتى بالواجب مثلا غافلا عن ملاحظة الامتثال غير متصور له يخرج عن العهدة وهو ينافى اعتبار الامتثال فى مقتضى التكليف (وأجيب) باحتمال مخالفة طريقتى الاصوليين والفقهاء فى ذلك وباحتمال للتوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ علة اتيانه بالفعل لاحظ انها قصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضا (قوله وذلك) أى الاتيان به امتثالا او الامتثال (قوله لا يعلم ذلك) اى التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) اتى به مع تقدمه توطئة لما بعده اعنى قوله وان وجب وبحث فيه الناصر بان توقف مقتضى التكليف بالشىء وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط فى مقتضى التكليف لا يجب أن يكون شرطا فى التكليف اه وقوله لا يستلزم الخ أى لجواز ان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا قال سم ويمكن ان يجاب بان معنى ان يقتضى التكليف الاتيان بالشىء امتثالا أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم والاتيان بالشىء امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة أو لكون تكليفه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما يترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذاك لم يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لافائدة فيه والتكليف حقيقة إنما يتحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ما هو شرط الخ لانا لم نأخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى مقتضاه بل من اعتبار القدرة على المكلف به والفائدة فى التكليف به اه ملخصا وحاصل الجواب منع قول المعترض لا يستلزم توقف نفس التكليف الخ بانا لا نسلم عدم الاستلزام لانه لو وجد التكليف بدون العلم كان تكليفا بغير مقدور وتكليفا لافائدة فيه وأجاب النجارى بجواب آخر وهو ان الكلام مفرع على أن الخطاب لا يتعلق إلا عند المباشرة كما اختاره المصنف وهذا الجواب اقعد فان أفعال الله لا تعلل بالثمرات وان اجيب بان الثمرة تابعة لافعال الله بالنظر الى المكلفين لا الى الحق تعالى لتعاليه عن ذلك وعن أن يبعثه شىء على شىء (قوله بعد يقظته) أى زوال غفلته (قوله من المال) اخرج غير المال كالخمرة المحترمة وجلد الميتة فانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله من الصلاة) أى مثلا (قوله لوجود سببهما) قد

وقد يكون مافى شرح المنهاج بناء على رأى غيره أو يكون المراد بيان المكلف به المثاب عليه إذا تأملت هذا التحقيق ظهر لك انتاج دليل الشارح للمدعى سواء الامر والنهى واندفاع ماقاله الناصر هنا وتحير الناظرين فى هذا المقام هذا قال السعدى فى حاشية العضد المراد بقولهم الفهم شرط التكليف أن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار فعلى هذا لا حاجة الى استثناء التكليف بالمعرفة أو النظر أو قصد النظر وامثال ذلك اه (قوله فلا بد من حذف المطلوب) هو الفعل امتثالا للامر أو النهى أى مطاوعته ولهما لا اتفاقا قوله الاتيان به يحتمل اتفاقا فزاد امتثالا لدفع ان المراد ذلك فلا يكون تكليف محال كما تقدم عن العضد وبه تعلم فساد قوله وأما ان لم يراع مع تعليله بقوله فان الامتثال الخ فان ذلك ليس مرادا منا (قوله يرد الخ) هو ورد فاسد فان كونه على الوجه المذكور مأخوذ من امتثالا وان كان ذلك هو المقتضى تدبر (قول الشارح وذلك يتوقف الخ) أى الاتيان امتثالا للامر يتوقف على العلم بالامر فالتكليف به قبل العلم بالامر تكليف محال فان قيل يكلف قبل العلم ثم يعلم فيأتى به قلنا ان كلف ان يأتى به قبل العلم فالامر ظاهر أو بعده فلا فائدة للتكليف قبله بل لا يمكن لان الكلام فى كونه الآن مكلفا وقد عرفت استحالته على ان الصواب عند المصنف أن الخطاب لا يتعلق الا عند المباشرة

(قوله اشتغال ذمته الخ) خطاب الولي هو المتعلق بجعل فعله للوجوب بعد أو الآن على الولي في اتلاف الصبي ولا حاجة معه الى جعل اشتغال ذمته من خطاب الوضع تأمل (قوله الحاصلة مع الغفلة) أي دخل وقتها (قوله محل اتفاق) في كلام الاسنوي مايفيد وقوع الخلاف فيه أيضا (قوله ولو كان متعديا) لانه لا ينظر للسبب وانما ينظر لحالة الشخص وهي لا يمكن معها الامتثال (قوله العموم والخصوص المطلق) صوابه الوجهي فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل لكن كلام المصنف في منع الموانع يفيد التباين فانه قال فاذن المراتب ثلاثة أبعدها تكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها تكليف الملجا فانه يدري ولا مندوحة له ويتلوها المكره فانه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافيء له لاستوائهما في نظر الشارع اه (قوله اي لاسعة) يقال ندحت الشيء وسعته (قول الشارح القاتل له) افاد بهذا ان الملجا لادخل له في القتل أصلا فهو آلة محضة لادخل له في دفع القاتل ولا منعه بوجه من الوجوه اصلا (قول الشارح بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) عبارة العضد منعه كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وبعض من جوز تكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم ههنا اه فافاد ان القائل به هو البعض الآخر من جوز تكليف المحال فقول الشارح بناء الخ معناه ان هذا القول مبني على القول بجواز تكليف المحال هذا الا انه عبر عنه بما لا يطاق لان احالته لعدم الطاقة أي لعدم صلاحية القدرة للتعلق به فالقائل بجواز تكليف الغافل والملجأ فهم ان المانع منه عدم الطاقة وليس ذلك بمانع عنده فبنى القول بجوازه على قوله بجواز مالا يطاق فالمبني ملاحظ بعنوان الغافل والملجأ والمبني عليه ملاحظ بعنوان مالا يطاق واعلم أن ههنا مقدمة لا بد لك منها وهي ان المتقدمين رحمهم الله تعالى اكتفوا في التفرقة بين المسائل المتشابهة

وأما الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما ألجيء اليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له فامتناع تكليفه بالملجأ اليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لان الملجأ اليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة في التكليف بما لا يطاق

يتوهم منه ان وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين احدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل من الغفلة وهذا من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود سببيهما والثاني وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهذا من خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال في الاتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة وهو من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني الخ) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يعلم من الاخبار عنه بقوله فامتناع تكليفه بخلاف قوله ما السابق الاول لانه لابد ان يكون تقديره اي امتناع تكليف الاول مثلا كما بيناه (قوله وهو من يدري) انما قيده بمن يدري لتتم المقابلة وبين الغافل والا فلا حاجة في تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة وإن كان لا يدري فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل (قوله ولا مندوحة له) اي لاسعة من ندحت الشيء إذا وسعته (قوله عما الجيء اليه) اعترضه الشهاب عميرة بان ذكر قوله الجيء اليه في تعريف الملجأ فيه دور ودفع بأوجه منها ان الملجا بالمعنى الاصطلاحي اي الشخص المعروف بهذا الاسم والجيء اليه بالمعنى اللغوي (قوله يقتله) صفة لشخص جرت على غير من هي له إذ فاعل يقتله هو الملقى ولم يبرز جريا على مذهب الكوفيين لامن اللبس هنا بظهور أن القاتل هو الملقى أو حال منتظرة من الضمير في الملقى (قوله القاتل له) صفة للوقوع وضمير له للشخص الملقى عليه (قوله واجب الوقوع) اي عادة وكذا قوله ممتنع الوقوع (قوله ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع) أي لا نتفاء لازمها من التمكن من الفعل والترك لانها صفة بها يتمكن منهما والتمكن منهما منتف في واجب الوقوع وممتنعه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) واعترضه الناصر بان مقتضى كلامه ان تكليف الغافل والملجأ ليس منه نظر لان الطاقة هي القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لذاته كالجمع بين الضدين أو امتنع لا لنفس مفهومه وهو المحال لغيره كخلق الاجسام وبان الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهي الاختبار هل يأخذ في الاسباب جارية في تكليف الملجا فما ذكره الشارح من رد تكليف الملجا لانتفائها فيه مردود بان ما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجا مناف لما ياتي من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمله قال سم ما ادعاه أولا من أن مقتضى كلامه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شيء على شيء ان لا يكون منه لجواز ان ينبني فرد الشيء عليه ويؤخذ من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق اي الذي هذا من افراده أي لاجل جواز التكليف بما لا يطاق الذي

بعنو اناتها المسئلة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غلطته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به وهو الامتثال إذ قدرته صالحة له إنما المانع غفلته عن الطلب حتى يمتثل ومسئلة تكليف مالا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم إكراهه وإلجائه ومسئلة المكره الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من ازيل رضاه بالاكراه وبقى اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف ومسئلة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له اصلا بالالجاء فكل مسئلة من هذه المسائل لابد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة من عنوانها وإلا لم تكن هى محل الكلام فيها والمتاخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الامر واشكل عليهم الفرق حتى انهم قاموا وقعدوا إلا بما لا يجدى والشارح العلامة رحمه الله يشير إلى ان هذه الدقائق إشارة خفية جدا لا يتفطن اليها إلا واحد بعد واحد والجم الغفير يجعلون إشاراته لعدم الاحاطة بدقائقه مواضع الاشكال ويشتغلون بعد ذلك بالقيل والقال وهل بعد ذلك يمكن ان تفهم هذه المواضع على وجهها كلا والله حتى تقوم الساعة أو يهدى الله من عباده من يشاء ولقد أشار الشارح العلامة إلى محل الاستحالة فى المسئلة الأولى بقوله الاتيان به امتثالا فالمحال هناك هو الاتيان امتثالا للامر والنهى إذ كيف يمتثل الامر او النهى من لا يعلم امرا ولا نهيا فليست الاحالة لعدم القدرة على المكلف به بأن لا تصلح قدرته له مع وجودها حتى يكون من تكليف مالا يطاق وليس هو مكرها (١٠١) ولا ملجأ وإلى محل الاستحالة فى الثانية مع تقييده بمن يدرى لما عرفت بقوله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له وقوله لعدم قدرته على ذلك فالمحال فيها هو مالا يتعلق به اختياره أصلا ولا ينسب اليه فعله بوجه وهو الوقوع القاتل الذى لا يتمكن من دفعه أبداً ولا تحصيله وإلى محل الجواز فى المسئلة الثالثة وهى تكليف مالا يطاق بتغييره العبارة حيث قال بناء على جواز التكليف بما لا يطاق المفيد بقاء القدرة والاختيار والرضا إلا ان القدرة لا تصلح للمكلف به وإن عبر عن ذلك العضد بتكاليف المحال كما تقدم وإلى محل المنع فى مسئلة المكره بقوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به فالمانع فيها وهو الاكراه المسقط للرضا دون الاختيار والقدرة الصالحة مع عدم الغفلة وقد اخذ هذا من العنوة عنه بالمكره (قوله الاولى ان يقول الخ) قد عرفت ان معنى العبارة ان ذلك القول مبنى على القول بجواز تكليف مالا يطاق لفهم ان هذين من افراده فقول الشارح بناء الخ بيان لمحل الغلط فتأمل (قوله والمقيس عليه محل الحكم) كيف هذا والمقيس على كلامه هو الحكم المذكور بقول الشارح ومنهم من قال بجوازه (فما لا يطاق لا تتعلق الخ) اى مالا يطاق هو مالا تتعلق الخ كما فى الناصر يعنى وما هنا لا تتعلق به القدرة فهو مما لا يطاق وفيه ان مالا يطاق اعتبر فيه بقاء القدرة والاختيار والرضا وحينئذ فيمكن الاخذ فى المقدمات بخلاف ما هنا فانه مع عدم تعلق القدرة لا اختيار ولا رضا ولذا قال فى منع الموانع فى بيان الملجا وذلك كالملقى من شاهق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش (قوله وأن الفائدة فى جواز التكليف الخ) فيه انه لا معنى من اختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة (قوله فما رد به الشارح الخ) قد عرفت حقيقة الحال ولا ارى مثل هذه التكلمات فى جانب المصنف والشارح إلا كصرير ذباب أو طنين ذباب (قوله وان ههنا شيئين الخ) هذا كلام ظاهر لان تكليف الغافل كتكليف المعدوم بلا فرق وقد قالوا انه تكليف محال لان التعلق بلا متعلق محال وههنا كذلك إذ الغافل لغفلته لا يكون مطلوبا

من الاختيار هل يأخذ

هذا من افراده وأشار بهذا إلى أن القول الاول استثناؤه عن جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه ومن هذا يؤخذ من المنافاة التى ادعاها آخراً وحاصله أن هذا مستثنى من جواز التكليف بما لا يطاق كما ذكره العضد وغيره لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينه وبين غيره من افراد التكاليف بالمحال كالتكليف بالجمع بين الضدين وهو صعب جداً وفى عبارة الزركشى فى بيان الملجأ أخذاً من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاهق جبل فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع فلا ينسب اليه فعل وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن الثانى لانه لا معنى لاختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتامل اه ولا يخفى ان فرد الشىء يسرى اليه الحكم بما اندرج هو فيه إذا الحكم على الكلى أو العام بحكم حكم على سائر أفراده إلا أن يدخل الثانى تخصيص فما معنى افراد فرد منه باثبات الحكم له مرة ثانية بناء على ان ذلك الكلى او العام فان ذكر لفظ البناء يشعر بالمقايسة المقتضية للمغايرة فقوله لجواز أن ينبنى الخ كلام غير مقبول عند أرباب المعقول واعترض الناصر ايضا قول الشارح بناء على جواز الخ بان البناء بمعنى القياس فكان الظاهر إسقاط لفظ جواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه فى الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما فى قياس النبيذ على الخمر اه واجاب سم بانه لا يتعين ان يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا فرد ذاك فيثبت له حكمه كما مر اه وفيه مامر قال الناصر فان قيل يلزم من إدراج تكليف الملجأ فى التكليف بالمحال كون الملجأ اليه محالا وقد يكون واجبا قلت الممكن

(قول المصنف وكذا المكره) قدعرفت ان الكلام فى الجواز والامتناع العقلى وان بين كل من الغافل والملجا والمكره التباين لان الكلام فى كل من حيث خصوصه لا من حيث عموم غيره له او عمومه لغيره إذ خصوصه هو محل الخلاف فيه ولذا جعل المصنف المراتب ثلاثة كما مر فما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح فى ان الملجا قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافى ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه كلام لا منشاله إلا عدم الاعتناء بتحرير المطالب كيف وقدعرفت ان الالجاء يزيل الرضا والاختيار معا بخلاف الاكراه فانه إنما يزيل الرضا فقط (قوله أيضا وكذا المكره) قدعرفت انهم اكتفوا فى بيان قيود المسائل بالعنوان فالمراد انه يمتنع تكليفه بان ياتى بالمكره عليه امتثالا اى يفعل الفعل الذى يفعله للاكراه امتثالا والامتثال يستلزم الفعل مطاوعة اه والفعل للاكراه ينافيه (قول الشارح وهو من لا مندوحة له الخ) اى لا مخلص له عن الفعل له بان لا يمكن ان يفعل لغير الاكراه فلا يتاتى ان يفعل لداعى الشرع ولا غيره غير جهة الاكراه كما إذا اكرهه على القتل وعظم خوفه حتى لا يمكنه ان يريد بالقتل التشفى مثلا فان هذا لا يمكنه ان يفعل لداعى الشرع ولا غيره غير الاكراه لان الغرض انه عظم خوفه بسبب الاكراه حتى لم يمكنه ان يستحضر ان القتل لغير الاكراه وكما إذا اكرهه على اداء الزكاة وعظم حتى لم يمكنه نية الدفع عنها إذ لو امكنه ان يفعل لغير الاكراه لكان له مندوحة والفرض خلافه لان من له مندوحة غير مكره إذ هو راض بالايقاع على الوجه الذى اراده وقد عرفت ان المكره غير راض لان الاكراه يزيل الرضا على ان صاحب القول الاول فارضا كلامه فى فاعل للاكراه لا مندوحة له بان لا يكون هناك وجه لموافقة داعى الشرع أصلا لخرج ما يكون فيه وجه لموافقته فالحاصل ان الكلام فيمن أتى بالمكره عليه الذى لا وجه فيه لموافقة الشرع من حيث انه مكره عليه امتثالا وهو محال (قوله يقتضى كل منهما ان موضع النزاع الخ) هذا كلام لا وجه له وما قاله الشارح متحقق مع كون التكليف قبل المباشرة كما إذا قال له ان لم تقتل زيدا غدا قتلتك فانه حين قتله بالاكراه يأتى جميع ماذكره ولا أدرى كيف اجترؤا على مثل هذا الكلام بعد نص الشارح على توجيه القول الاول بقوله وان الفعل للاكراه الخ وتوجيه الثانى بقوله بان ياتى بالمكره عليه الخ فتامل (قول الشارح يمتنع تكليفه) سواء قلنا ان التكاليف قبل الفعل ويدوم مع الفعل على ماهو راى الاشعرى المنقول عنه فى الكتب الغير المشهورة أو قبله اه وينقطع وقت الفعل على ماهو رأى المعتزلة وأما الانقطاع بعد الفعل فمحل وفاق وسواء قلنا ان القدرة مع الفعل على ماهو التحقيق بناء على انها القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او قلنا انها قبل الفعل على خلافه بناء على انها القوة التى تعتبر مؤثرة عند انضمام الارادة اليها قال السعد فى حاشية العضد فان قيل الاتفاق على ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل كيف يصح مع القول بان القدرة مع الفعل لا قبله وان تكليف مالا يطاق غير واقع وان جاز والاتفاق على الانقطاع كيف يصح مع القول بكون التكليف أزليا قلنا معنى مالا يطاق هو الذى يمتنع تعلق القدرة الحادثة به فكون القدرة مع الفعل لا ينافى كون الفعل قبل الحدوث مما يصح تعلق القدرة به مطلوبا ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء فى وجوده قبل الفعل وإلا لم يعص احد قط وما نقل عن الأشعرى ان يكون التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل لان التكليف هو طلب ان يحصل الشىء فى المستقبل ولا خفاء فى انقطاعه بعده والا لكان

فى المقدمات منتفية فى تكليف الغافل والملجأ وإلى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكره) وهو من لا مندوحة له عما اكره عليه إلا بالصبر على ما اكره به يمتنع تكليفه

بالذات قد يجب لشىء كتعلق العلة الموجبة به كالالقاء من شاهق ويستحيل لآخر كان تتعلق به العلة الفاعلية بالاختيار فيكون محالا بالنظر اليها ولا مانع من تعدد العبارات باختلاف الاعتبارات تامل (قوله فى المقدمات) يعنى ما يتوقف عليه المامور به (قوله وكذا المشار اليه) الغافل والملجا باعتبار تاويله بما ذكر (قوله وهو من لا مندوحة له) لا خفاء فى ان كلام الشارح فى تعريف الملجا وتعريف المكره صريح فى تغايرهما وهو ايضا صريح كلام المصنف فى منع الموانع فانه جعل المراتب ثلاثا كل منها ابعد مما تليها على ترتيبها فى المتن قال فابعدها تكليف الغافل فانه لا يدرى ويتلوها تكليف الملجا فانه يدرى ولكن لا مندوحة عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة بالصبر عما اكره عليه إذا علمت ذلك علمت ان ما قاله المصنف والشارح لا يلائمه ما ذكره سم بقوله وكلام الامام واتباعه صريح فى ان الملجا قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافى ذلك لما اشتهر من جواز ذكر العام بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهى هنا مخالفة الملجا كغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما اشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب (قوله وهو من لا مندوحة له) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشىء بنفسه اه واقول الوجه ان يقال فيه دور ويجاب بما تقدم فى الملجا اه سم (قوله يمتنع تكليفه) بيان لوجه الشبه واحترز عما قد يتوهم من ان كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح وقوله بالمكره عليه او بنقيضه اى بكل منهما ولا ينافيه التعبير باو لانها إذا وقعت بعد النفى ولو معنى كالامتناع هنا كان النفى لكل من المتعاطفات قال الكمال فيه امران الاول ان دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ما اكره عليه ممنوعة

تكليفا بتحصيل ما حصل قبل وهو محال وأما ان التكليف الازلى لا ينقطع أصلا فهو التكليف العقلى المبنى على أن الطلب قديم لا يعقل الا متعلقا بمطلوب وهو غير تنجيز التكليف وأما ما قاله يعنى العضد فى امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد وكذا ما ذكره من انتفاء فائدة التكليف لانا لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه وقال فى التلويح * فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة أن الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع * قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من الترك بانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف إلا حال المباشرة والتحقيق أنه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليفه بما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده وبه يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال اه هذا هو الكلام الذى قيل فى كون التكليف قبل الفعل ومعه أو قبله فقط أو معه فقط وفى كون القدرة قبل الفعل أو معه ومعلوم انه لا دخل للاكراه فى شىء من المنع والاجازة فى هاتين المسئلتين والشارح قد اعتبر المانع (١٠٣) عدم القدرة على الاتيان بالفعل للاكراه

بالمكره عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك

ممنوعة فقد حكى إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما اكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدوانا وأما الثانى فان قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله فى المكره على القتل أنه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره وقد وافقهم إمام الحرمين على انقطاع التكلف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكره وذلك يقتضى أن موضع النزاع غير ما ذكر وهو أن الفعل الذى أكره عليه قبل صدوره لداعى الاكراه هل يجوز عقلا تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثانى لا مع الاول خلافا للشارح فى الامرين اه والجواب عن الاول بما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض الفعل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لايثاره نفسه ومعنى التكليف به من حيث النهى عنه من تلك الحيثية والجواب عن الثانى ان تخصيص المكره بالذكر لوضوح الخلاف بالفعل معهم فيه لا لاختصاص فعل المكره حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت العادة بأنهم يفرضون النزاع فى بعض الجزئيات لايضاح التصوير وان كان الحكم عاما على أنه يبطل الاعتراض الثانى من أصله ما سيأتى من هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التكليف انما يتعلق حال مباشرة الفعل لانه حال القدرة وانه مفقود فى المكره حتى فى تلك الحال فالتخصيص بالمكره لا غبار عليه (قوله على

على وجه الامتثال لتضمنه الرضا فيكون تكليفا بجمع النقيضين فالحق أنه لا دخل لشىء من هاتين المسئلتين فى مسئلة تكليف المكره أصلا وبناؤها على ذلك انما هو من سوء الفهم وعدم التأمل وسيتضح ذلك نعم كون القدرة مع الفعل بناء على أنها القوة المستجمعة الشرائط التأثير يمنع تعلقها بالقيدين كما هو رأى الشيخ الاشعرى ومتابعيه بل بالمقدورين مطلقا وكونها قبل الفعل بناء على أنها مجرد القوة العضلية كما هو رأى المعتزلة لا يمنعه لكن ذلك بحث آخر لا دخل له هنا والحق فيه مع

الشيخ إذ لو وجدت القدرة الحادثة قبل الفعل فى وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل أما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور وأما بطلان التالى فلان الفعل فى ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم المكان اجتماع النقيضين (قول الشارح بالمكره عليه أو بنقيضه قبل) أو بمعنى الواو لوقوعها فى سياق النفى معنى ولا حاجة اليه بل هو مضر إذ الترك انما يكون نقيضا إذا وقع زمن الفعل لاشتراط الاتحاد فى الزمن فى التناقض كما هو معلوم من الوحدات الثمانية المشترطة فى التناقض ولا يمكن الاتيان بالترك زمن الفعل فهو محال سواء كلف بالفعل للاكراه أو لا ولو كانت بمعنى الواو لافادت ان امتناع تكليف المكره للجمع بين النقيضين وليس كذلك وأيضا هذا فى مقابلة القول الآتى فليتامل وانما زاد الشارح النقيض أخذا من التشبيه بالملجا ومن قول المصنف واثم القاتل الخ اذ هو دفع لما يتوهم من انه اثم لتكليفه بالنقيض (قول الشارح لعدم قدرته على امتثال ذلك) المراد القدرة التى تصير مؤثرة بعد انضمام الارادة اليها فالمراد لعدم قدرته الصالحة للتعلق بالفعل وقت التكليف به الذى هو قبل الفعل إذ فرض الكلام انه مكره وقت الفعل فاعل للاكراه فلا قدرة له تصلح ان تتعلق بالفعل على وجه الامتثال بان يأتى به مطاوعة بناء على الصحيح من أن التكليف انما يعتمد صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه اختيارا كما تقدم وهذا مفقود هنا فان فرض الكلام

انه فاعل للاكراه (قول الشارح على امتثال ذلك) اى التكليف بالمكره عليه ووجه عدم قدرته عليه ان امتثال التكليف بالمكره عليه هو ان يأتى بالفعل الواقع للاكراه اختيارا مطاوعة للامر وهو محال (قول الشارح فان الفعل للاكراه لايحصل الامتثال به) فتكليفه حينئذ معناه ان يطلب منه أن يحصل الفعل الذى هو واقع للاكراه على وجه الامتثال وهو يمتنع عقلا لانه تكليف بجمع النقيضين (قول الشارح ولايمكن الاتيان معه بنقيضه) وهو الترك له وإنما قال معه لان نقيض كل شىء رفعه فيلزم ان يقع فى زمن وقوع ذلك الشىء إذ يشترط فى التناقض اتحاد زمن النقيضين فيلزم ان معنى تكليف المكره بالنقيض أن يكلف فاعل المكره عليه بتركه زمن فعله وذلك التكليف يقع قبل الترك الواقع زمن الفعل وهو محال وعبارة أخرى وهو أن الاكراه على الفعل اكراه على ترك الترك له اذ لايمكن ترك الفعل مع الاكراه عليه (قول الشارح فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه) لما كان الاثم لو ترتب يترتب على القتل فيكون حينئذ مكلفا بتركه وتركه يكون زمنه قال الشارح معه فيما مر وقال هنا حالة القتل لما سياتى وانما امتنع تكليفه حينئذ بما ذكر لان الاكراه على القتل مانع من تركه فهو اكراه على ترك تركه (قول الشارح ايضا فانه يمتنع تكليفه الخ) مقتضى التكليف بالترك ان يكون التكليف قبله بناء على مذهب المعتزلة الذين هم أصحاب هذا القول والترك لذلك الفعل إنما يتصور قبله بان يكون واقعا فى زمنه لأنه نقيضه فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ويكون هو واقعا زمن الفعل لاشتراط اتحاد الزمن فى التناقض لكن لما كان الكلام فى تكليف المكره الفاعل ما اكره عليه بنقيض فعله لزم ان يكون التكليف زمن الفعل لان مقتضى كون المكلف به النقيض لفعله ان يكون فعله واقعا زمن التكليف بنقيضه مع ان النقيض وهو الترك لذلك الفعل إنما يكون فى زمن يقع فيه الفعل وإلا لم يكن نقيضا له فيلزم كون التكليف قبل زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل الفعل والحاصل ان اللازم للتكليف بالنقيض بناء على مذهب الاعتزال ان يكون قبله وقبله هو زمن الفعل لفرضنا أنه وجد منه الفعل للاكراه وقولنا ان هذا الفاعل للاكراه لايمكن تكليفه بنقيض فعله بان يقال له اقتل زيدا والا قتلتك وأنت مكلف أن لاتقتله ومعلوم ان الترك لذلك الفعل إنما يكون ان لم يوجد بان يوجد الترك بدله فيكون التكليف به قبل زمن الفعل ولذلك استحال الاتيان بالنقيض لعدم قدرته عليه كما قال فقول الشارح يمتنع تكليفه حالة القتل إنما هو لفرض الكلام فى ان المكلف بالنقيض فاعل للاكراه مكلف بنقيض فعله فيلزم أن يكون التكليف زمن الفعل بناء على ان التكليف قبل المكلف به لكن ذلك محال لوقوع الفعل فلا يتأتى الترك حتى يكلف به فليتأمل حتى يتبين انه ليس مبنيا على أن التكليف مع الفعل وانه لامنافاة بينه وبين قوله فيما مر ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (قول الشارح لعدم قدرته عليه) أى لعدم قدرته الصالحة لان تتعلق بالترك إذ قدرته لا تتعلق بترك الواقع

فان الفعل للاكراه لايحصل به الامتثال ولايمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل) لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه (واثم القاتل) الذى هو مجمع عليه

امتثال ذلك) اى تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (قوله فان الفعل) للاكراه قد ينظر فيه بان مجرد هذا لايدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سياتى فى المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يتاتى ماذكره (قوله لايحصل الامتثال به) الباء متعلقة بيحصل ومجرورها عائد الى الفعل فالمعجوز عنه هو الامتثال وان وجد الفعل بدونه واما النقيض فهو معجوز عنه نفسه لوجود الفعل المكره عليه ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض والالزم الجمع بين النقيضين (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) الضميران للفعل المكره عليه وأشار بقوله معه إلى ان امتناع التكليف إنما هو حالة الفعل وقد صرح بذلك بقوله فانه يمتنع تكليفه حالة الفعل قاله عميرة ووجهه ان التكليف عند اصحاب هذا القول وهم بعض المعتزلة منتف قبل المباشرة فى حق المكره وغيره والانتفاء الذى يخص المكره الانتفاء حال المباشرة كما مر (قوله لمكافئه) او لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه إذا امتنع التكليف فى المكافىء الذى يجب بقتله القود ففى غيره اولى قاله شيخ الاسلام وقال الناصر قوله لمكافئه بيان لمتعلق القتل وإنما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو انما تظهر فيه إذ ربما يقال فى غير المكافىء يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاخف الضررين (قوله للاكراه) صلة القتل واللام تعليلية وقوله بتركه صلة تكليفه وقوله عليه اى على تركه قاله شيخ الاسلام وقال الناصر ولم يقل بالمكره عليه وتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة إنما تظهر فيه (قوله واثم القاتل الخ) جواب سؤال تقديره إذا كان المكره على قتل المكافىء ليس مكلفا بالفعل ولا بنقيضه كما قلتم فلاى شىء تعلق به الاثم فاجاب بما حاصله ان الاثم تعلق به من حيث الايثار اى تقديمه نفسه بالبقاء على مكافئه لقدرته عليه وعلى تركه بسبب ان المكره له خيره بين قتله لمكافئه وبين ان يقتله المكره له ان لم يقتل ذلك المكافىء (قوله الذى هو مجمع عليه) ذكر ذلك لانه إنما يحسن الايراد إذا

كان

(لايثاره نفسه) البقاء على مكافئه الذى خيره بينهما المكره بقوله اقتل هذا وإلا قتلتك فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما اكره عليه او بنقيضه

كان متفقا عليه بين الخصمين (قوله لايثاره نفسه بالبقاء) هذا الايتأتى إذا كان المكره به غير القتل كالقطع إذ لا يتحقق الايثار بالبقاء إلا إذا كان المكره به مفوتا لنفسه إذا لم يمتثل إلا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى (قوله الذى خيره بينهما المكره) نعت لمكافئه والهاء فى خيره ليست عائد الموصول بل تعود على القاتل والعائد الضمير فى بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة ان يقال الذى خيره المكره بينه وبين نفسه بقوله وأشار شيخ الاسلام الى الجواب بان الذى مثنى فى المعنى صفة للبقاءين المذكور والمقدر مضافا الى قوله مكافئه بدليل اتيانه بالعائد مثنى فى قوله بينهما واجاب سم بجواب اثر التكلف عليه ظاهر (قوله فيأثم بالقتل) قال الناصر الصواب ان يقول فيأثم بالايثار لانه سبب الاثم على هذا القول لا القتل لانه غير مكلف به ولا بنقيضه لا حال مباشرته لما قدمه الشارح ولا قبلها لان القدرة إنما توجد حال المباشرة فلم يتعلق التكليف والنهى إلا بايثاره نفسه اى بالعزم على ذلك فالاثم إنما هو به واجاب سم بان الحامل للشارح على ماذكره موافقة كلام المصنف فى منع الموانع فهو إنما صرح بمراد المصنف هنا اخذا من كلامه فى منع الموانع حيث قال بعد كلام قرره فهو أى القتل ذو جهتين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا اكراه فيها اثم قال اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو إيثار نفسه على غيره اه فهذا نص فى ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل إيثار نفسه ولا ينهض ماذكره من عدم التكليف بالقتل حال المباشرة لان ذلك من حيث ذاته فلا ينافى التكليف به واثم فاعله من حيث تضمنه الايثار واما جعله الاثم بالعزم على الايثار لانه المكلف بتركه فلا يناسب فرض هذا القول الصحيح فى حال المباشرة المستدعى لفرض كون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة لان العزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها وهذا العزم معصية اخرى يأثم بها وذلك لا ينافى اثمه بالقتل ايضا من جهة تضمنه الايثار (قوله وقيل يجوز تكليف المكره بما اكره عليه)

(قول الشارح الذى خيره بينهما المكره) أشار بهذا الى أنه إنما أثم لانتفاء الاكراه على الايثار فاثمه انما هو لاختياره الايثار فان ذلك الاختيار لا دخل للاكراه فيه اصلا وإنما كان اختياره هنا مؤثما دون اختياره لشرب الخمر مثلا لاستواء المقتول والقاتل فى نظر الشارع كما قاله فى منع الموانع والحاصل أن جهة الاكراه لا اثم من ناحيتها ألا ترى الاكراه الذى لا إيثار فيه لاحد المستويين فى نظر الشارع كيف انتفى فيه الاثم وجهة الايثار لا اكراه فيها قاله فى منع الموانع فتدبر (قول الشارح فيه بالقتل من جهة الايثار) قال المصنف فى منع الموانع اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو إيثار نفسه على غيره وحاصله أن القتل المخصوص فعله اختيارا فيأثم به والمراد بالمخصوص الذى فعله للايثار فانه لم يكرهه على ان يفعل للايثار وإنما اكرهه على القتل بقطع النظر عن ان يكون للايثار اه وحاصله انه مكلف بعدم الايثار الذى هو مختار فيه وان كان لازما الترك الذى هو النقيض لكن امتناع التكليف بالترك لوقوع نقيضه والايثار متحقق مع الفعل فليتامل (قول الشارح وقيل يجوز) اى عقلا تكليف المكره اى

تكليفه قبل الفعل مع استمرار التكليف حال الفعل على ما هو أصل الاشاعرة لان هذا القول لهم كما سيأتى لا لان هذا القول مبنى على ذلك كما قيل فانه باطل لان المدار على امكان الامتثال وعدمه وبالنظر لكون التكليف حاصل مع الفعل يمكن الامتثال لان المطلوب الايجاد بوجود حاصل بهذا الايجاد لا بوجود سابق ه نعم عليه اشكال آخر تقدم (قول الشارح أو بنقيضه) ى مع اكراهه على النقيض الآخر كما هو الفرض لكن لا مع التكليف به إذ لا يتاتى الجمع بين النقيضين (قول الشارح بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع) فيه ان هذا ليس المكره الذى الكلام فيه وهو المكلف بان ياتى بالفعل الواقع للاكراه امتثالا مع ان هذا له مندوحة

وهو الاتيان به لداعى الشرع فليس مكرها فهذا التوجيه يفيد ان هذا القائل انما فرض كلامه فى غير المكره المكلف بان يأتى بالمكره عليه امتثالا ولذا قدر على امتثال الشرع بخلاف الاول فان كلامه فى حقيقة المكره اى الواقع منه الفعل للاكراه المكلف بان يانى به امتثالا ولذا لم يقدر على الامتثال فلا خلاف بين الفريقين والتحقيق مع الاول لان الواقع للاكراه لا يمكن الاتيان به امتثالا وقد فرض كلامه فى المكلف بالفعل من حيث انه مكره عليه كما هو عنوان المسئلة والثانى فهم ان المكره عليه ما اكره عليه اى طلب ان يفعل بالاكراه وان فعل اختيارا وليس ذلك حقيقه تكليف المكره فهو خلاف التحقيق (قول الشارح أو بنقيضه صابرا الخ) فيه انه خارج عن محل النزاع لانا إنما قلنا انه اى الفاعل للاكراه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لا بد فيه من وحدة زمن الفعلين فيلزم ان يكون المراد ان المكره من حيث انه ملاحظ فعله للاكراه غير مكلف بنقيض ذلك الفعل الواقع لئلا يلزم الجمع بين النقيضين ألا ترى الى قول الشارح فى توجيه الاول ولا يمكن الاتيان بنقيضه معه فعلم من توجيه هذا القول فى هذه المسئلة أيضا انه فرض كلامه فى

غير المكره المكلف بالنقيض الذى فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول فان فرض كلامه فيه هو حقيقة المكره الذى يقال فيه انه لا يكلف بالنقيض وهو الواقع منه الفعل للاكراه (قول الشارح صابرا) اى حال كونه واقعامنه الصبر باختياره (قول الشارح وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) يعنى ان تكليفه بالنقيض يكون مشروطا بالصبر باختياره بان علق الله ايجاب الامتناع عليه بصبره فان لم يصبر فلا إيجاب عليه وذلك كصوم المريض والمسافر فانه ان اختار فعله فى المرض او السفر وقع واجبا ولا وجوب إلا بالايجاب وان لم يختره فيه فلا تكليف عليه وحاصله ان الاكراه يكون كالمرض أو السفر فى كونهما سببا للرخصة بالمعنى المتقدم نص على ذلك كله السعد فى شرح التلويح وبه يندفع ماقاله الناصر وما تكلفوه فى جوابه ثم ان الكلام فى جواز تكاليف عقلا وقد مر فتدبر (قول الشارح ومن توجيهما) وهو قوله فى الاول لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل الخ وقوله فى الثانى لقدرته على امتثال ذلك بان ياتى الخ (قول الشارح يعلم انه لاخلاف بين الفريقين) لأن قوله فى الأول لعدم قدرته الخ يفيد ان محل كلامه المكره الفاعل للاكراه ولاشك لاحد فى ان الفعل للاكراه لايمكن بعد الامتثال فامتنع تكليفه كما امتنع ان يكلف بالاتيان بنقيض المفعول للاكراه حال الفعل له لانه تكليف بالجمع بين النقيضين أيضا وقوله فى الثانى لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى الخ يفيد ان ذلك القائل فرض كلامه فى غير المباشرة الفاعل للاكراه بل لداعى الشرع فتكليفه حينئذ ليس بان ياتى بالمكره عليه من حيث انه مسكره عليه للامتثال حتى يمتنع بل بان ياتى بالمكره عليه لامن حيث انه مكره عليه ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى اتيانه بالنقيض صابرا على العقوبة لانه إنما استحال فى الأول لأنه طلب ايقاعه وقت ايقاع نقيضه وفى الثانى فرض وقوعه وحده وليس هو المطلوب كما انه ليس بنقيض كما تقدم تحقيقه

لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند اخذها منه او بنقيضه صابرا على مااكره به وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن اكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة والثانى للاشاعرة

يعنى قبل التلبس فى المكره عليه فالقول الثانى معروض فيما قبل المباشرة بخلاف القول الاول فانه مفروض فى حال المباشرة وبهذا يتضح ماسيذكره الشارح من انه لاخلاف بين القولين على ما ياتى (قوله لقدرته على امتثال ذلك) أى التكليف بنوعيه يدل عليه اضافة الامتثال إلى الاشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به (قوله كمن اكره على الزكاة فنواها) قال الناصر لو قال فنواه لكان أوفق لاول الكلام وللواقع قال سم وجه قوله وللواقع ان المنوى فى الواقع هو أداؤها هذا مراده ثم رد الاعتراض بان المفهوم من كلام ائمتنا معاشر الشافعية انه يكفى فى نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا تجب نية الاداء وقصده وأما احتمال كون مذهب الشيخ موافقا لاعتراضه فلا يسوغ له بذلك الاعتراض على الشارح إذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه فى ذلك الاعتقاد (قوله وان لم يكلفه الشارع الخ) اعترضه الشهاب عميرة والناصر بان مقتضى كونه مكلفا بالنقيض كونه مكلفا بالصبر المذكور إذ لا يحصل النقيض إلا بهذا الصبر وكل مايتوقف عليه الواجب فهو واجب واجاب الناصر بجعله مبالغة على قوله ان ياتى بنقيضه بجرد اعن النظر إلى التكليف به وأجاب سم بجواب آخر اوضح منه حيث قال قوله وان لم يكلفه الشارع الخ اى وان لم يكن مااكره به من الامور التى كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض فهذه المبالغة اشارة إلى ان المكره به بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما فى الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطى المكره عليه كما فى الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر فى رمضان وكانه اراد تفصيل المندوحة فى الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافى وجوب الصبر على مااكره به مطلقا إذا كلف بنقيض المكره عليه (قوله والقول الاول للمعتزلة الخ) قال الناصر فى صحة توجيهه حينئذ بما مراى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضى ان هذا القول نظر فى التكليف إلى حال المباشرة نظر لان اصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه قال سم وحاصله ان هذا التوجيه مناف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ماقبله وهو عكس أصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع تعلقه حال الحدوث ولاخفاء فى قوة هذا الاشكال ويمكن دفعه باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة فى قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله اى اكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة فى قوله ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لانه حال تعلق القدرة عنده (قوله والثانى للاشاعرة) اى لجمهورهم إذ من الاشاعرة من قال ان التكليف إنما يتعلق حال المباشرة

(قول الشارح وان التحقيق مع الاول) لغرضه كلامه فى التكليف بالمفعول للاكراه كما هو الموضوع وفى نقيضه باب يطلب إيقاع ماهو نقيض بان يقع زمن الفعل بخلاف الثانى فانه فهم ان المكره من وقع له الاكراه سواء اتى بالنقيض حال المكره عليه اولا فالمراد بالنقيض عنده ما يتصور انه نقيض لا النقيض بالفعل وسواء فعل المكره عليه للاكراه اولا ويلزم من امتثاله حينئذ ان المطلوب ليس حقيقة النقيض وليس المكره عليه من حيث انه مكره عليه ولاشك انه خلاف التحقيق فليتامل فان تحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما لم يحم حوله احد ممن تصدى لهذا الكتاب فخذه وكن من الشاكرين ولقدراينا الاعراض عما اوردوه فى هذا الموضع اولى فانه قلب للموضوع ومافيه شىء اراد المصنف والشارح بل كله اوهام متناقضة ولا ارى له وجها الاسوء الفهم وعدم التامل وهكذا عادتهم فى هذا الكتاب لاحظ لهم الا تخطئة المصنف او الشارح وهى عادة تركها سعادة والله الهادى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد (قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم) قيل يعنى انه مكلف كما عبر به العضد ويفرق بينه وبين الغافل بان التكليف فيه ليس تنجيزيا بخلاف المنفى فى الغافل وهذا هو وجه ذكر هذه المسئلة هنا وبهذا ظهر فساد ماقيل ان هذه المسئلة لايظهر تعلقها بهذا الفن اصلا وإنما هى من فروع المسائل الكلامية وسياتى مافيه من ان الحكم المتعارف هو المعتبر فيه التعلق التنجيزى وغيره مالايعتبر فيه ذلك فافاد بمجموع كلامه ان كلا من الامر والحكم قسمان تنجيزى وغيره وهو وماخوذ من كلامى المصنف هنا وشرح المختصر افاده سم فقول الناصر فيما سبق نوعان من الحكم الذى هو الخطاب الخ ممنوع وهو ظاهر (قول الشارح بمعنى انه اذا وجد الخ) عبارة العضد بعد قوله صرح اصحابنا بان المعدوم مكلف وإيراد ان المعدوم اولى بعدم التكليف من الغافل والملجا نصها إنما يرد لو اريد تنجيز التكليف وليس كذلك بل أريد به التعلق العقلى وهو ان المعدوم الذى علم الله انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويفعله فيما لايزال اه وعبارة السعد فى التلويح جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى لا يشترط وجود قدرة التمكن عند الامر بل عند الاداء اه فافاد كل هذا انه مامور حالة العدم ان يفعل عند التمكن وعبارة السعد فى شرح المقاصد بعدما اجاب عن كون خطاب المعدوم سفها بان السفه إنما يلزم لو خوطب المعدوم وامر فى عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد فى ان

ورجع اليه المصنف آخرا ومن توجيهما يعلم انه لاخلاف بينهما ان التحقيق مع الاول فليتامل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه إذا وجد

المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرا) أى فى كتاب الاشباه والنظائر فقال والقول الفصل ان الاكراه لاينافى التكليف ثم يرد انه لامعنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لاخلاف بين الفريقين الخ اللهم إلا ان يكون تسمح فى نفى الخلاف (قوله ومن توجيههما الخ) لان توجيه الاول بقوله لعدم قدرته الخ يدل على فرض كلامه حال المباشرة وتوجيه الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك الخ يدل على فرض كلامه فيما قبلها (قوله لاخلاف بين الفريقين الخ) فيه تسمح والمراد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردوا فيه على محل واحد وإلا فالخلاف ثابت فيهما حقيقة (قوله وان التحقيق مع الاول الخ) فان القدرة على الفعل إنما تتعلق بالفعل حال المباشرة فلا تكليف قبلها إلا كان تكليفا بما لايطاق قبيل التلبس بالمكره عليه لاتكليف به ولا بنقيضه وبعد التلبس بالفعل للاكراه يمتنع الاتيان به امتثالا وبنقيضه لئلا يلزم الجمع بين النقيضين ويرد عليه ان هذا مناف لرجوع المصنف إلى الثانى وان الاول قول المعتزلة ومبنى على أصولهم وعلى هذا يكون التحقيق هو الثانى وبالجملة هذه المسالة لم يقع لها تحرير على ماينبغى فى هذا الكتاب ولا فى مواده فمن أراد الوقوف على حقيقة الحال فيها فليرجع لمطولات كتب الكلام ولاجل هذا الاضطراب امر الشارح اثناء البحث بالتامل (قوله ويتعلق الامر بالمعدوم) قال الناصر الامر هو الايجاب والندب وهما نوعان من الحكم الذى هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجيزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من حيث هو امر بالمعدوم وان امكن ان يتعلق به ذات الخطاب واجاب سم بأن الامر هنا هو الامر المعنوى الآتى فى قول المصنف وقيل لايتنوع أى الكلام فى الازل إلى امر وغيره لا الأمر التنجيزى الذى هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله وسياتى تنوع الكلام فى الازل الخ على ان الحكم ايضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا فان المستفاد من كلام المصنف هنا ومن شرحه على المختصر انقسام كل من الحكم والأمر إلى تنجيزى ومعنوى فسقط الاشكال رأسا وقول الزركشى قد تستشكل هذه المسالة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه إن كان المراد أن لايكون مامورا فى حال الغفلة ولايكون مامورا بعد تذكره بالأمر الموجود فى حال غفلته اشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل اولى بالجواز لأنه إذا كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالأمر المتقدم على وجوده كان الغافل مامورا بعد تذكره بالأمر الوارد

معناه ان المعدوم مامور فى الازل ان يمتثل ويأتى بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا اه اذا علمت هذا علمت ان الشارح رحمه الله اختار فى حل كلام المصنف المعنى الثانى مما نقله السعد عن الجمهور ويكون التعلق المعنوى هو كونه بحيث يكون مامورا بذلك الامر بعد وجوده والتنجيزى هو الطلب بالفعل بخلاف ما اذا قلنا انه مامور حال العدم ان يفعل عند الوجود فانه لا يكون الا التعلق التنجيزى فقط غاية الامر انه مقيد بزمن فان قلت على ما اختاره الشارح هل يسمى ذلك تكليفا للمعدوم (١٠٨) قلت لا اذ ليس فى ذلك تكليف اصلا بخلافه على ما اختاره العضد وغيره فانه مطلوب منه حالا ان يفعل بعد وهذا هو السر فى ذكر هذه المسئلة بعد نفى تكليف الغافل ومن معه وهو ان المختار عنده عدم تكليف المعدوم بالمعنى المتقدم عن العضد وغيره وانما لم يقل والصواب امتناع تكليف المعدوم لصحة ما ارادوه بتكليفه الا انه لا فائدة فى توجه الطلب اليه حالا وللتنبيه على اختياره لهذا القول من القولين المنقولين عن الجمهور فى بيان معنى ان المعدوم مخاطب وان التعلق تعلقا معنويا كاف فى تحقق اقسام الكلام ازلا من الامر والنهى وغيرهما فلا يتوقف وجودها ازلا على التعلق التنجيزى حتى يلزم حدوثها عند عدمه ازلا وبهذا يظهر فساد ما قيل ان هذه المسئلة لا تعلق لها بهذا الفن أصلا وإنما هى من فروع الكلام وكذا ما قيل ان هذا المبحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وهو انه اريد به التعلق العقلى الخ مامر فان هذا لا يصح الا ان قلنا بانه مكلف وكذا ما قيل ان ما ذكره الشارح لا يصلح للبيان فانه لا منشا له الا عدم التامل والصبر على مضائق هذا الشارح فليتامل (قوله ولا تصح ملابسة الشخص لها) لانها ليست وصفا له فالمنفى الملابسة الخاصة وهى ملابسة الشخص وصفه كالعقل والاختيار مثلا لا العامة اذ الملابسة قسمان كما فى حواشى دوانى العقائد ولعله فرار من استعمال الحرف فى معنييه فان الملابسة العامة على معنى مع فتامل

بشروط التكليف يكون مامورا بذلك الامر النفسى الازلى لا تعلقا تنجيزيا

قبل تذكيره بطريق الاولى وان كان المراد انه لا يكون مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون مامورا حال عدمه ولا حالة غفلته ويكون مامورا بعد وجوده او تذكره بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما اه مدفوع بان الامر فى مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود الذى لم يتصف بشروط التكليف فالغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة اخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف فى مسئلة الغافل الذى نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسئلتان لا تشكل احداهما بالاخرى ولا تشتبه هذا ملخص ما قاله سم ولا يخفاك انه بعد اعترافه بان المراد بالمعدوم ما يشمل ما وجد غير متصف بشروط التكليف لا يسوغ والاعتراض على من قال ان المراد بالمعدوم هنا اعم من المعدوم حقيقة او حكما بان وجد بدون شروط التكليف اه بقوله لا حاجة الى هذا التعميم لان من وجد ولم يوجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة اخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه اه لان هذا نقض لما بنى عليه جواب الاشكال تامل ونعم ما قال بعض الفضلاء ان هذه المسئلة لا يظهر تعلقها بهذا الفن أصلا وإنما هى من فروع المسائل الكلامية (قوله بشروط التكليف) ومنها البعثة لكن يجب كون الباء للمعية لا للملابسة لان من جملة الشروط البعثة ولا يصح ملابسة الشخص لها بخلاف المصاحبة قاله الناصر وكلام سم هنا معه بعيد عن مذاق كلامه (قوله يكون مامورا الخ) ان اريد بكونه مامورا على وجه التنجيز لزم تفسير التعلق المعنوى بالتعلق التنجيزى وان اريد بكونه مامورا بلا تقييد لزم ان لا يكون مامورا حال عدمه وهو نقيض المطلوب من اثبات كونه مامورا حال العدم فاللائق بالايضاح ما قاله شيخ الاسلام من ان المعنى ان المعدوم الذى علم الله انه سيوجد بشروط التكليف طلب منه فى الازل ما يفهمه ويعقله اذا وجد بتلك الشروط فاذا وجد بها تعلق به التعلق التنجيزى بذلك الطلب الازلى من غير تجديد طلب آخر اه ومثله فى العضد وهو صريح فى ان التعلق واحد فلذلك قال الناصر واعلم ان هذا المبحث بل وكثير من المباحث انما يثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم اه وهو وجيه وقال النجارى ثم ان هذا كله يعنى لزوم التناقض وغيره مبنى كما ترى على ان الخطاب يسمى حكما بدون التعلقين اما اذا قلنا ان مسمى الحكم هو الخطاب النفسى الذى من شانه التعلق بفعل المكلف

بأن يكون حاله عدمه مأمورا (خلافا للمعتزلة) فى نفيهم التعليق المعنوى أيضا لنفيهم الكلام النفسى والنهى و غيره كالامر وسيأتى تنوع الكلام فى الازل على الاصح الى الامر وغيره (فان اقتضى الخطاب)

المكلف عند وجوده بشرائط التكليف كما يدل عليه كلام أئمة أهل السنة على مانقله عنهم الكمال فلا اشكال اه وكلام سم يقتضى التعدد فانه أجاب عن التناقض بأن حاصل التعلق المعنوى تعليق التعلق التنجيزى على الوجود المذكور فالمتوقف على الوجود المذكور المنتفى قبله هو التعلق التنجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى اه ونازع الناصر فى قوله انما يثبت الخ بان الكلام هنا فى تعلق الامر لا الحكم وان تعلق الامر قسمان معنوى وتنجيزى وان التعلق المعنوى غير الحكم التنجيزى الذى هو مراد الشارح هنا بالحكم فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ اه ولا يخفاك أن تعليق التعلق التنجيزى ليس من التعلق فى شىء بل يرجع لتخصيص التعلق التنجيزى بما بعد الوجود فليس ثم إلا تعلق واحد كما قال شيخ الاسلام وغيره فان قصر التعلق على حالة الوجود كما هو فى صريح الشارح ليس تعلقا حالة العدم بل هو عدم التعلق فى تلك الحالة يصلح بيانا للتعلق المعنوى وكونه عدما للتعلق التنجيزى لا يجعله تعلقا معنويا بل هو عدم للتعلق فما ذكره الشارح لا يصلح للبيان كما قررناه سابقا (قوله بان يكون حالة عدمه الخ) ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكما بان يوجد ولا توجد شروط التكليف وقوله مأمورا أى متعلق الأمر تعلقا تنجيزيا (قوله لنفيهم الكلام النفسى) ويلزم من نفى المقسم نفى الاقسام التى من جملتها الامر ويلزم من نفى الامر نفى تعلقه قال سم لباحث أن يقول هذا النفى لا يقتضى ذلك النفى لما سيأتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا أثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه إذا وجد بشروط التكليف اه ويدفع بان كلام الشارح انما هو فى الأمر الذى هو كلام نفسى ونفيهم الكلام النفسى يقتضى نفى الامر المذكور ونفيه يقتضى نفى تعلقه وأما انهم يثبتون الامر بمعنى الارادة وأنه يجوز ان يتعلق بالمعدوم تعلقا معنويا فشىء آخر ليس فى كلامه تعرض له (قوله والنهى و غيره) النهى يشمل غير الجازم أيضا فينحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله سيأتى أى فتسمية المصنف له أمرا بحسب الازل صحيح على هذا القول الاصح من ان الكلام يتنوع فى الازل إلى الانواع المذكورة لا على ما ذهب اليه عبدالله بن سعيد من أنه لا يتنوع فى الازل وفيه اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك التعرض لتعلق النهى وغيره بانه مفهوم مما سيأتى ولا يرد أن تعلق الأمر مفهوم أيضا مما سيأتى فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك تأمل (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل) قال الكورانى فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع ان الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له الثانى انه جعل الترك فى الحرام متعلق الاقتضاء وهو امر عدمى غير مقدور إلا أن يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك وأجاب سم عن الاول بان جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا مانع عنه وكونه جنسا للحكم غير مانع ووجه العدول عن تقسيم الحكم بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد المايتوهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم أنها لا يصح أن تكون أقساما للخطاب وعن الثانى بان المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام الائمة وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم ان المراد بما هنا وعن

(قوله فلا يصدق الوجود) ملتبسا بها لتقدم الوجود فان شروط التكليف انما تتحقق بعد ابتداء الوجود بكثير هذا على ما فهم (قوله أى ولو حكما الخ) المسئلة مفروضة فى المعدوم كما تقدم فلا وجه لادخال غيره اذ له مسائل على حدته (قول الشارح لنفيهم الكلام النفسى) قال السعد فى شرح المقاصد المعنى الذى نجده فى انفسنا ويدور فى خلدنا ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفس وحديثها اه (قوله ولباحث الخ) لا وجه له إذ الكلام فى الامر الذى هو قسم من الكلام الذى به التكليف عندنا (قوله لان وجه ذكره) قد عرفت وجهه (قوله بمعنى انه تعلق به الخ) فيه انه ليس من التعلق المعنوى فى شىء بل حاصله تعليق التعلق التنجيزى (قوله قال الكمال الخ) قد عرفت مبناه وانه غلط نشأ من ظاهر عبارة من قال يتنوع الكلام (قوله حيث جعلوا للجد حدا) يريد

انه تجريد ولا يوافقه ما بعده تدبر (قول الشارح أى طلب كلام الله النفسى) اعلم ان مختار الجمهور ان كلام الله النفسى صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات وعدم وجود الكلام بدون التعلقات فى الازل لاينافى أن يكون صفة واحدة فان التكثر بحسب التعلقات الخ مراده ان الصفة الواحدة من حيث التعلق بالمامور به تكون أمرا وهكذا فالأمر من حيث هو كلام مخصوص يعين انه هو تلك الصفة الشخصية إلا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لايخرجه عن كونه ذلك الشخص وليس المراد ان الأقسام أنواع لصفة شخصية فانه مما لايقدم عليه أحد كذا فى عبد الحكيم على الخيالى وعبارة السعد فى حاشية العضد الكلام صفة واحدة أزلية لايدخل فى حقيقته التعلق ثم تكثر تكثرا اعتباريا (١١٠) بحسب اعتبار التعلقات فمن حيث تعلقه بما لو فعل يستحق فاعله المدح وتاركه الذم يسمى أمرا وبالعكس نهيا وعلى هذا القياس ولا يكون ذلك تنوعا له كالعلم يتعلق بالمعلومات ولا يصير باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة اه وبهذا يظهر ان الاقتضاء الذى هو الطلب راجع لتعلق الخطاب فيراد بالخطاب هنا الكلام النفسى بقطع النظر عن التعلق إذ ليس من مفهومه فلا يقع التكرار بان طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب على أنه يصح اعتبار التعلق ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق وكان بعضهم فهم من مظاهر كلامهم ان الأمر واخواته أنواع حقيقية للخطاب فقال ان كلا من الاقتضاء والتخيير خطاب نفسى لأمر يترتب على الخطاب مغاير له فاسناد الاقتضاء الى الخطاب مجاز كما فى قولهم اجد جده جعلوا للجد جدا أسندوه اليه وهو وهم فيها كما عرفت فان فسر المصنف فيما يأتى الامر والنهى بالاقتضاء قلت هو رجوع لمنشأ تلك التسمية فانه انما سمى أمرا من حيث التعلق المخصوص كما تقدم عن السعد ولا مانع من اطلاق الامر عرفا على الكلام من تلك الحيثية وعلى نفس ذلك التعلق ويفسر فى كل موضع بما يناسبه فان المناسب فى مقام ان الكلام يتنوع الى الامر وغيره هو الكلام من تلك الحيثية وفى مقام حد الامر فى ذاته هو الطلب أعنى ذلك التعلق ثم ان الكلام النفسى على ما قال السعد والعضد والسيد والخيالى وعبد الحكيم هو المعنى الذى نجده فى أنفسنا عند أخبارنا عن قيام زيد أعنى النسبة الايجابية بينهما وهو الذى لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرهما أعنى المدلولات اللغوية التى يسمونها فى الاصطلاح معانى

أى طلب

الثالث بأنه ليس فى كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التى ذكرها أولية أو ثانوية بل عبارته محتملة بناء على أنه أراد بيان الاقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك إذ لا فائدة للاصولى فى تمييز الأولى منها عن غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب هذا ما يتعلق به الغرض مما أطال فيه الكلام ويرد على الجواب الأول أن هذه الاقسام فى الحقيقة لنوع من الخطاب الذى هو الحكم لا الجنس الذى هو الخطاب فان أقسامه لاتنحصر فيما ذكر فان منه مالا يتعلق بفعل المكلف وغير ذلك كما سبق فى تعريف الحكم ثم ان الاصولى ليس له تعلق بالخطاب العام وانما تعلقه بنوع منه مسمى بالحكم فأى داع لجعل المقسم مطلق الخطاب مع ادائه الى ماذكرناه من عدم الانحصار وتصحيح جعلها أقساما للخطاب مايحتاج لمعونة بأن يراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف الخ فيعود للحكم وعلى الثانى أن المورد نفسه أجاب بما يرجع إليه جوابه فلا حاجة لجوابه الداعى للتكرار وعلى الثالث أن المتبادر فى التقسيمات التى تذكر أول المباحث هى التقسيمات الأولية كما هو الشائع بين أرباب التدوين وفى الكمال ان اسناد الاقتضاء الى الخطاب النفسى مجاز لان كلا من الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسى لأمر يترتب على الخطاب النفسى مغاير له وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء اقتضاء أسند اليه كما فى قولهم جد جده حيث جعلوا للجد جدا أسندوه إليه اه وأورد عليه أن المراد بالخطاب الكلام النفسى كما صرح به الشارح فليس مصدرا أصلا فضلا عن أن يكون مصدر اقتضى ووقوع الخطاب هنا على الاقتضاء يمنع منه قسم الاباحة الآتى فى الاقتضاء إذ لايصح حينئذ قول الشارح فى اعتراضه الآتى على المصنف والصواب أو خبر لبقاء المحذور برجوع الضمير فى خير إلى الخطاب بمعنى الاقتضاء على هذا فالوجه ان المراد بالاقتضاء هنا الطلب بالمعنى المصدرى فيرجع لتعلق الخطاب كما يدل عليه اشتقاق الفعل وهو اقتضى منه لا بمعنى الكلام النفسى الذى هو مبنى الاعتراض وحينئذ تثبت المغايرة بينه وبين الخطاب وعلى هذا يكون الاسناد من قبيل اسناد الشىء إلى ما هو كالآلة له كما قالوا فى اسناد الايجاد والاعدام للقدرة ه لا يقال يلزم على كل حال وقوع المجاز فى التعريف لأنا نقول كما فى سم ان التعاريف الضمنية لاتضايق

اول فهو غير الكلام اللفظي و مدلولاته المتغيرة فهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني التابية فى الاصطلاح فليتامل فى هذا المقام فانه مزلة أقدام ثم رأيت فى تعليقتى الاولى على هذا الشرح ماهو أبسط من هذا من وجه ونصه اعلم أن الخطاب يطلق على الكلام النفسى لكن باعتبار التعلق لا مطلقا كما فى عبد الحكيم على الخيالى و يطلق على نفس التكلم أى الطلب كما فى التلويح وحواشيه والاطلاقان حقيقة عرفية كما فى حواشى التلويح أيضا لكن الاكثر الاول والثانى أقرب مسافة لقربه من اعتبار التعلق الذى اعتبره الاول قيدا فى التسمية وبالاعتبار الاول جعل المصنف الامر وغيره بمعنى نفس الصيغة أنواعا للخطاب و بالاعتبار الثانى قسم ابن الحاجب الحكم الى طلب وتخيير وحد الامر باقتضاء فعل الخ والنهى باقتضاء كف الخ (١١١) وجعل هذه أنواع الخطاب بهذا المعنى فى التلويح لا نزاع فى أن الامر يطلق على نفس صيغة أفعل وعلى طلب الفعل ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل وحد الاول الايجاب بالخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس واختصوا ذلك الحد تارة باقتضاء الفعل مراعاة لاعتبار تعلق الكلام النفسى بالشىء على وجه أنه يثاب ان فعل ويأثم ان ترك وهذا هو الاعتبار الذى به سمى الكلام النفسى خطابا فالكلام النفسى من حيث هذا التعلق ايجاب ثم تارة يكون الكلام فى تقسيم الحكم الذى هو الخطاب فيقال هو باعتبار التعلق المذكور ايجاب وندب كما صنعه المصنف هنا ألا ترى أنه علق كونه ايجابا على الاقتضاء الذى هو بعض التعلقات وتارة يكون فى حد الامر والنهى لا من حيث أنهما نوعان أى خطابان مخصوصان فيقال الامر اقتضاء فعل والنهى اقتضاء كف ولعمرى هذا صنيع فى نهاية من الدقة بلغ الغاية فى الشرافة على صنيع ابن الحاجب ثم ان الاقتضاء كما عرفت هو التعلق المخصوص وليس من ضرورياته أن يكون طلبا بل قد يفسر بالاستلزام أو الدلالة فلا يكون ذكره بالنسبة للاباحة سهوا فليتامل (قوله فى عبارته تسمح) فيه أنه وان كان المقصود هو الحاصل بالمصدر الا أنه لا معنى لوجوبه الا وجوب الاتيان به اذ لا تكليف الا بفعل وليس أمرا اعتباريا محضا حتى لا يكلف به وقدمر (قوله وكان الحاصل الخ) كان وجوبه أنه لو حمل الفعل على الحاصل بالمصدر للزم أن يكون الترك كذلك وحاصل مصدره أمر عدمى أعنى

كلام الله النفسى (الفعل) من المكلف لشىء (اقتضاء جازما) بأن لم يجوز تركه

فيها أو يدعى شهرة هذا المجاز اه ووجه كونه تعريفا ضمنيا أنه مستفاد من التقسيم إذ التقاسيم متضمنة لتعاريف الأقسام ووجه عدم المضايقة أن المقصود التقسيم دون التعريف وأما دعوى أشهرية المجاز فلا تتم فى نفسها هنا والقول بذلك فى كل اعتراض على التعريف بوقوع المجاز فيه يسد باب الاعتراض لجريانه فى كل مجاز اشتمل عليه التعريف (قوله كلام الله النفسى) إشارة إلى أن اللام فى الخطاب للعهد الذكرى والمعهود هو خطاب الله المذكور سابقا فى قوله والحكم خطاب الله المتعلق الخ لكن لا باعتبار القيود لئلا يقع تكرار إذ طلب الفعل مثلا من تعلق الخطاب بفعل المكلف على أنه يصح اعتبار القيود ويجعل ما هنا تفصيلا للاجمال السابق (قوله الفعل) المراد به ما يشمل نحو القول والنية (قوله من المكلف لشىء) الجاران يتعلقان بالفعل واعترضه الناصر بأن قوله لشىء ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الايجاد مع أن المكلف به إنما هو الأثر الحاصل من الفعل وهو المعنى الحاصل بالمصدر وأما المعنى المصدرى فأمر اعتبارى فكان الأولى حذف قوله لشىء وحمل الفعل على الحاصل بالمصدر وأجاب سم بأن عبارة الشارح لا تنافى أن المكلف به الأثر ولا ينافى ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو إيجاد الأثر لتوسطه فى تحصيل ذلك الأثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاتيان به أى إدخاله فى الوجود ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قرينة على إرادة فعل الشىء وكون المراد من الترك الكف لا ينافى ذلك اه وفيه اعتراف بأن المعنى المصدرى مكلف به أيضا لكن لا لذاته بل لتوقف الحاصل بالمصدر عليه فقولهم التكليف إنما هو بالحاصل بالمصدر أى بالذات فلا ينافى أن المعنى المصدرى مكلف به تبعا لتوقفه عليه وما يتوقف عليه المكلف به فهو مكلف به (قوله اقتضاء جازما) الاقتضاء ليس بجازم حقيقة ولا منقسم إلى مجزوم به وغيره لان كل طلب حاصل فهو مجزوم بحصوله وان كان طلب ندب بل الطلب مجزوم فيه بمتعلقه أى مقطوع فيه بان متعلقه لا يعدل عنه إلى غيره فاسناد جازما إلى ضمير الاقتضاء مجاز من إسناد ما للفاعل

اثر ذلك الشيء وهو لا يكلف به بخلاف ما إذا كان معنى الترك الكف فان حاصل مصدره أمر وجودى حاصل للنفس هو الانكفاف (قوله إذا نسب إلى الحاكم الخ) والترتيب بالفاء أيضا يكون باعتبار هذين الاعتبارين ووجه هذا الاتحاد ان هذا القول لا يحصل لمتعلقه منه منعة حقيقية حتى يلزم التغاير الحقيقي لتغاير الموصوف والايجاب لانه متعلق بمعدوم اذ فعل المكلف وقت الطلب معدوم مع انه متى تحقق ايجاب تحقق وجوب وإلا فلا ايجاب فلزم ان يكون الايجاب عين الوجوب فيتحقق وجود الوجوب مع الايجاب (قوله يرد عليه) أي يرد على المصنف وجوب الكف في قول الشارع إذا قال كف نفسك عن كذا فانه ايجاب ولا يصدق انه طلب فعل غير كف فقد انتفى حد الايجاب ولم ينتف المحدود فبطل عكسه ثم انه طلب كف عن فعل وليس بتحريم فبطل طرد تعريف التحريم وكذا الكلام في مثل اسكن واترك الحركة وصم ونحو ذلك من ايجاب التروك وأما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف فلا يرد وقد أورد هذا الاعتراض على تعريف الامر بطلب فعل غير كف ولا يخفى ان المراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وحينئذ لا اشكال اما في اللفظي فظاهر واما في النفسى فيعتبر باللفظي قال العضد بعدما اورد هذا الايراد الذى ذكره الناصر والتحقيق ان ايجاب الكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بكف عنه اه اى فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو أى الطلب ايجاب أو ندب من حيث تعلقه بفعل هو الكف وتحريم أو كراهة من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل في كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف فيه غير كف الذى زاده غيره في حدى الوجوب والندب للاستغناء عنه بقيد الحيثية المعتبر قاله السعد ولا ينافى هذا ان ايجاب الكف يقتضى انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصيله الذى من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا يأثم الا به لاختلاف الجهة فان وجوب الكف من حيث التعلق بفعل هو الكف وهو لا ينافى عدمه من حيث التحريم كما مر تحقيقه عن المصنف هذا وفى حاشية السيد على القطب المطلوب بالنهى هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر النهى في ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر ويمكن اخراجه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم قال عبد الحكيم غير كف اى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب كف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو اكفف عن الزنا فتدبر فانه دقيق وقال عند قول السيد المطلوب بالنهى الكف عن فعل اى بان يكون كونه عن فعل مستفادا من الصيغة فلا يرد كف عن الزنا فان كونه عن الزنا انما هو من المتعلق والمطلوب بالصيغة الكف مطلقا فليتأمل هذا ما يتعلق بجواب هذا الايراد على ما في العضد وغيره لكن الشارح المحقق قال فيما سيأتى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل ومقتضاه ان الفعل لا يتناول الترك ولا يدخل فيه بناء على هذه المقابلة المبنية على العرف وحينئذ

(فايجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (او) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى (الترك) لشيء اقتضاء (جازما) بان لم يجوز فعله (فتحريم او) اقتضاء غير جازم

إلى المفعول فيه المجازى ومثله في ذلك الادراك الجازم قاله الناصر (قوله فايجاب) انسب بقول من قال فوجوب ومن قول من قال فواجب لان الايجاب هو الحكم والوجوب أثره والواجب متعلقه وقوله فتحريم انسب بقول من قال فحرمة ومن قول من قال فحرام لما عرف وان كان التعبير بكل منها صحيحا إذ الحكم الذى هو خطاب الله إذا نسب إلى الحاكم سمى ايجابا او تحريما اوالى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا أو واجبا او حرمة او حراما فالوجوب والايجاب مثلا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ويأتى مثل ذلك في الندب والكراهة والاباحة فيمن عبر بها ومن عبر بالمندوب والمكروه والمباح اه زكريا وبه يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من اقسام الحكم تسامح لا يقال لا تغاير حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعلوه لانا نقول الحكم هو القول النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى (او اقتضى الترك) اى الكف قال العضد يرد عليه وجوب الكف في قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا اى لخروجه عن حد الوجوب ودخوله في حد التحريم والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما ان يعتبر من حيث يتعلق بفعل او من حيث يتعلق بالكف عنه اه اى فيعتبر قيد الحيثية فيهما بان يقال هو ايجاب او ندب من حيث تعلقه بفعل هو الكف وتحريم او كراهة من حيث تعلقه بالكف عن فعل فظهر ان الفعل في كلام المصنف متناول للكف وان اسقاط المصنف فيه غير الكف الذى زاده غيره في حدى الوجوب والندب للاستغناء عنه بقيد الحيثية المعتبر قال السيد ومنهم من اعترض على الوجوب بانه يلزم منه ان لا يكون الصوم واجبا لان صوموا طلب لفعل هو كف وأجاب بانه يمكن ان يمنع كونه كفا لان جزءه اعنى النية غير كف اه والناصر اورد ما اورده العضد سا كتا

بنهى مخصوص) بالشىء كالنهى فى حديث الصحيحين إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين وفى حديث ابن ماجه وغيره فى أعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهة) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه فى الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشىء

عن جوابه فشنع عليه سم بما رأينا تركه خيرا من نقله وفى حاشية السيد على الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهى ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الفهم لان عدمه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك الامر النهى فى ان المطلوب هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه فى الامر ويمكن اخراجه عنه بان يتميز الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة اخرى منهم الى ان المطلوب بالنهى هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله أن لا يفعله فيستمر اه قال عبد الحكيم قوله طلب فعل غير كف أى عن فعل آخر سواء كان طلب فعل غير كف نحو اضرب او طلب الكف لكن لا يكون عن فعل آخر بان يكون طلب مطلق الكف نحو اكفف أو تكون الخصوصية مستفادة من ذكر المتعلق نحو اكفف عن الزنا قال فتدبر فانه دقيق (قوله بنهى مخصوص) أى مدلولا عليه بنهى مخصوص لفظى لانه الدليل كما أشار اليه الشارح بقوله أى فالخطاب المدلول عليه بالخصوص (قوله كالنهى فى حديث الصحيحين الخ) مثل بحديثين تنبيها على انه لا فرق فى النهى بين اقترانه بعلة حكمه وعدم اقترانه بها (قوله فانها) أى الابل خلقت من الشياطين أى طبعت على طبعهم من النفور والتوحش فهو على حد خلق الانسان من عجل أى واذا كانت على طبع الشياطين كانت اعطانها مظنة الشياطين لان اتحاد الطباع مظنة ائتلاف الذوات كما قيل شبيه الشىء منجذب اليه (قوله ولا يخرج عن المخصوص الخ) جواب عما يقال ان الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهيا فقوله عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشأ السؤال مجرد ان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص ويحتمل أن منشأ السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وحينئذ يكون الملحوظ مجرد الاجماع والقياس من غير ملاحظة خصوص المجمع عليه والمقيس فتامل اه سم ولعل وجه التامل ان الكلام فى الاجماع والقياس المثبتين للكراهة لا مطلق اجماع وقياس حتى يتم ما ذكره وقد علم من كلامه مخالفة منشأ السؤال لمورده وهو كذلك كما صرح به غير واحد من المحققين فان مورد السؤال هنا التعريف الضمنى المستفاد من التقسيم ومنشؤه ما ذكره فتدبر (قوله اجماعا أو قياسا) حال من دليل (قوله لانه) أى دليل المكروه (قوله وذلك) أى مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه من المخصوص قال سم فيه بحث لان اللازم للاجماع مطلق المستند أما كونه نهيا مخصوصا فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا لمستند مخصوص * قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافى اعتبار المخصوصية فى الكراهة على أن الاصطلاح القديم تفسير المخصوصية بالكراهة الشديدة التى قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتامل (قوله وهو النهى عن ترك المندوبات) أى النهى اللفظى ومعنى كونه لفظيا ان لفظ الامر يفيده كما يشير اليه قوله المستفاد الخ لا أنه مصرح به لفظا لعدم صحة ذلك هنا وقوله المستفاد من أوامرها أى اللفظية وفى كلامه

لا يندفع هذا الايراد بجواب من تلك الاجوبة أصلا اذ كلها مبنية على ان الكف داخل فى الفعل الا انه على جواب العضد الاختلاف بالحيثية وعلى جواب غيره الاختلاف بقيد زائد ولذلك لم يعول العلامة الناصر على شىء منها وأشار الى ذلك بقوله لان المعتبر فيه الفعل العرفى وبهذا ظهر فساد ما قاله سم من ان القوم صرحوا بجواب هذا الاشكال فيتعجب من ايراد العلامة له مع ترك جوابه نعم يمكن ان يقال ان معنى قول الشارح نظرا للعرف ان المقابلة نظرا لظاهر اللفظ عرفا والا فى الواقع ان الفعل متناول للترك لانه فى الحقيقة منه فالمقابلة ظاهرية فقط والا ففى الحقيقة المقابلة انما هى باعتبار القيد المأخوذ من الحيثية أو غيرها وحينئذ تصح تلك الاجوبة ويندفع الايراد فتدبر والله سبحانه وتعالى اعلم

فان الامر بالشىء يفيد النهى عن تركه (بخلاف الاولى) أى فالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتى أو تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمى المخصوص وغيره ان الطلب

مقابله الجمع بالجمع المقتضية للتوزيع أى وهو النهى عن ترك هذا المندوب المستفاد من الامر به والنهى عن ترك ذلك المندوب المستفاد من الامر به وكذا سيأتى توجيه تسميته غير مخصوص مع كون متعلقه خاصا وهو ترك المندوب مثلا قال الناصر السر فى جمع الأوامر وافراد النهى تعدد متعلقات الاوامر وهى الافعال المتنوعة يعنى المعبر عنها فى كلامه بالمندوبات واتحاد متعلق النهى وهو الكف عن ترك المندوبات كما يشير الى ذلك لفظه (قوله فان الامر بالشىء يفيد النهى عن تركه) وإنما قال هنا مستفاد ويفيد فى مبحث الامر ان الامر بالشىء عين النهى عن تركه أو يتضمنه لان المراد بالامر والنهى هنا اللفظان وفيما سيأتى النفسيان وفى الاولين تنتفى العينية والتضمن وفى الآخرين تنتفى الافادة التى هى الدلالة اه ناصر (قوله المدلول عليه بغير المخصوص) قال سم قد يستشكل ذلك لاقتضائه ان لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعا واقول سلمنا هذا الاقتضاء لكن المراد هنا الصيغة بالقوة لان ورود صيغة الامر بالمندوب المفيدة للنهى عن ضده فى قوة ورود صيغة النهى عن ضده فلا اشكال (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه الناصر بان الخطاب المذكور متعلق بترك الشىء والمسمى بخلاف الاولى ذلك الشىء لا تركه الذى هو متعلق الخطاب فان ذلك الترك هو الاولى لا خلاف الاولى وأجاب سم فقال كما ان الترك متعلق الخطاب كذلك الشىء نفسه متعلقه لانه متعلق الترك الذى هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق بالواسطة فالمتعلق صادق على المتعلق بالواسطة وهذا أعنى المتعلق بالواسطة هو المراد هنا بقرينة تمثيله للمتعلق بذلك الشىء الذى هو متعلق المتعلق * فان قلت قد اشتهر ان المثال لا يخصص فالتمثيل لمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا * قلت الاقتصار فى التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه واعلم ان الترك فى قوله أو تركا الممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذى هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهى عن تركها والنهى معناه طلب الترك فحاصل معنى النهى عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثانى هو المتعلق بالواسطة وقد علم أن المتعلق بلا واسطة لا يكون إلا تركا وان المتعلق بالواسطة قد يكون تركا كما فى ترك الضحى وقد يكون فعلا كما فى فطر المسافر المذكور وبما مر يعلم اندفاع الاستشكال بان فى كلامه تقسيم الشىء الى نفسه وغيره (قوله والفرق) أى الفارق أو على ظاهره (قوله بين قسمى المخصوص وغيره) الاضافة حقيقية وهو المستفاد من قول شيخ الاسلام لم يقل بين المخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بين قسميهما وهما الطلب بالمخصوص والطلب بغيره اه وقال الشهاب عميرة يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يدل على ذلك ما بعده وهو قوله ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص الخ وقوله فالاختلاف فى شىء أمكروه هو الخ ونقل سم عن الناصر فى درسه أن القسمين هما النهى المخصوص وغير المخصوص الدالين على الطلبين وحينئذ يشكل بأنه لا حاجة للفظ قسمى الا أن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل إضافتها من إضافة الاعم اه وقال الناصر فى الحاشية فرق بذلك بين النهيين المخصوص وغيره ليعلم منه ما هو المقصود من الفرق بين

(قوله اللهم إلا ان يدعى الخ) لا حاجة اليه بل المراد الصيغة بالقوة لان ورود الامر بالمندوب المفيد للنهى عن الضد فى قوة ورود صيغة النهى عن الضد (قوله والمسمى) مبتدأ خبره الشىء (قوله بالخطاب) المناسب إسقاط الباء وإن كان التعلق من الجانبين وكذا الباء فى قوله بذلك الشىء (قوله الذى هو متعلق الخطاب) أى مطلوب به فان مفاد النهى طلب الترك فهذا الترك مطلوب لا خلاف الاولى تدبر (قوله ويحتمل ان يريد الخ) قال شيخ الاسلام لم يقل بين المخصوص وغيره مع أنه أخصر لان الفرق ليس بينهما بل بين قسميهما وهما الطلب بالمخصوص وبغير المخصوص اه وهو ما قاله المحشى آخرا وهو مع الاول أولى مما قاله الناصر كما يدل له تعليل الشارح لكن ما ذكره المحشى آخرا اولى من الاول لان الفرق فيه بين الطلبين وأما الاول ففرق بين المطلوبين ليعلم الفرق بين الطلبين ثم ان قول الشارح ان الطلب فى المطلوب بالمخصوص الخ يفيد ان الفرق بين النهيين اللفظيين ليعلم منه المقصود من الفرق بين الخطابين المدلول عليهما بهما ولا يمكن حمله على الفرق بين المدلولين اذ لو أراد ذلك لقال الطلب فى المطلوب بالخطاب المدلول عليه بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص قاله الناصر (قوله فى ترك المطلوب تركه) الاولى فى الترك المطلوب ومعنى كينونته فيه تعلقه به

فى المطلوب بالمخصوص أشد منه فى المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف فى شىء أمكروه هوأم خلاف الاولى اختلاف فى وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الاولى وقيل مكروه لحديث أبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة وأجيب بضعفه عنه اهل الحديث وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين اخذا من متاخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الاولى فى مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين فى النهاية بالنهى

الخطابين المدلول عليهما بهما اه وماقاله الاولان أوفق بكلام الشارح كما يعلم من تعليل الشهاب (قوله فى المطلوب) متعلق بمحذوف اى إن الطلب للترك الكائن فى نهى او ترك المطلوب تركه بالمخصوص ومعنى كينونته فيه تعلقه به (قوله أشد) وجه الأشدية انا نفرق بين ماثبت قصدا وماثبت ضمنا والاول أشد من الثانى اى اكد (قوله فالاختلاف) تفريع على المتن وقوله اختلاف فى وجود المخصوص اى وعدمه (قوله خلاف الأولى) أى هو خلاف الأولى رجح على القول بالكراهة لان النهى فيه غير مخصوص لانه انما استفيد من دليل سن افطاره وهو فعله ﷺ فانه افطر فيه كما ثبت فى الصحيحين عن ام الفضل أمامة بنت الحارث ان نساء اختلفن عندها فى يوم عرفة فى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعضهن هو صائم وقال بعضهن ليس بصائم فارسلت اليه بقدح من لبن وهو واقف على بعيره بعرفة فشرب وليس النهى مستفادا من حديث أبى داود والنسائى وابن ماجه وغيرهم لضعفه كما ذكره الشارح (قوله زاده المصنف) قال الكمال المعروف للاصوليين تقسيم الاحكام إلى الخمسة وهى ماعدا خلاف الاولى وإن الكراهة عندهم طلب الترك طلبا غير جازم ولما كانت الكراهة فى الاول وهو ذو النهى المخصوص أكد منها فى الثانى وهو ذو النهى غير المخصوص ووقع الخلاف فى أشياء هل هى من الاول او الثانى خص بعض الفقهاء الثانى باسم خلاف الاولى تمييزا له كما قال امام الحرمين فى النهاية التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتأخرون فظهر ان مقابلة الكراهة بخلاف الاولى وجعله اسما النوع من الخطاب النفسى امر اخترعه المصنف وانه مع مخالفته لطريقة الاصوليين مخالف لطريقة البعض المذكور من الفقهاء أيضا لان هؤلاء انما سموا بخلاف الاولى متعلق الحكم لا الحكم بل تسمية الطلب النفسى القائم بالذات المقدسة خلاف الاولى صادر عن غفلة عن منافاته للادب اه (قوله أخذا) قال الناصر أخذ المسمى صحيح واما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشىء المطلوب تركه بذلك لا تستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها بشاعة ظاهرة ولله الاسماء الحسنى والصفات العلى اه وهو من ناحية كلام الكمال واجاب سم بان تسمية طلب الترك بذلك ليس لانه لازم لتسمية الشىء المطلوب تركه بذلك حتى يناقش فيه بمنع الاستلزام بل المراد انهم لما اطلقوا خلاف الاولى على ذلك الشىء صح ان ينبنى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق وكأنه على حذف المضاف اى ذو خلاف الاولى اى الطلب المتعلق بترك خلاف الاولى واما البشاعة فقد يخفف أمرها ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التى هى منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة تسمية الطلب بذلك على القلوب اه اقول دعوى ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية يبطلها استقرار المنقولات كيف والمنقول لابد فيه من المناسبة بينه وبين أصله فتامل لا يقال اطلاق الكراهة أشنع من اطلاق خلاف الاولى لانا نقول ان خلاف الاولى اشتهر استعماله فى مخالف الاولى ولم يشتهر استعماله فى شىء غيره بخلاف التحريم والكراهة فانه قد اشتهر استعمالهما فى مثبت الحرمة ومثبت الكراهة فى متعلقهما فلم يلزم من اطلاقهما المذكور منافاة للادب (قوله من متأخرى الفقهاء) أى من كلام متأخرى الفقهاء فهو على حذف المضاف وحيث ظرف لهذا المحذوف (قوله فى النهاية) اى فرق فى النهاية او فارقا فى النهاية وهو انما نقل فيها الفرق ولكن لما اقره كان كانه قائل به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بانه مافرق بل نقل الفرق يدل عليه عبارة الكمال حيث قال قال امام

(قول الشارح أشد) لانه ثبت قصدا والآخر تبعا للطلوب وماثبت قصدا آكد مما ثبت تبعا (قوله المتعلق) أى اسمه وقوله بالكسر الخ الاولى عكسه وقد علم انه متعلق بالواسطة (قوله لا يلزم فيها ملاحظة معانيها) يبطله استقراء المنقولات كيف والمنقول لابد فيه من المناسبه بينه وبين غيره سيما وقد وجه اطلاقه هنا بانه من باب اطلاق اسم المتعلق على المتعلق فان قلت لم يحكموا بالشناعة فى التحريم والكراهة قلت اشتهر استعمالها فى مثبت الحرمة ومثبت الكراهة فى متعلقهما فلم يلزم منافاة الادب بخلاف خلاف الاولى فانه لم يشتهر إلا فى مخالف الاولى كذا نقله بعضهم (قوله وحيث ظرف) والاول تعليلية (قوله الشارح حيث قابلوا الخ) أى تميزا بين المكروه كراهة شديدة وغيره قاله الكمال

المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف إلى المخصوص وغير المخصوص أى العام نظرا إلى جميع الاوامر الندبية واما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الاصوليين يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير)

الحرمين فى كتاب الشهادات من النهاية التعرض للفصل بينهما مما أحدثه المتاخرون وفرقوا بينهما بان ما ورد فيه نهى مقصود يقال فيه مكروه وما لا فهو خلاف الاولى ولا يقال مكروه قال والمراد بالنهى المقصود ان يكون مصرحا به كقوله لا تفعلوا كذا او نهيكم عن كذا بخلاف ما إذا امر بمستحب فان تركه لا يكون مكروها وإن كان الامر بالشىء نهيا عن ضده لانا استفدناه باللازم وليس بمقصود (قوله المقصود وغير المقصود) قال الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا مما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاول وغير المقصود بالقصد الاول بل بالقصد التبعى (قوله وهو) أى غير المقصود (قوله أى العام نظرا إلى جميع الاوامر الندبية) قال الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شىء المستفاد من الاوامر وإن كان فى نفسه خاصا لانه مرتبط بشىء خاص لكنه لتوقف طلبه لترك ذلك الشىء على عام وهو أن الامر بالشىء نهى عن ضده جاز أن يقال أنه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله أن الامر بصلاة الضحى مثلا نهى عن تركها وهذا النهى خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهى إنما يثبت إذا ثبت ان كل امر بشىء نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن ان يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعضهم بقوله الظاهر أنه لو ورد نهى عام متعلق باشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وإن أمر الندب نهى خاص بالنسبة إلى ضده سيما ان قلنا أن عينه كما سيجى فالاصوب تعبير إمام الحرمين بالمقصود وغير المقصود اه ووجه الدفع ان المراد بالعموم ما تقدم لا كون النهى متعلقا باشياء كثيرة والنهى الصريح وإن كان عاما اى متعلقا باشياء كثيرة غير عام بالمعنى المتقدم لثبوته لكل فرد منها بمجرد الصيغة من غير توقف على شىء اخر بخلاف الضمنى فانه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الامر العام المتقدم وهو قولنا كل أمر بشىء نهى عن ضده والحاصل ان المراد بالعموم والخصوص توقف ثبوت النهى لمتعلقه على قاعدة عامة وعدم توقفه لا الشمول لاشياء كثيرة وعدم الشمول وقضية كلام الشهاب ان قوله نظرا الخ متعلق بقوله اى العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ إذ مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وصريح كلام شيخ الاسلام حيث قال يعنى عدل المصنف إلى المخصوص نظرا إلى أن النهى فيه مخصوص بمتعلقه وإلى غير المخصوص اى العام نظرا إلى دليل يعم الاوامر الندبية وهو أن الامر بالشىء نهى عن ضده فالنهى فيه لم يستفد من نهى مخصوص بمتعلقه بل من الامر الندبى بواسطة هذا الدليل العام اه يقتضى أنه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول نظرا للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار ما ذكره الشهاب ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير المخصوص العام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض السابق بما أشار إليه من أنه ليس المراد بغير المخصوص ما يشمل أشياء كثيرة حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره لكن قد يقال أن استفادة الاحكام من الأدلة كلها تحتاج إلى قواعد الأصول العامة وذلك لا يضر فى كونها أدلة مخصوصة كالنهى المخصوص ففى اعتبار كون هذا النهى غير مخصوص بما ذكر نظر فتامل وعلى كل حال فمعنى قول الشارح نظراً إلى جميع الأوامر الندبية نظراً إلى ما يعم جميع الأوامر الندبية أى نظراً إلى توقفه على

(قول الشارح وعدل المصنف الخ) جواب عما يقال لم عدل عن كلام من اخذ منه بتغيير العبارة (قوله لكن هذا النهى إنما يثبت الخ) فيه ان استفادة الاحكام من الادلة كلها تحتاج إلى قواعد الاصول العامة وذلك لا يضر فى كونها ادلة مخصوصة كالنهى المخصوص إلا ان يقال الثابت هنا بالقاعدة الكلية نفس النهى بخلاف غير ما هنا فان الثابت كونه للتحريم مثلا وفيه أيضا ان كلام الشهاب يفيد ان قوله نظرا متعلق بقوله اى العام ويلزم خلو عدل عن التعليل ومجرد لا فائدة فيه إلا أن يقال فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير غير المخصوص بالعام بالمعنى الذى ذكره وهى دفع الاعتراض كذا قيل وفيه أن ذلك الاعتراض إنما نشأ من العدول فلا حاجة اليه حتى يترتب الاعتراض ثم يدفع وبعد ذلك فكل هذا نكتة للعدل وما وجهه فالأولى ما تقدم فتامل لتعرف ما قاله المحشى فى القولة الثانية (قول الشارح نظرا إلى جميع الاوامر) أى إلى ثبوته بها وكونها ضابطة له يعنى انه اراد بهذا العدول التنبيه على ضابطة هذا النهى بانه ما يفيده الامر بالشىء مطلقا لا ما يختص شيئا دون آخر كباقى النواهى المخصوصة فلما احتاج للتعبير عنه بغير المخصوص لذلك عبر عن مقابله بالمخصوص بخلاف التعبير بغير المقصود فانه لا يعينه بتعيين مورده فتدبر

ما

بين فعل الشيء وتركه فاباحة ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء فى الاباحة والصواب أو خير كما فى المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظر اللعرف وإلا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما سياتى انه لا تكليف إلا بفعل وانه فى النهى الكف (وإن ورد) الخطاب النفسى بكون الشيء (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا) الواو للتقسيم

مايعمها (قوله بين فعل الشيء وتركه) يدخل فيه التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين لان ترك الشيء اعم من ان يكون إلى بدل او لا اه ناصر (قوله ذكر التخيير سهو) تكلف فى دفعه باوجه منها ان المراد بالاقتضاء الافادة على طريق المجاز لا خصوص الطلب كما هو مبنى الحكم بالسهو ويلزم عليه الجمع بين الحقيقة والمجاز ومنها أن اقتضى يأتى بمعنى أعلم وبمعنى أدى غايته أنه استعمل المشترك فى معنييه وهو جائز ومنها انه يجوز ان يقال انه على تضمين اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير ايضا اى إفادة الخطاب التخيير من باب علفتها تبنا وماء باردا اه ويرد عليه ان ذلك من خصائص الواو وكلها تمحلات (قوله نظر اللعرف) اى الذى لا يعد الترك فعلا (قوله وإلا) اى وإلا نقل ان المقابلة المذكورة بالنظر للعرف فهى غير صحيحة فان الترك الخ فحذف الجواب وابقى علته (قوله وانه) أى الفعل المكلف به (قوله الخطاب النفسى) قيد بالنفس دفعا لتوهم أنه اللفظى لان الشائع إسناد الورود اليه دون النفسى وإن كان الاسناد إلى كل مجازا لان حقيقة الورود المجيء والانتقال من مكان إلى مكان وذلك من صفات الاجسام (قوله بكون الشيء سببا الخ) الباء للملابسة من ملابسة المتعلق لمتعلقه لا للتعدية لاقتضائها وقوع الورود على الكون كما هو قاعدة المفعول (قوله وصحيحا فاسدا) جعل من أقسام متعلق خطاب الوضع كون الشيء صحيحا أو فاسدا ورده العضد تبعا لابن الحاجب فقال أعلم أنه قد يظن ان الصحة والبطلان فى العبادات من جملة اقسام الوضع فانكر ذلك إذ بعد ورود امر الشرع بالفعل فكون الفعل صحيحا اى موافقا للامر او باطلا اى مخالفا له لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ليس حكما شرعيا بل هو عقلى (قوله الواو للتقسيم) اعترضه الناصر فقال جعلها للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسما إلى هذه الاقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء فى بطلانه إذ الوارد بكون الشيء احدها وضع وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليتامل واجاب سم بان هذا الاعتراض مبنى على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد الخطاب بكون الشيء منقسما إلى هذه الاقسام وهذا غير لازم بل يجوز ان يكون معناها حينئذ وإن ورد بأحد هذه الاقسام بان ورد كونه سببا مثلا فان ورود كونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها فلا إشكال قال ونظير عبارة المصنف هذه قولهم فى تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اه ولما اورد المعتزلة عليه ان او فيه للترديد وهو ينافى التحديد اجاب الامام واتباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره ان او للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذى أطبقوا على قبوله لان المعنى حينئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء او التخيير مع انه الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد الوجهين فقط مع قطع النظر عن ثبوت التعلق بالوجه الاخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم ماادعاه الشيخ اه واقول كلام سم مآله جعل الواو بمعنى او كما لا يخفى فهو تسليم للاعتراض فتشنيعه على شيخه بان ماقاله غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل ليس على ما ينبغى فانه رجع اليه والجا إلا الاعتراف به فى تقرير الجواب وإن لم يصرح بذلك ثم ان بعض الحواشى المتاخرة شنع على سم وبعضا انتصر له ولم ياتيا بما

(قول الشارح بين فعل الشيء وتركه) أى بأن يكون المقصود بالذات التخيير بين الفعل والترك فما قيل يدخل فى التخيير بين أشياء مخصوصة الواجب واحد منها لا بعينه كخصال كفارة اليمين ليس بشيء لأن المخير فيه خصال الكفارة قصدا إنما هو فعل كل منها بدل الآخر كما هو صريح نصوصها لا فعل كل منها أو تركه وإن كان لازما لذلك فتدبر (قول المصنف وإن ورد الخ) (١١٧) عبر بورد لانه لا اقتضاء فيه ومنه يعلم انه مقابل لقوله فان اقتضى الخطاب وليست الواو استئنافية لان مجيئها للاستئناف قليل (قول المصنف وصحيحا وفاسدا) قال العضد تبعا لابن الحاجب قد يظن ان الصحة والبطلان فى العبادات من جملة أقسام الوضع فانكر اى ابن الحاجب ذلك إذ بعد ورود أمر الشرع بالفعل يكون الفعل صحيحا أى موافقا للأمر أو باطلا أى مخالفا له أو كونه مافعل تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء بناء على أن الصحة إسقاط القضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو ككونه مؤديا للصلاة وتاركا لها سواء بسواء فلا يكون حصوله فى نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع فى شيء بل هو عقلى مجرد اهو سياتى تحقيق ذلك إن شاء الله (قول الشارح الواو للتقسيم) أى تقسيم الشيء إلى هذه الاقسام لكن ينظر أولا إلى ان الشيء منقسم إلى ماذكر فى نفسه ثم يرد الخطاب بان الشيء احد هذه الاقسام الثابتة للشيء فى نفسه اى يرد بان الشيء سبب مثلا الذى هو فى الواقع أحد هذه الاقسام ومن المعلوم أنه متى كان أحد أقسام المقسم فقد تحقق المقسم فيه فيه فلا يحتاج فى تحققه لوجود غيره وحينئذ فمفاد الواو هو مفاد أو التى لاحد الشيئين هذا ما أراده سم فى دفع اشكال العلامة ولا خلل فيه بوجه خلافا لمن لم يفهم فاطال المقال

يؤيد مقالتهما حتى انى رأيت تقريرا منسوبا لبعض مشايخنا أطال فيه القول معقدا للعبارة مرتكبا وجوها من التكليف التحق بها كلامه باللغز والمعمى وأعجب ما فيه انه أجرى احتمالى التقسيم وغيره فى الواو التى فى قوله وان ورد الخ وانى بعد أن أوضح لك المقام تطلع على ما فى كلامهم من الاوهام وحاصله أن قول المصنف وان ورد الخطاب الخ قضية شرطية حكم فيها بلزوم تسمية ذلك الخطاب المتعلق بكون الشىء سببا وشرطا الخ وضعا كما اشار لذلك الشارح بقوله فهذا الخطاب يسمى وضعا على تقدير ورود الخطاب بكونه سببا الخ فعلى تقدير جعل الواو للتقسيم يكون المعنى على ماذكره الناصر وان ورد الخطاب منقسما إلى هذه الاقسام يسمى وضعا وهو باطل فاما اذا جعلت الواو بمعنى او كان المعنى أن ورود الخطاب بكون الشىء سببا او شرطا الخ يسمى وضعا أى يسمى كل واحد من هذه الأمور المعطوفة بالواو التى هى بمعنى او وضعا وهو معنى قول الناصر إذ الوارد بكون الشىء احدها الخ وسم اخذ الاحتمال الثانى ورد به على الناصر فردعليه كلامه بكلامه والفرق بين جعل الواو للتقسيم وبين جعلها بمعنى او انه على الاول يكون المعلق عليه تسمية الخطاب وضعا تحققه فى جميع هذه الاقسام وعلى الثانى يكون المعلق عليه تحقق الخطاب فى أى واحد منها والاول باطل والثانى صحيح وهو معنى قول الناصر جعلها للتقسيم الخ * فان قلت اذا خرج الكلام على مصطلح من يقول من اهل العربية ان الكلام هو جواب الشرط وفعل الشرط قيد له هل يستقيم ماقاله الشارح ويندفع الاعتراض * قلت لا فان المحذور باق بعينه إذ التقدير على هذا الوجه أن تسمية الخطاب بالوضع مقيد بورود كونه سببا وشرطا الخ اى منقسما إلى هذه الاقسام فاما ان جعلت الواو بمعنى او كان المعنى تسميته وضعا مقيد بتحقق كونه سببا او شرطا الخ فيندفع المحذور فظهر ان استقامة الكلام انما تتم على جعلها بمعنى او واما جعلها تقسيمية فلا سواء جعلنا القضية شرطية موافقة لاصطلاح المناطقة وهو التقرير الاول او جعلناها حملية باعتبار ما تؤل اليه بحسب اصطلاح أهل العربية كما هو التقرير الثانى لانه على التقرير الاول يكون ارتباط الثانى بالمقدم على كل واحد من الامور المعطوفة لا على المجموع وعلى الثانى يكون الحكم مقيدا بكل واحد منها ايضا لا على المجموع فالتقرير ان سواء ومنشأ هذا كله ورود حرف الشرط فى التقسيم على تقدير ارادته كما هو صنيع الشارح فان قوله الواو تقسيمية يقتضى ان المقصود من قول المصنف وان ورد الخطاب الخ التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافى التعليق لتباين المقامين فان فى التعليق حكما ولا حكم فى التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق فاين هذا من ذاك * لا يقال قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى ان غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الاقسام * قلت ليس بلازم ولو سلم فالتقسيم حاصل فى ضمن التعليق اى عرفت حدودها من التقسيم الذى تضمنه التعليق ولا يلزم ان يكون التقسيم مقصودا لذاته حتى يكون حاملا للشارح على جعل الواو تقسيمية المبنى عليه المحذور المذكور ولذلك قال شيخ الاسلام عند قول الشارح فى شرح قول المصنف وقد عرفت حدودها نبه بتكرير من على ان حدود خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر إلى آخر ماسيأتى هناك فلو كان غرض المصنف من سوق هذه العبارة التقسيم لم يستقم قول شيخ الاسلام ان حدود اقسام الوضع لم تعرف مما ذكر إلى آخر كلامه لأن التقاسيم تتضمن تعاريف الاقسام وان كان ماقاله شيخ الاسلام غير مسلم بل اعترف هو بمعرفتها فى أثناء عبارته كما سيأتى واعجب من جواب سم تمسكه فى تأييده بقوله ولما اورد المعتزلة الخ فان قولهم فى تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعريف للحكم والتعريف لا حكم فيه فليس قضية وما هنا قضية شرطية او حملية على الاعتبارين السابقين وقد صرح فى هذا التعريف بلفظ او والاعتراض عليه والجواب مبنيان على احد احتمالى او ودعوى سم ان المعنى على تقدير جعل أو تنويعية ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين المنقسم تعلقه الخ دعوى لا دليل عليها كيف وقد لزم على هذا التقدير تضمن التعريف للتقسيم والامر بالعكس فى الواقع فقد اخرج ماقاله المعتزلة والامام اعتراضا وجوابا عن

(قول الشارح أجود من أو) لانها للجمع فى الحكم فهى أنسب بجمع الحكم فى افراد المقسم وإن كانت أو تفيد الانفصال الحقيقى بين الأقسام ففيها جودة من هذه الجهة لكن المقصود فى التقسيم هو المعنى الاول (قوله لان ذلك مفاد او) قد عرفت انه مفاد الواو التى للتقسيم أيضا فتدبر (قوله وبالجملة الخ) قال بعض المحققين رد كل من هذين الامرين أما الاول فلان معنى كون الحرف للتقسيم انه لافادة ان المتعاطفات به اقسام وإن لم يؤخذ فى معنى التركيب الانقسام اليها لان ذلك بحسب المعنى فتارة يقتضى أخذ الانقسام فى بيان معنى التركيب كما فى قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لان معناه الكلمة منقسمة إلى هذه الاقسام وتارة لا يقتضى ذلك هنا واما الثانى فلان المراد ان قولهم المذكور نظير عبارة المصنف فى الاشتمال على حرف التقسيم وإن كان فى عبارة المصنف الواو وفى قولهم المذكور أو وبه ظهر فساد ماقيل ايضا انه عند ارادة التقسيم لابد من مادة التقسيم ولو بالملاحظة وكذا ماقيل ان المقصود من قول المصنف وإن ورد الخطاب التقسيم مع ان مقام التقسيم ينافى التعليق فان فى التعليق حكما ولا حكم فى التقسيم ومفاد التقسيم غير مفاد التعليق لما عرفت أن التقسيم غير مفاد بهذا التركيب بل المراد أن الخطاب ورد بكون الشيء واحدا من تلك الاشياء التى هى اقسام فى الواقع فليتأمل فان قلت قول المصنف وقد عرفت حدودها يقتضى أن غرضه بهذه الجملة التقسيم لان التقاسيم تتضمن حدود الاقسام قلت يكفى فيه أن يكون المراد ان ورد الخطاب باحد هذه الاشياء التى هى فى الواقع أقسام تامل (قوله وفرق بين المعنى على الواو الخ) ماذكره إنما هو فى الواو التى لاحد الشيئين اما التى للتنويع فالمراد منها بيان الانواع بمعنى ان كلا فى نفسه منفرد عن الآخر لا ان المراد هذا أو هذا بل المراد ان المقسم متنوع إلى جميع تلك الانواع فمعنى متنوع مأخوذ من أو وبعد ذلك لا يستقيم أن يقال متنوع إلى هذا او هذا بل إلى هذا وهذا فمفاد او التنويعية هو مفاد الواو بعينه ثم انه متى وجد احد الانواع فقد وجد الجنس فيه كما مر تحقيقه (قوله ملتبسا ذلك التعلق باحد هذه الاقسام) ان كان كونه أحدا من أو فهو ممنوع لما عرفت ان المراد بها بيان الانواع لا ان الموجود والملاحظ احدها وإن كان من كفاية تحقق القسم فى وجود المقسم فاو والواو على حد سواء (قوله واما على عبارة او) اى التى لاحد الشيئين كما هو مراد العلامة لا التقسيمية (قول الشارح اى كون الشيء) حذف الجار لانه ليس فى عبارة المختصر فالتشبيه ليس من كل وجه (قول الشارح للعلم به معنى) قيل لا يضر الاكتفاء بالقرينة العقلية لان المقصود التقسيم لا التعريف وإن حصل ضمنا تامل

وهى فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ماقدرته كما عبر به المختصر اى كون شيء العلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفسى بالورود مجاز كوصف اللفظى به الشائع

موضوعه وتثبت به فى تقوية كلامه بعد صرفه عما ارادوه وتاويله بما لا يحتمله وإنما معنى كلام الامام منع كون أو للترديد وجعلها للتنويع وإن المعرف الحكم بنوعيه يعلم ذلك من قول المناطقة انه يمتنع دخول او فى التعاريف من انتفرقة بين الحد والرسم ومن كون او للتنويع أو للشك على تفصيل بينوه هناك فاين مقام التعريف والاختلاف فى او الواقعة فيه من مقام التعليق المستفاد من الشرط وفى الواو الواقعة فيه المدعى انها تقسيمية فصح ان يقال

صارت مشرقة وصرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

رحم الله الجميع ورحمنا معهم والمسلمين أجمعين ثم ان التقسيم المستفاد من أو التقسيمية على مازعمه الشارح اما راجع إلى الشيء أو إلى كون الشيء او إلى الخطاب الوارد بهذا الكون وكل محتمل والاول أقرب (قوله وهى فيه أجود من أو) لانها للجمع فى الحكم فهى أنسب بجمع الحكم فى افراد المقسم وهو هنا الشيء المقدر بخلاف او فانها لاحد الشيئين او الاشياء فقد توهم ان المراد واحد منها فقط وهذا فى تقسيم الكلى إلى جزئياته كما هنا اما فى تقسيم الكل إلى اجزائه فلا يقال انها اجود بل متعينة اه زكريا وإنما قال اجود لان لأو مناسبة بالنسبة لخصوص الاقسام لافادتها الانفصال الحقيقى بين بعضها مع بعض المفضى عدمه إلى فساد التقسيم فظهر ان اجودية الواو نظر إلى المقسم مع الاقسام وانه متحقق فى جميعها وإن فى الواو جودة ايضا بالنظر لحال الاقسام بعضها مع بعض حتى لو لوحظ هذا بخصوصه كانت هى أجود من الواو كما لا يخفى فتأمل (قوله أى كون الشيء) تفسير لما عبر به فى المختصر الذى هو المشبه به والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لا فى عبارة المختصر لا تفسير لما قدره لان الذى قدره بكون الشيء لا كون الشيء فقط إلا أن يكون تساهل بحذف الجار مراعاة لعبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) أى من جهة المعنى اذ من المعلوم أن الخطاب النفسى لا يكون سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا وإنما يكون كذلك الشيء الذى تعلق به ذلك الخطاب ولا يقال مقام التعريف لا يكفى فيه القرينة العقلية لانا نقول المقام هنا للتقسيم لا للتعريف وإن فهم فى ضمنه ومعلوم ان التعريف الضمنى لا يراعى فيه ما يراعى فى التعريف الصريح (قوله ووصف النفسى بالورود) اى اسناد الورود اليه فالوصف بالمعنى اللغوى كما هو واضح وقوله مجاز اى عقلى من باب الاسناد إلى السبب فان الخطاب النفسى المذكور سبب لورود الرسول بما ذكر ويصح جعل المجاز مرسلا من اطلاق الملزوم على اللازم فان من لازم الورود بالشيء التعلق به فالمراد بالورود التعلق بمجاز العلاقة اللزوم والقرينة استحالة الحقيقة (قوله الشائع)

(قول الشارح الشائع) قيل انه تورك على المصنف حيث ارتكب غير الشائع فى التعريف و فيه انه ضمنى كامر (قوله شبه استعمال المشترك) لم يجعله منه لان الاشتراك ونحوه من الاحكام اللفظيه متفرع على الوضع اللغوى و معلوم ان أحد معني الوجوب

والشىء يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبى مثلا سببا لوجوب الضمان فى ماله واداء الولى منه (فوضع) اى فهذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع ايضا لان متعلقه بوضع الله اى بجعله كما يسمى الخطاب المقتضى او المخير الذى هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) اى حدود المذكورات من اقسام خطاب التكليف و من خطاب الوضع لحد الايجاب الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس وسياتى حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع

نبه به على أن المجاز شائع فى الخطاب اللفظى دون النفسى (قوله والشىء) أى فى قوله بكون الشىء يتناوله فعل المكلف اى وقوله واعتقاده او اراد بفعله مايشمل ذلك (قوله وغير فعله) تحته شيئان ماليس فعلا اصلا وماليس فعلا للمكلف بل لغير المكلف فلذا مثل الشارح بثلاثة امثلة (قوله لوجوب الضمان الخ) المراد بالضمان المضمون به من مثل او قيمة والمراد بالوجوب المضاف للضمان الثبوت لا الطلب الجازم لانه بهذا المعنى لايتعلق إلا بفعل المكلف وبالوجوب المقدر المضاف لاداء الولى الطلب الجازم فهو قريب من استعمال المشترك فى معنييه قاله الناصر قال بعض من كتب ولعل وجه عدم جعله من استعمال المشترك فى معنييه ان المشترك المستعمل فى معنييه يذكر مرة واحدة والوجوب هنا ذكر مرتين وهو مبنى على ماصنعه من تقدير الوجوب فى المعطوف والتحقيق ان المضاف تسلط على المضاف اليه المعطوف عليه والمعطوف دفعة واحدة من غير تقدير فى المعطوف وان العامل فى المعطوف هو العامل فى المعطوف عليه فيكون ماهنا من استعمال المشترك فى معنييه لاقريبا منه اه واقول ليس المعنى على مافهمه هذا القائل من ان سبب قربه من المشترك تعدد لفظ الوجوب المذكور والمقدر بل لان الاشتراك ونحوه من الاحكام اللفظية متفرع على الوضع اللغوى و معلوم ان احد معني الوجوب هنا لغوى والآخر عرفى فلا اشتراك حقيقة وإلا لزم ان تكون المنقولات كلها من قبيل المشترك ولاقائل بذلك وبهذا ظهر دعوى كونه قريبا من المشترك وفساد جعله منه المبنى على التكليف المذكور وقد تفطن لذلك العلامة النجارى فقال وانما قال قريب ولم يقل من المشترك لاختلاف الوضعين إذ الوجوب الاول بمعنى اللغوى والثانى بالمعنى الشرعى (قوله لان متعلقه بوضع الله) اى تعليل لتسميته بالوضع وبخطاب الوضع واعترضه الناصر فقال اخصر منه ان يقول لانه اى الخطاب وضع الله اى جعله اه قال سم لانسلم صحة ماذكره من كون الخطاب وضع الله اى جعله لان المراد به كلامه النفسى وهو صفة قائمة بذاته قديمة فليست جعلا ولايتعلق بها الجعل اه والمراد بمتعلقه كون الشىء سببا الخ (قوله كما يسمى الخطاب الانسب رجوعه إلى قوله ويسمى خطاب وضع (قوله المقتضى او المخير) الاسناد فيهما مجازى إذ المقتضى والمخير فى الحقيقة هو الله (قوله كما تقدم) اى عند قول المصنف والحكم خطاب الله وهو راجع لقوله الذى هو الحكم المتعارف اى من انه خطاب متعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف مافيه كلفة (قوله ومن خطاب الوضع) نبه بتكريره من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع خطاب الوضع لاحدود اقسامه ايضا وان امكن معرفتها لان الجملة الشرطية السابقة تتضمن تعاريف اقسامه فيكون التقسيم غير مقصود اصالة كما نبه على ذلك الشارح بقوله ومن خطاب الوضع وقوله وسياتى حدود السبب الخ وبهذا يظهر لك ماذكرناه سابقا فى تقوية اعتراض الناصر ورد ما تمحلوا به فى دفعه (قوله وسياتى حدود السبب وغيره من اقسام متعلق خطاب الوضع) فى اطلاق المتعلق على الشىء المنقسم إلى السبب وغيره تجوز حيث اطلق

هنا لغوى والآخر عرفى فلااشتراك حقيقة وإلا لزم أن تكون المنقولات كلها من قبيل المشترك ولاقائل به وأما ماقاله المحشى ففيه أن التحقيق ان المضاف مسلط على المعطوف والمعطوف عليه دفعة واحدة فالعامل فيهما واحد وحينئذ يكون من استعمال المشترك فى معنييه لاشبيها به فتدبر (قول الشارح لان متعلقه) أى الكون كذا فليس المتعلق هو الفعل سواء كان فعل مكلف أولا قال الناصر وهذا مبنى قوله سابقا ولاخطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كامر أى فليس هذا حكما عند المصنف كما سبق تحقيقه بما لامزيد عليه أما على كلام ابن الحاجب وغيره فالكون المذكور حكم من احكام الوضع وحينئذ يقال على قياس مامر لافرق بين تكوين الشىء دليلا وكونه دليلا إلا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثانى بالفعل كالايجاب والوجوب فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا فليتأمل (قوله بل المتعلق متعلقه) وتقسيمه وان علم منه تقسيم خطاب الوضع أيضا وتعريف أقسامه كانية الى فى السبى

المتعلق منه مثلا الخطاب المتعلق بكون الشىء سببا وهكذا إلا أن ذلك ليس مقصودا أصالة بل المقصود تعريف خطاب الوضع فقط وهذا لاينافى ان الواو للتقسيم بالمعنى الذى حققناه سابقا فليتأمل

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ماعرف رسوم لاحدود لان المميز فيها خارج عن الماهية

المتعلق على متعلق المتعلق اذ المتعلق حقيقة هو الكون وفى قوله وسيأتى اشارة الى أنه يؤخذ من حدود السبب وغيره حدود اقسام متعلق خطاب الوضع لكون السبب وغيره متعلقات تلك الاقسام فيؤخذ من حد السبب ان جعل الشىء سببا معناه جعل الشىء بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ومن حد الشرط ان جعل الشىء شرطا معناه جعل الشىء بحيث يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته وهكذا (قوله وكذا حد الحد) الحد المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل تعلق الجار والمضاف اليه بمعنى المعرف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات او بالعرضيات فلا يتجه الاعتراض على المصنف بان التعاريف المذكورة رسوم لاحدود فلا يستقيم قوله وقد عرفت حدودها ثم هذا مبنى على مافهمه الشارح من ان هذه التعريفات رسوم والا فالحق انها حدود اسمية وقول الاسنوى ان هذا ونحوه حدود حقيقية ممنوع كما ستطلع على ذلك وحينئذ فلا حاجة لقول الشارح وكذا حد الحد الى قوله نعم لانه مبنى على مافهمه من كونها رسوما (قوله لان المميز فيها خارج عن الماهية) اعترضه الشهاب بان تعريف الايجاب بانه الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما بان الاقتضاء نفسى فهو نفس الخطاب فلا يكون خارجا هو بعد ان قوى هذا الاعتراض سم وايده بان جماعة منهم التفتازانى فى حواشى العضد صرحوا بان اقتضاء هو نفس الخطاب وانما اسند الى الخطاب مبالغة كما فى جد جده ويوافقه ايضا قول الشارح نعم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ لانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له تمحل فى الجواب بما لا تقبله الالباب فقال يمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل عنهم ان المميز هنا خارج او بانه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافى انها حدود لا رسوم وان المميز فيها ذاتى لا عرضى اهو انت تعلم ان دعوى ان الشارح اطلع على نقل لا دليل عليها كيف وهم مصرحون بخلاف ذلك وان سوق العبارة يابى دعوى التنزل فلا دليل عليه فى الكلام وبعض من كتب هنا دفع اشكال الشهاب بحمل الاقتضاء على الطلب بالمعنى المصدرى فلزم عليه مع مخالفته لهم اضطراره الى ان للاقتضاء معنيين وانه هنا بمعنى الطلب وفى قول الشارح فى الاختصار بالمعنى الذى ارادوه وان تصريحهم بان الاقتضاء الخطاب لم يريدوا به الحصر او انه لا يكون الا بمعنى الخطاب وبعد ان تكلف هذه التكلفات البعيدة رجع آخرا الى ان الطلب ذاتى ايضا فلم يزد شيأ سوى اطالة الكلام فيما لا يتعلق به المرام وأما مانقله سم عن الناصر فى درسه من ان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان واما الامور الجعلية فهى امور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حدها والاجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شىء داخل وخارج كالامور الحقيقية فساقط جدا بل الحق ان الماهيات قسمان ماهيات حقيقية كماهية الانسان والفرس ومعنى كونها ماهيات

(قول الشارح لان المميز فيها خارج) أى كما يفيده تعليق المصنف كون الخطاب ايجابا مثلا على الاقتضاء ولذا قال الشارح فيما تقدم فهذا الخطاب يسمى ايجابا فالايجاب هو نفس الخطاب عند اقتضائه الفعل اقتضاء جازما وكذا الباقى فليس الاقتضاء من ذاتيات الايجاب أعنى الخطاب والا لما صح اسناد الاقتضاء فيما تقدم اليه الا بالتكلف الذى ارتكبوه وقد علمت ما فيه بما لا مزيد بل الاقتضاء قيد فى كون الخطاب وحده ايجابا وقد تقدم ان الخطاب فى كلام المصنف هو الكلام النفسى بقطع النظر عن التعلق او معه ويكون تفصيلا لتعلمه وان ما قاله ابن الحاجب من اما الخطاب هو الاقتضاء فالمراد منه المعنى المصدرى كما يصرح به قول العضد فى شرح الخطاب هو نفس قول افعل مع قول السعد فى حاشيته اى على ما يناسب المعنى المصدرى وقوله فى التلويح الامر يطلق على صيغة افعل وعلى الطلب على جهة الاستعلاء بلا نزاع فمن اعترض ما هنا بما فى العضد والسعد فقد وهم ثم انه لما كان الخطاب ليس ايجابا ونحوه الا باعتبار التعليق صح ان يختصر حد الايجاب بان يقال هو الاقتضاء اذ لا يتحقق مفهوم الايجاب الا به كما سبق تحقيقه ايضا فالقول بانه لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن ما ذكر اختصارا له قول فاسد اذ مغايرته له لا تمنع الاختصار اليه لانه المحقق له فتامل لتندفع شبه الناظرين (قوله هو المقتضى للفعل) لم يجعله اقتضاء جازما لاجل الاباحة فانه لا اقتضاء فيها بناء على ما تقدم للشارح (قوله على سبيل التنزل) قد علمت فساده مع بعد المقام عن ذلك (قول الشارح نعم يختصر) قيل استدراك على ما سبق المفيد انه لم يبق اعتراض مع بقائه بانه يمكن اختصار تلك التعاريف فينافى قول المصنف لا يمكن اختصار شىء من المتن وفيه ان المصنف لم يصرح بتلك الحدود حتى يعترض عليه بذلك وانما ذكرها ضمنا فلا تطويل فى كلامه اصلا فالاولى ان يجعل قوله نعم استدراكا على قول المصنف عرفت حدودها المقتضى او تلك الحدود عرفت مختصرة وغير مختصرة مع انه لم يعلم مما تقدم الا غير المختصر (قول الشارح وعلى هذا القياس) اى فيقيد بالجازم فى اقتضاء الترك الذى هو تعريف التحريم ويترك فى غيره مع التقييد بالنهى المخصوص فى المكروه وتركه فى

خلاف الاولى (قول الشارح باقتضاء الفعل الخ) أى مع ترك الجازم فيهما العموم الاول للواجب والمندوب والثانى للحرام والمكروه وخلاف الاولى وكذلك يترك التقييد بالنهى المخصوص وعدمه وكذا يقال فى قوله كما يحدان الخ إذا عرفت ذلك عرفت ان الشارح رحمه الله معترف بعدم ترادف حد الايجاب (١٢٢) وماامعه مع حدى الامر والنهى كيف وقد صرح بالجازم وغيره فى حد الايجاب وماامعه تصريحا وقياسا وترك ذلك فى حد الامر والنهى فهل بعد ذلك يقال انه فرع قوله فالمعبر عنه الخ على اتحاد التعريفين كلا والله مايقدم عليه محقق ولا يكون الامن ترك مايعنى والاشتغال بالحظوظ بلا طائل فالحق الذى لامحيص عنه ان ذلك تفريع على اتحاد ماصدق الايجاب ماصدق الامر الذى هو اقتضاء الفعل بعد التقييد بقيد الايجاب وهكذا الباقى يدل على ذلك أيضا قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة الخ فانه لم يعبر الاعن كل واحد بخصوصه فيلزم ان يكون المعبر عنه فيما سياتى بالامر هو ما صدقه المفيد بقيد ما اريد الاتحاد به فليتامل (قوله والثالثة اعم من الاولين) اى تتحقق مع تحقق افرادهما فيعتبر بمجموع الاولين فردا والثالثة فردا آخر فمجموع أفراد الاولين هى افراد الثالث وبالعكس كذا قيل وفيه ان مرجع ذلك الصدق لاالاعمية فى المفهوم بل المراد أن مفهوم الماهية لابشرط أى المطلقة حتى عن قيد الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فى

على

العنوان لافى المعنون عنه يصدق على كلا مفهوميهما لكن قول العلامة وتارة لابشرط واحد منهما وقوله وفى الامر والنهى لابشرط واحد منهما يقتضى ان معنى لابشرط لابشرط واحد منهما الذى معناه انه يعتبر الاطلاق عنهما وحينئذ فبين المفهومات التباين لان المراد حينئذ الماهية المعتبر فيها الاطلاق عنهما إلا ان يقال المراد لابشرط واحد منهما ولاغيره الصادق بعدم اشتراط الاطلاق فليتامل

نعم مختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يحدان بالقول المقتضى للفعل وللكف فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهى

حقيقية انها محققة الوجود خارجا إما بوجود افرادها فى الخارج أو بوجودها نفسها بناء على القول بوجود الكلى الطبيعى وهذه الماهيات تعاريفها تكون حدودا ورسوما فما كان بالذاتيات فحد او بالعرضيات فرسم وتسمى هذه حدودا ورسوما حقيقية وأما الماهيات الاعتبارية كحقائق الامور الاصطلاحية كماهنا فلها حدود ورسوم ايضا وتسمى حدودا ورسوما اسمية لانها بحسب الاسم ثم ان الاطلاع على ذاتيات الماهيات الحقيقية وعرضياتها والتمييز بينها عسر جدا واصل الى حد التعذر كما نقل ذلك السيد فى حاشية الشمسية عن ابن سينا وذلك لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة وأما الماهيات الاعتبارية فامر الفرق سهل لان طريق ذلك النقل عن الواضع فما اعتبره داخلا فى مفهوم المسمى الذى وضع له الاسم فذاتى ومالا فعرضى وبقية الكلام فى كتب المنطق والمسئلة شهيرة فكيف خفى على الشيخ الحال حتى قال ماقال وتفسير شيخ الاسلام والكمال المعنى تعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وتفسير الماهية بماهية الحكم فغير دافع لاعتراض الشهاب ايضا لان تعلق الخطاب جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يعلم مما سبق فليس خارجا عن ماهيته (قوله نعم مختصر الخ) استدراك على قوله الدافع للاعتراض دفع به توهم انه لااعتراض على المصنف بوجه فبين به أنه يعترض عليه بانه يمكن اختصار حدود الاقسام المذكورة فكيف يستقيم قوله اخر الكتاب ان اختصاره متعذر وروم النقصان منه متعذر (قوله وسيأتى) مقصوده بهذا بيان مساواة المحدود هنا بما عدا الاباحة للمحدود فيما بعد من الامر والنهى فى المعنى فمساواة التعاريف هنا للتعاريف بعد توجيه التعبير عن المحدود هنا بالايجاب والندب والتحريم والكراهة وخلاف الاولى وفيما بعد بالامر والنهى (قوله كما يحدان) اى كما يحد الامر بالقول المقتضى للفعل والنهى بالقول المقتضى للكف كما يرشد اليه ملاحظة كل على حدته وافراده بتعريف يخصه فى قوله وسيأتى حد الامر الخ وحينئذ فالمناسب لذلك ان يكون التفريع اعنى قوله فالمعبر عنه الخ على التوزيع ايضا فيكون المعنى فالمعبر عنه هنا بمجموع الايجاب والندب هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والمعبر عنه هنا بمجموع التحريم والكراهة وخلاف الاولى هو المعبر عنه فيما سياتى بالنهى وانما اجمل الشارح ايثارا للاختصار مع وضوح المراد (قوله فالمعبر عنه هنا) أشار بالفاء إلى أن مابعدها نتيجة ماقبلها من حد الايجاب واخواته هنا بالخطاب المقتضى وبالاقتضاء وحد الامر والنهى فيما ياتى بالاقتضاء وحدهما بالقول المقتضى الذى هو بمعنى الخطاب المقتضى وهو الكلام النفسى لان اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ثم المناسب لسياقه السابق ان يكون كلامه هنا على التوزيع كما قدمناه والمراد ان المعنى المحدود المعبر عنه بمجموع لفظى الايجاب والندب هو عين المعنى المحدود المعبر عنه فيما سياتى بلفظ الامر والمعنى المحدود المعبر عنه هنا بمجموع ألفاظ التحريم والكراهة وخلاف الاولى هو عين المعنى المحدود المعبر عنه فيما سياتى بلفظ النهى واعترض الناصر

نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام (والفرض والواجب

على الشارح بأن كلامه يقتضى مرادفة الأمر والنهى لما عدا الاباحة مع أن الترادف الاتحاد فى المفهوم والاتحاد مفقود هنا لأن الطلب فى الايجاب والتحريم أخذ بشرط الجزم وفى الندب والكراهة وخلاف الأولى أخذ بشرط عدمه وفى الأمر والنهى أخذ لا بشرط واحد منهما فغاية ما هناك التساوى فى الماصدق لا الاتحاد فى المفهوم وأجاب سم بأن الشارح لم يدع الترادف وليس فى كلامه ما يدل عليه فان المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات وعليه الاعتراض اه وهذا كلام غير تام فان الشارح فرع على قوله فالمعبر عنه الخ على أن اتحاد الحد يوجب اتحاد المحدود ومعلوم لكل أحد أن المحدود هو المفهوم لا الافراد فالشارح وإن لم يصرح بالترادف فقد لزم من كلامه ودعوى أنه ليس فى كلامه ما يدل عليه مكابرة وقوله فان المعبر عنه الخ مشاغبة فان المعبر عنه باللفظ إما أن يكون معنى جزئياً أو كلياً فالأول يراد منه الذات إذ هو مدلول اللفظ فلفظ زيد مثلا يراد به الذات المشخصة والثانى يتعين إرادة المفهوم منه وإنما يجىء قصد الذات أى الافراد عند انعقاد الحكم عليه كما فى القضايا المحصورة وقد يراد المفهوم نفسه كما فى المعرف والقضية الطبيعية على أن بعض محققى المناطقة حقق أن الحكم فى المحصورات على مفهوم الكلى على تفصيل فى ذلك والمسئلة شهيرة حتى أنا افردناها برسالة فتم إيراد الناصر نعم تمهيده لذلك الاعتراض بقوله أن الماهية قد تؤخذ بشرط شىء الخ لا يخلو عن نظر بيانه يستدعى تطويلا فمن رجع لحواشينا الكبرى على المقالات علم ما فيه وقول بعض من كتب مجيباً عن اعتراض الناصر ان الوجه فى دفع الاعتراض منع قوله لا اتحاد هنا فى المفهوم وذلك لأن المدعى اتحاد الأمر ومجموع الايجاب والندب واتحاد النهى ومجموع التحريم والكراهة وخلاف الأولى ولا شك أن مفهوم الأمر ومفهوم مجموع الايجاب والندب أى المفهوم الذى يجمع ويعم الايجاب والندب شىء واحد وهو اقتضاء الفعل ومفهوم النهى ومفهوم مجموع التحريم والكراهة وخلاف الأولى أى المفهوم الذى يجمع ويعم الثلاثة شىء واحد وهو اقتضاء الترك فيكون لفظ الأمر مرادفا لمجموع لفظى الايجاب والندب ولفظ النهى مرادفا لمجموع ألفاظ ثلاثة اه وفيه أن مجموع لفظى الايجاب والندب لم يوضع له لفظ حتى يتحقق الترادف بينه وبين لفظ الأمر وكذا يقال فى الثانى وما ادعاه من أن هذا المجموع مندرج تحت مفهوم اقتضاء الفعل ومفهوم اقتضاء الترك فسلم لكن كل واحد من الأمر والندب مغاير لصاحبه بقيد لم يوجد فيه وكذا الثلاثة فاندراجها تحت اقتضاء الفعل أو الترك اندراج النوع تحت الجنس والشارح لم يدع اتحاد الأمر بذلك المفهوم الذى هو الجنس بل بكل واحد من أنواعه ومفهوم الأمر مطلق وهذه المفاهيم مقيدة والمطلق لا يرادف المقيد وأيضاً المفهوم الذى يعم ذلك المجموع وهو اقتضاء الفعل أو الترك لم يعبر عنه بلفظ مفرد اسم لأن الترادف إنما يكون فى أسماء الأجناس بل دل عليه بمركب إضافى فاتحاد مفهومه بمفهوم الأمر أو النهى لا ينفع فى دعوى الترادف تأمل (قوله نظراً) مفعول لأجله للمعبر والمعنى أن المعبر عنه فى الموضوعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظراً الى أنه حكم لأن الكلام فى بيان الأحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سيأتى بالأمر والنهى نظراً الى انه كلام والكلام يناسبه الأمر والنهى (قوله والفرض والواجب) اى هذان اللفظان اذ الترادف من صفات الالفاظ وانجر الكلام اليهما

(قول المصنف والفرض والواجب) انجر الكلام إلى ذلك من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذى إذا أضيف إلى ما فيه الحكم سمى واجباً وقدم الفرض اهتماماً به لأنه المجهول والمراد الترادف اصطلاحاً (١٢٣) فلا يرد الفرق بينهما فى الطلاق فيم لو قال الطلاق واجب على والطلاق فرض على حيث طلقت فى الأول دون الثانى فان الطلاق ينظر فيه للمعنى اللغوى متى اشتهر وإن اشتهر العرف بخلافه أو يقال أن المنظور إليه فى الطلاق العرف بناء على عدم اشتهار المعنى اللغوى وهو غير الاصطلاح الذى الكلام فيه فان المراد منه العرف الخاص أعنى الأصولى وبه يندفع إيراد التفرقة بينهما فى الحج فانه لعرف آخر قال فى التلويح وقد يطلق الوجوب عندنا على المعنى الأعم أيضاً أى الأعم من الفرض والواجب قال السعد وكذلك قد يطلق الفرض على ماثبت بدليل ظنى كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ويسمى فرضاً عملياً فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علماً وعملا فيكفر جاحده كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند أبى حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو اه ومنه يعلم أن هذا الاطلاق ليس من أبى حنيفة رضى الله عنه الذى الكلام معه ولو فرض ذلك فهو إطلاق مبنى على التوسع وهو لا ينفى الفرق بينهما فتدبر

مترادفان) أى إسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما (خلافا لابى حنيفة) فى نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة لقوله تعالى فاقرأوا ماتيسر من القرآن او بدليل ظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية إذ حاصله ان ماثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا

من جعل الايجاب من أقسام الحكم الذى إذا اضيف الى مافيه الحكم سمى واجبا ووجوبا على ماتقدم ولو اولا تقتضى ترتيبا فلا يقال كان عليه ان يقدم الواجب (قوله مترادفان) اى اصطلاحا لا لغة ولعل الحكم بالترادف بحسب الاصطلاح تسمح لما ذكرنا سابقا الاحكام اللفظية متفرعة على الوضع اللغوى وهما بحسبه ليسا مترادفين كما سيأتى فى الشارح ومترادف بمعنى مرادف اى مرادف كل منهما للآخر فلا يرد الاعتراض بان شرط التثنية صلاحية المعنى للتجريد وهو هنا لا يصلح له لان الترادف تفاعل لا يكون الا بين اثنين ولك ان تقول ايضا يصح اطلاق مترادف على الواحد بقيد مع فيقال مترادف مع الآخر (قوله لمعنى واحد) اى مفهوم واحد لان الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم لانه انما يكون فى المعانى الكلية وهى مفاهيم كما قررناه لك (قوله وهو) اى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم الخ المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحدا سمى بلفظين لان المعلوم مما سبق ذاته لا بهذا الوصف وقد يستشكل هذا التشبيه بان المعنى المعلوم هنا هو المعلوم من حد الايجاب لا شىء آخر يشبه المعلوم منه والتشبيه لا يكون إلا بين اثنين ويجاب بتغايرهما اعتبارا فالمعنى المذكور مشبه باعتبار ذكره هنا مشبه به باعتبار علمه من حد الايجاب وفيه تكلف فالاحسن ان تجعل الكاف بمعنى على وما مصدرية اى بناء على علمه من حد الايجاب (قوله حيث قال) ظرف لنفيه والحيثية تعليلية فهو لم يصرح بنفى الترادف بينهما بل لزم ذلك من كلامه (قوله هذا الفعل) اى الفعل المطلوب طلبا جازما (قوله ان ثبت بدليل قطعى الخ) هذا الاصطلاح وإن اشتهر عند الحنفية لكن يكثر فى استعمالهم ما يخالفه وهو إطلاق الفرض على ماثبت بظنى والواجب على ماثبت بقطعى كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمونه فرضا عمليا لا علميا يلزم اعتقاده حقيقة وكقولهم الصلاة واجبة الزكاة واجبة قاله الكمال (قوله فيأثم بتركها الخ) تفريع على قولهم بدليل ظنى وليس مفرعا على التسمية اعنى قوله فهو الواجب لانه يقتضى حينئذ ان للتسمية مدخلا فى عدم الفساد فلا يكون الخلاف لفظيا ولا يصح قول الشارح الآتى وما تقدم من أن ترك الفاتحة الخ (قوله كما يسمى الخ) العامل فى الجار والمجرور وما بعد هل ولا يقال عليه أن أدوات الاستفهام لا يعمل مابعدها فيما قبلها لان هل ضعيفة فى الاستفهام لتطفلها فيه فليست كالهمزة العريقة فيه وقد نظم ذلك الدنوشرى فقال

(قول الشارح كالقرآن) عبارة السعد كحكم القرآن ومحكم خبر الواحد فيقدر ذلك هنا ولعل الشارح رحمه الله اكتفى عن ذلك بقوله ثبت بدليل فان غير المحكوم لا يكون الثبوت به وحده بل بضميمة التأويل والمحكم على مافى العضد هو النص والظاهر وقيل مالا يحتمل التأويل وهو الظاهر هنا فتأمل (قول الشارح كقراءة القرآن) أى بقطع النظر عن كونه ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو بعض آية بشرط التركيب من كلمتين على مانقل عن أبى حنيفة رضى الله عنه ولا شك أن دلالة الآية على ذلك قطعية فما قيل أنها ليست بقطعية بناء على احتمال المقروء ليس بشىء فان الشارح المحقق إنما قال كقراءة القرآن من غير تعيين فى فرد من تلك الافراد ٭ فان قلت يمكن أن تكون صيغة الطلب للندب أو طلبا لقرآن مخصوص أعنى الفاتحة فالدلالة ليست قطعية فكيف كانت الآية قطعية ٭ قلت أصل تلك الصيغة الطلب الجازم وكون المطلوب مخصوصا إنما هو من خارج وهم يطلقون القطعى على مالا يكون احتماله ناشئا من ذاته (قول الشارح فيأثم بتركها الخ) تفريع على قوله بدليل ظنى لا على التسمية اعنى قوله فهو الواجب لاقتضائه أن للتسمية مدخلا فى الفساد (قول الشارح كما يسمى فرضا الخ) متعلق بما بعد هل

وهل

فعنده لا اخذا للفرض من فرض الشىء بمعنى حزه اى قطع بعضه وللواجب من وجب الشىء وجبة سقط وماثبت بظنى ساقط من قسم المعلوم وعندنا نعم اخذا من فرض الشىء قدره ووجب الشىء وجوبا ثبت وكل من المقدر والثابت اعم من ان يثبت بقطعى أو ظنى ومأخذنا أكثر استعمالا وما تقدم من ان ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عنده اى دوننا لا يضر فى ان الخلاف لفظى لانه أمر فقهى

وهل فى الاستفهام قبل وجد * معمول مابعد لضعف فاعتمد

(قوله فعنده لا اخذا الخ) عنده متعلق بلا لتضمنها معنى الفعل اى انتفت التسمية عنده واخذا مفعول له للا لتضمنها معنى الفعل المذكور (قوله بمعنى حزه) اى قطع بعضه اى فالفرض بمعنى المفروض اى المقطوع به واعترض الناصر الاخذا لمذكور بامرين احدهما ان توجيههم هذا انما يتم اذا اريد قطعى الدلالة لكن امثلتهم تخالف ذلك فان الآية المتقدمة ليست قطعية الدلالة الثانى ان القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم اى الظن كما تقدم واجاب سم بان الاعتراض الاول لا يتوجه على الشارح لانه حاك له عنهم بل ولا عليهم ايضا لان القطع عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو مالا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك فى اصولهم وعن الثانى انه من اين لزم هذا الكلام ان ماثبت بقطعى يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه ولو سلم فان من جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعى كما هو مبين فى اصولهم (قوله ساقط من قسم المعلوم) لان المعلوم هو المقطوع به ولذا يسمون ماثبت بقطعى بالفرض علما وعملا وماثبت بظنى بالفرض عملا فقط (قوله وعندنا نعم) يقال فيه ماقيل فى قوله فعنده لا اخذا (قوله ووجب الشىء وجوبا ثبت) مما يرجح اخذنا للواجب من وجب بمعنى ثبت اتحاد الواجب ومأخذه فى المصدر فان مصدر كل الوجوب بخلاف اخذهم له من وجب بمعنى سقط فان المصدر عليه مختلف لان مصدر الواجب الوجوب ومصدر مأخذه عندهم الوجب او الوجبة أفاده الكمال (قوله ومأخذنا اكثر استعمالا) اى ان استعمال فرض لغة بمعنى قدر اكثر منه بمعنى حز واستعمال وجب بمعنى ثبت اكثر منه بمعنى سقط فاصطلاحنا اولى فهذا بيان لمرجح مأخذنا الذى عارضه مأخذهم قال شيخ الاسلام فان قلت قد فرق عندكم بينهما فى الطلاق بانه لو قال الطلاق واجب على طلقت زوجته بخلاف الطلاق فرض على وفى الحج بان الواجب ما يجبر تركه بدم والركن بخلافه والفرض يشملهما فهو اعم من الواجب قلت ذلك ليس للفرق بين حقيقتهما بل لجريان العرف بذلك فى الطلاق ولاصطلاح آخر فى الحج على ان اللفظين فى الطلاق ليسا بالمعنى المراد بل بالمعنى اللغوى مع ان اصحابنا نقضوا الاصل الحنفية فى اشياء منها جعلهم مسح ربع الراس والقعدة آخر الصلاة فرضين مع انهما لم يثبتا بدليل قطعى (قوله اعم من ان يثبت بقطعى او ظنى) أى وان كان بين الثابت بالقطعى والثابت بالظنى تفاوت فى الرتبة اذ التفاوت فى الرتبة لا يقتضى التفاوت فى التسمية فاتحادهما تسمية لا يوجب اتحادهما رتبة كما لا يوجب اتحاد دليلهما رتبة قال التفتازانى فى حواشيه على الشرح العضدى والنزاع لفظى عائد إلى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد لتفاوت افراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظنى بل القياس المبنى عليه فى مرتبة الكتاب القطعى حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه وفيه تاييد لما صرح به كثير كالسيوطى فى طبقات النحاة من ان السعد التفتازانى شافعى المذهب وكلامه فى حاشية التلويح يؤيد ذلك ايضا فانه كثيرا ما ينتصر للشافعية واما السيد فحنفى باتفاق (قوله وما تقدم الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ظاهر (قوله من ان ترك الفاتحة) لم يقل ويأثم به مع انه مما تقدم لانه متفق عليه بيننا وبينهم (قوله لانه) اى ما تقدم امر فقهى اى حكم من الاحكام التى علمها هو الفقه وجعل كون صلاة تاركها

ومحل قولهم مابعد الاستفهام لا يعمل فيما قبله مالم يقدم من تاخير على ان ذلك فى غير هل لانها ضعيفة فيه لانها بمعنى قد اصالة او يقال انه متعلق بمحذوف يدل عليه مابعد هل ومحل المنع اذا كان من باب الاشتغال أعنى تفسير مابعدها لما قبلها لا من باب الدلالة وماقيل من ان الاستفهام هنا تقريرى لا حقيقى والمنع فى الثانى دون الاول وهم كما هو ظاهر (قول الشارح من وجب الشىء وجبة سقط) انما ذكر قوله وجبة مع كفاية ماقبله توركا على هذا القول بان مصدر وجب الذى نحن فيه الوجوب لا الوجبة وهو بمعنى الثبوت (قول الشارح اخذا من فرض الشىء قدره الخ) على ان لنا ان نقول لا نسلم امتناع كون الشىء مقدرا علينا بدليل ظنى وكونه ساقطا علينا بدليل قطعى

لا مدخل له فى التسمية التى الكلام فيها (والمندب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) اى القاضى الحسين وغيره فى نفيهم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة او لم يواظب عليه كان فعله مرة او مرتين

صحيحة الذى هو من متعلقات خطاب الوضع من الفقه وإن لم يكن من متعلق الحكم المتعارف أى الحكم التكليفى صحيح لان الفقه باحث عن الخطابين التكليفى والوضعى لانه يبحث عن افعال المكلفين من حيث تحل وتحرم وتصح وتفسد (قوله لا مدخل له فى التسمية) قال الناصر المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه لانه ناشىء عن الدليل الذى دل المجتهد على ذلك الامر الفقهى لا عن التسمية فالمقصود نفى مدخلية التسمية فى عدم الفساد إذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ماعبر به الشارح انه لو كان لعدم الفساد مدخل التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا وأورد عليه أن ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب أى الساقط ولعدم الفساد بالترك وكانت قطعية الدليل سببا لضد ذلك كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه وأجيب بأن الشارح لم يعتبر السبب (قوله والمندوب والمستحب) ومثله الحسن والنفل والمرغب فيه (قوله مترادفة) اى اصطلاحا لا لغة نظير مامر (قوله وهو) اى ذلك المعنى الواحد (قوله كما علم) أى على ماعلم أى من حيث ذاته لا بوصف كونه مسمى بتلك الاسماء (قوله وغيره) كالبغوى فى تهذيبه والخوارزمى فى الكافى والغزالى فى الاحياء (قوله حيث قالوا) ظرف لنفيهم والحيثية تعليلية (قوله هذا الفعل) أى الفعل المطلوب طلبا غير جازم الذى هو كلى وفائدة الاشارة بيان ان التفصيل فى الفعل المذكور لا فى مطلق الفعل وليست الاشارة للفعل الجزئى كما توهمه الاشارة إذ الجزئى الحقيقى لا تتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين لانه متى فعله مرة انقضى فالمعاد ليس هو بعينه بل فعل مماثل له لان الفعل عرض والعرض لا يدوم وقد يقال هذا تدقيق فلسفى والعرف العام لا يلتفت لمثله فان قيل يشكل على التفصيل المذكور فى الشرح مانقل عن بعضهم أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم أنه إذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه فالجواب ان كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول لانهم فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم فى عدم مداومته صلى الله عليه وسلم على غير المؤكد ولان فى الترمذى انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بانه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد نعم ذكر السيوطى عن بعضهم أنه عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا ايضا فانهم حكوا خلافا فى نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافى التفصيل فى نفسه لجواز ان بعض نوافله وجب عليه على وجه المداومة وبعض وجب لا على وجه المداومة بل مرة او مرتين وفى الروضة كاصلها أن من خصائصه صلى الله عليه وسلم إتمام كل تطوع شرع فيه أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى لذكر وجوب الاتمام مع وجوب الاصل (قوله كان فعله مرة أو مرتين) دلت الكاف على عدم الانحصار فى المرة والمرتين ولعل الضابط مالم ينته إلى حد المواظبة ويبقى الكلام فى ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك إلا لعذر وبقى النظر فيما أمر به صلى الله عليه

(قول الشارح لا مدخل له فى التسمية) فلو كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون معنويا (قوله مثلها الحسن الخ) لا حاجة اليه لما سيأتى من أن ذلك متفق عليه فهو كالمندوب لكن المندوب ذكره لتقدمه فى التقسيم فاحتاج لذكره وذكر الثلاثة بعده لوقوع الخلاف فيها (قوله إذ لم يعلم ذلك) أى مجموعه وإن علم المندوب (قوله دخوله تحت المستحب) أى تنزيلا لامره عليه الصلاة والسلام منزلة فعله مرة أو مرتين مثلا ولو علل المحشى بهذا لكان أولى لان ماذكره من التعليل يناسب قول الاكثرين (قوله فهو محل القسم الاخير) جعل ماينشئه الانسان مطلوبا من حيث اندراجه تحت أمر عام والانشاء إنما هو من حيث الخصوص

وسلم

فهو المستحب أولم يفعله وهو ماينشئه الانسان باخياره من الاوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك (وهو) اى الخلاف (لفظى) اى عائدا إلى اللفظ والتسمية إذحاصله ان كلامن الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا إذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الاقسام الثلاثة انه طريقة وعادة فى الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه اى لايجب إتمامه

وسلم صريحا ولم يفعله فيحتمل دخوله فيما لم يفعله أوفى المستحب لأنه محبوب للشارع بطلبه صريحا وأما ماهم بفعله ومنعه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء فانه حين حطب وكان عليه خميصة سوداء اراد ان يحولها فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه اوعزم ومنع منه مانع ايضا كما فى صوم يوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم إن دل الحال على أنه لو تمكن منه واظب عليه الحق بالقسم الأول وإلا فبالقسم الثانى بخلاف مارغب فيه ولم يامر به صريحا ولا فعله فهو من القسم الاخير (قوله فهو المستحب) ولايقال انه سنة لان السنة لغة الطريقة ولايكون طريقة إلا بالتكرار حينئذ (قوله وهو ماينشئه) اى وجعله مطلوبا من حيث اندراجه تحت امر عام والانشاء من حيث الخصوص (قوله لعمومه) يعنى انه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غيرها حتى يرادفها لان الاعم بهذا المعنى لايرادفه الأخص (قوله إذ السنة) اى وهى إنما تكون مع التكرار (قوله والمستحب المحبوب) اى ومافعله مرة او مرتين محبوب للنفس لعدم كثرته إذ لو كثر لربما حصل منه الملل والسامة كذا قيل والاحسن ان يقال إنما ثبتت المحبة بارتكابه وفعله ولو مرة وفيه انه يلزم ان السنة يقال لها مستحب لان المواظبة عليها اكثر حبا للشارع وهو كذلك (قوله والتطوع الزيادة) أى على مافعله الشارع (قوله ويصدق الخ) فى معنى التعليل لقوله نعم (قوله ومحبوب للشارع بطلبه) اى هو مطلوب له بسبب الطلب فليست المحبة هاهنا بمعنى الميل بل بمعنى الطلب النفسى لانها وصف للشارع لا يناسبه معنى الميل لاستحالته فى حقه تعالى (قوله ولايجب المندوب بالشروع فيه) أى لايصير الشروع فيه سبب لوجوب إتمامه فالباء للسببية وفى لمندوب مجاز مرسل من استعمال لفظ الكل فى البعض بدليل قوله بالشروع وقد اشار إلى ذلك الشارح بقوله اى لايجب إتمامه وإنما فسر ضمير يجب بالمندوب دون غيره من السنة ومابعدها لعمومه للكل كما سبق (قوله أى لايجب اتمامه) فالخلاف إنما هو فى غير ماحصل به الشروع إذ هو لا نزاع فى عدم وجوبه وقد يوجه ذلك بانه لاجائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام عليه واما انه بالتلبس به يتعين انه واجب فهو بعيد مع تجويز ترك الاقدام عليه ولزوم تبعيض العبادة ندبا ووجوبا لامانع منه كمسح جميع الرأس عندنا وعلل الناصر مندوبية الجزء الاول بانه سبب فى الوجوب والسبب متقدم على المسبب ونظر فيه بان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان على ماهو الحق عندهم كحركة اليد لحركة الخاتم اهـ أى فلايكون الجزء الاول مندوبا وعليه منع ظاهر فان مبنى هذا النظر ان ذات الجزء الأول سبب فى الوجوب وليس كذلك اذ لو كان سببا أى علة فى الكل كما قال لزم توقف الشىء على نفسه

(قوله اى مطلوب له طلبا نفسيا الخ) اى علم ذلك بسبب الخ فالمحبة الطلب لا الميل لانه محال على الشارع (قول الشارح اى لايجب إتمامه) إنما قال ذلك لما قالت الحنفية فى تعليل وجوب الاتمام من ان المفعول عبادة فيجب صيانته وصيانته تقتضى لزوم الباقى موجب ان لايقولوا بان اول المفعول واجب ويؤخذ من التعليل أن الذى قالوا بوجوب إتمامه إنما هو ماتوقف صحة ماوقع منه على الباقى دون ماليس كذلك كالقراءة والوضوء وقال بعضهم النزاع إنما هو فى سبعة من المندوبات الصلاة والصوم (١٢٧) والطواف والاعتكاف والامامة والحج والعمرة ووقع الاتفاق على وجوب إتمام الاخيرين وقال بوجوب إتمام الباقى أبو حنيفة ومالك وخالف الشافعى (قول الشارح ايضا اى لايجب إتمامه) فالخلاف إنما هو فى غير ما حصل به الشروع إذ هو لانزاع فى عدم وجوبه لانه جائز ان يكون واجب الاقدام عليه لجواز ترك الاقدام ولا جائز انه بالتلبس يتبين انه واجب لانه لايتحقق وقوعه عبادة لله الذى هو العلة إلا بعد الوقوع ولزوم تبعيض العبادة ندبا ووجوبا لامانع منه كمسح جميع الرأس عندنا (قوله بجاز من إطلاق الكل الخ) النفى فرع صحة الاثبات والكلام على حقيقته باطل فى الاثبات إذ لا يتاتى وجوب الكل بسبب الشروع فى البعض لمضى المشروع فيه قبل الوجوب فهو مجاز بلا حقيقة لكن الناصر صحح الكلام فيما سياتى فهو على زعمه وإن كان غير صحيح كما ستعرفه ثم ان المنفى وجوبه هو الاتمام كما بينه الشارح بعد فاطلاق المندوب من إطلاق إسم المتعلق بالفتح على المتعلق وهو الاتمام خلافا لما فهمه الناصر وغيره من ان الواجب هو باقى المندوب فليتامل ولك ان تقول ان معنى بحث الناصر مع كون هذا سببا لعدم المقارنة بناء على زعمه وحاصل جوابه ماقاله سم وأما قول المحشى وقد يجاب ايضا الخ فالصواب إسقاطه لأنه لايصح جوابا عن الشارع لانه مناقض له لاقتضائه أن الواجب الكل لا الاتمام مع انه مساعدة لكلام الناصر بناء على ان مراده وجوب الجزء الاول مع انه باطل فى نفسه كما ستعرفه فتدبر

(قوله ان السبب يتقدم على المسبب بالذات الخ) اى فلا يكون الجزء الاول مندوبا وهو مبنى على النظر ان الجزء الاول سبب فى الوجوب وفيه انه لو كان سببا اى علة فى الكل كما قال لزم توقف الشىء على نفسه فان هذا الجزء من الكل وقد جعل علة الكل فيكون سببا فى نفسه ايضا وغير خاف أن الماهية المركبة لا يكون بعض أجزائها علة فيها للمحذور المذكور فبطل أن السبب متقدم بالذات الخ فالسبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه بل وقوع الجزء الاول عبادة لله كما مر وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لأنه آنى فلا يمتد زمنه حتى يجامع الأتمام ولا يلزم فى السبب مقارنة المسبب كالزنا سبب للحد والزوال سبب للوجوب انما المقارنة معتبرة فى الشرط كالطهر للصلاة والمقارنة بالزمان مع التقدم ذاتا اصطلاحا للحكماء فى العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب اما الاصوليون فهما عندهم عبارة عن معنى واحد لكنهم لا يقولون بذلك فى العلة وبه يعلم ما فى جواب سم وتبعه الحواشى من تسليم وجوب المقارنة ثم الاشتغال بالجواب وما قال بعضهم من ان المندوب انما هو الاقدام وهو لا ينافى الوجوب للكل بالاخذ فيه فمع مخالفته لمذهب ابى حنيفة فى ذلك خارج عن الاصطلاح لان الموصوف بالندبية ذات العبادة (قوله وقد يجاب أيضا بأن الجزء الخ) قد عرفت انه لم يقل به احد مع لزوم ان الشيء سبب فى وجوب نفسه فتدبر (قوله ونوقش بأنه لا يخلو الخ) حاصل ذلك البحث مع تكرر الحد الوسط على تقدير أو الكبرى على تقدير آخر فهو نقض تفصيلى لوروده على مقدمة معينة أما وروده على الكبرى فظاهر وأما منع تكرر الحد الوسط فلأن تكرره شرط فى صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهى شاملة لشروط إنتاجه وحاصل الجواب إثبات المقدمة الممنوعة وهى الكبرى فظهر أنه ليس الممنوع الصغرى كما قاله الناصر ولا الكبرى فقط كما قاله سم ويرد على القياس ايضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس

لأن المندوب يجوز تركه وترك اتمامه

فان من جملة الكل نفس هذا الجزء وقد جعل علة للكل فيكون سببا فى نفسه أيضا وغير خاف أن الماهية المركبة لا يكون بعض اجزائها علة فيها للمحذور المذكور وحينئذ بطل قوله ان السبب متقدم بالذات الخ فان السبب هو نفس الشروع لتوقف الاتمام عليه وهو سابق على الاتمام سبقا زمانيا لا ذاتيا وليس مقارنا للاتمام لانه انى فلا يمتد زمنه حتى يجامع الاتمام ولا يلزم فى السبب مقارنته للسبب فى جميع الصور الا ترى ان الزنا سبب فى وجوب الحد وليس مقارنا له وكذلك الزوال سبب لوجوب الظهر ويستمر هذا الوجوب بعده فلا يخرج من العهدة حتى يؤدى الفرض وإنما المقارنة معتبرة فى الشرط كالطهر للصلاة وما قاله من ان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان جرى على اصطلاح الحكماء فى حكم العلة وهم يفرقون بينها وبين السبب واما الاصوليون فانهم يعبرون عن السبب بالعلة ايضا ومعناهما واحد عندهم كما نص على ذلك الشارح فى شرح قول المصنف والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ لكنهم لا يقولون بالحكم المذكور فى العلة فقد خلط الشيخ رحمه الله اصطلاحا باصطلاح ليتم له النظر المذكور والعجب ممن كتب هاهنا انهم قالوا عند قول المصنف ولا يجب بالشروع فيه كما قلنا وبعد ذلك سلموا السؤال المذكور واجابوا عنه تبعا لسم بان السبب حصول الجزء وثبوته اى كونه حاصلا ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان وهو يرجع لما قلناه من ان السبب هو الشروع ومعلوم ان حصول الجزء وثبوته لازم له ومترتب عليه وقد كان اللائق فى الجواب بيان منشا الغلط كما بينا لئلا يبقى حصول الاشتباه على من لم يعلم الفرق بين الاصطلاحين فافهم ونقل عن تقرير بعض مشايخنا انه لا مانع من وجوب الجزء الاول بالشروع فيه لتوقف الفعل عليه واورد انه لو كان كذلك كان واجبا لا مندوبا واجاب بان الندب من حيث القدوم عليه وهذا لا ينافى وجوبه بالاخذ فيه اه وفيه انه لو كان الجزء الاول واجبا لزم ان كل مندوب واجب من هذه الحيثية فينافى وصفه بالندب ودعوى ان الندب وصف للقدوم خروج عن الاصطلاح فان الموصوف بالندبية ذات العبادة تامل (قوله لان المندوب الخ) إشارة لقياس من الشكل الاول اشار لكبراه بقوله لان المندوب الخ ولصغره بقوله وترك إتمامه ونظم القياس هكذا ترك إتمام المندوب ترك للمندوب وترك المندوب جائز ينتج ترك إتمام المندوب جائز وبحث فيه الناصر بان ترك إتمام المندوب ترك له على وجه خاص وهو ترك ما ياتى وإبطال ما مضى والترك الجائز اريد به الترك ابتداء لم يتحد الوسط لان المحكوم به فى الصغرى ترك الاتمام وإن اريد ما هو اعم فلا نسلم جوازه لان للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لما قبله والجواب باختيار الشق الثانى والدليل على جوازه حديث الصائم المتطوع فظهر ان البحث مع تكرار الحد الوسط على تقدير او الكبرى على تقدير اخر فهو نقض تفصيلى لوروده على مقدمة معينة اما وروده على الكبرى فظاهر واما منع تكرر الحد الوسط فلان تكرره شرط فى صحة إنتاج القياس والمقدمة عندهم ما يتوقف عليه صحة الدليل فهى شاملة لشروط إنتاجه وان الجواب إثبات للمقدمة الممنوعة وهى الكبرى وانه ليس الممنوع الصغرى كما صرح به الناصر ولا الكبرى

(قول الشارح في قوله بوجوب اتمامه) وجوب الاتمام لا يستلزم أن تكون العبادة او بعضها واجبا ولذا قال بعضهم أن العبادة بتمامها عنده مندوبة وباقية على الندب والواجب على المخالف هو الاتمام بمعنى أنه يحرم قطعها وبه يجب قضاؤها وبه يندفع قول بعضهم لم يعهد في الشرع عبادة واجبة البعض دون البعض فانه مبني على الغلط فيما هو الواجب تدبر (قول الشارح بترك اتمام الصلاة والصوم) ينظر حكم باقي المندوبات (قوله ويرجح المجاز الاول الخ) ويرجح الثاني ببقاء افطر والمتطوع على حقيقتهما (قوله من اطلاق البعض على الكل) الاولى العكس ثم في قوله البعض ان الصوم يتبعض وفيه بحث ظاهر (قوله بل اطلاق إسم الفاعل الخ) لان الكلام في الاستعمال اللغوي او العرفي وهو لا يتحمل ماذكروه من التدقيقات فان قولهم إسم للفاعل حقيقة في المتلبس بالفعل معناه ان إسم الفاعل حقيقة في الحال وان لم يتم ما تلبس به في الحدث ولم يفرقوا في ذلك بين فعل وفعل فالممسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه وهو امارة الحقيقة نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعا إلا باتمام الغروب وهذا شيء آخر وعبارة العضد في مبحث إسم الفاعل قال من لا يشترط بقاء المعنى في اطلاق اسم الفاعل حقيقة لو اشترط بقاء المعنى (١٢٩) لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا يتصور حصوله إلا بحصول اجزائه وانها حروف تنقضي اولا فاولا ولا تجتمع في حين فقبل حصولها لم تتحقق وبعده قد انقضت الجواب ان اللغة لم تبن على المشاحة في امثال ذلك وإلا لتعذر اكثر افعال الحال مثل يضرب ويمشي فانها ليست آنية بل زمانية تنقضي أجزاؤه اولا فاولا والتحقيق ان المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تاركا لذلك

الامر واعراضا عنه اه قال السعد قوله لم تبن على المشاحة يعني ليس مبنى اللغة على المطابقة في ان ما تنقضي اجزاؤه شيئا فشيئا هل هو باق او لا بل يعنون ببقاء المعنى عدم انقضائه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر للاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقض وكذا المتحرك مادام متوسطا بين المبدا والمنتهى والمراد بفعل الحال المشتق من المصادر التي يمتنع وجود معانيها في آن كالضرب والمشي والحركة والتكلم ونحو ذلك فانه يلزم ان لا يكون حقيقة اصلا للقطع بانه ليس حقيقة فيما مضى ولا فيما يستقبل بل في الحاضر وتحقيق مثل هذه المعاني في الآن الحاضر محال قال في المنتهى والا تعذر اكثر المشتقات وجميع أفعال الحال إلا ان الشارح قيد افعال الحال ايضا بالاكثر احترازا عن الافعال الآتية كيوجد ويعدم اه وبه تعلم ان كلام المحشي الآتي مجرد قول خال عن التحصيل فهو لا يلتفت اليه (قوله حنث بالشروع) لما عرفت من انه يطلق عليه لغة وعرفا مصل (قوله المتكلم به صاحب الشرع الخ) صاحب الشرع إنما نقل المصدر من المعنى اللغوي إلى امساك جميع النهار لكن اطلاقه المشتق إنما هو على قانون اللغة وقد عرفت ان المدار على عدم انقضاء الحدث تدبر (قوله ويلزم على ما قاله الخ) فيه ان الراكع لم يتلبس بالقيام اصلا (إذ به يتحقق

المبطل لما فعل منه ترك له خلافا لابي حنيفة في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض في الصوم بحديث الصائم المتطوع

فقط كما قاله سم ويرد على القياس أيضا لزوم المصادرة لان الكبرى لازمة للمدعى اذ قولنا المندوب لا يجب بالشروع فيه يلزمه ان تركه جائز وقد جعل كبرى القياس (قوله المبطل) صفة الترك وضمير منه هنا وفيما بعده للمندوب (قوله خلافا لابي حنيفة) اي في قوله بوجوب اتمامه اعترض على هذا القول الكوراني فقال لا يخلو ما شرع فيه من الفعل اما ان يكون باقيا على حقيقة النفل او انقلب بالشروع واجبا والثاني باطل إجماعا إذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجب لا ثواب النفل وهذا لم يقل به احد اه قال سم قوله والثاني باطل اجماعا باطل اما اولا فمن اين له هذا الاجماع وهو قطعا ليس من اهل نقل الاجماع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كابي حنيفة ودعوى تقدم الاجماع عليه فتكون حجة عليه غير مسموعة إلا بنقل صحيح صريح ممن يعتد به وعمن يعتد به وما ذكره في اثبات هذه الدعوى لا التفات اليه لانه ليس من اهل استقراء الشريعة حتى يجزم بانه ليس فيها ما ذكروا اما ثانيا فلان من نذر الفعل الذي يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ما يشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وايضا الخ فالملازمة التي ادعاها ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه وما لا يجب الشروع فيه وهذا إن لم يقل الموجب بلا تمام بانه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله فهذا لم يقل به احد مجرد دعوى (قوله لقوله تعالى) اجيب عن الآية بان الأعمال فيها مخصوصة بالفروض بالحديث الآتي وغيره (قوله حتى يجب) حتى بمعنى فاء التفريع فيجب مرفوع (قوله وعورض في الصوم) المعارضة ان يورد الخصم في مقابلة دليل المستدل دليلا دالا على نقيض مدعاه (قوله بحديث الصائم المتطوع) قال الناصر للخصم ان يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان النية بمجردها لا يلزم بها شيء. لا يقال فيكون الصائم مجازا لانا نقول هو ايضا مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الاول

أمير نفسه ان شاء صام وإن شاء أفطر رواه الترمذى وغيره وقال الحاكم صحيح الاسناد ويقاس على الصوم الصلاة

يعنى حمل الصائم على مريد الصوم يبقاء صام فى قوله ان شاء صام على حقيقته على الاول دون الثانى اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر إلى الغروب اه قال سم ما تمسك به لا يغنى عنه شيئا لانه يلزم على ماذكره من حمل الصائم على مريد الصوم تجوزان أحدهما فى لفظ الصائم حيث استعمل فى معنى مريد الصوم والثانى فى لفظ افطر حيث استعمل على هذا فى معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد فى قوله ان شاء صام فانه عليه بمعنى استمر صائما ولا شبهة فى أن تقليل المجاز أقرب الى الاصل فما قلناه أرجح واما دعواه أن الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوع بل اطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلى حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله احد بل هو حينئذ مجاز قطعا اى باعتبار ما مضى اه وبحث فى كلام سم بان دعواه ان الصائم حقيقة فيما قبل التمام ممنوعة فانه اذا كان حقيقة الصوم شرعا الامساك من طلوع الفجر إلى غروب الشمس لزم أن الصائم قبل تمام الصوم مجاز لعدم استعماله فى الممسك جميع هذه المدة وإن ما استند إليه من نصهم على أن اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالحدث قبل تمامه فانه محمول على حدث يتساوى فى اطلاق اسمه عليه بعضه وكله كالضرب لا على خلافه كالصوم الشرعى وفى قوله يلزم على ما قاله الخ بان ذلك غير لازم كليا من كلامه اصلا ولا فيما نحن فيه وهو الصائم لصدق كلامه بكونه حقيقة مع التمام وأقول هذه تدقيقات لا يتحملها الاستعمال اللغوى ولا العرفى فان قولهم ان اسم الفاعل حقيقة فى المتلبس بالفعل معناه اسم الفاعل حقيقة فى الحال وإن لم يتم ما تلبس به من الحدث ولم يفرقوا فى ذلك بين فعل وفعل وان الممسك عن المفطر مع النية متلبس بحقيقة الصوم قطعا يدل على ذلك تبادر لفظ الصائم فيه أى وقت والتبادر أمارة الحقيقة وفى الحديث الخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ولا شك انه فيمن لم يات عليه الغروب نعم لا يعتد بهذه الحقيقة شرعا الا بتمام الغروب وهذا شىء آخر فتدبر ويلزم على ماقاله الحنفية أيضا تجوز ثالث وهو حمل المتطوع على مريد التطوع قال بعض منهم لا يخفى ان حديث الآحاد وان صح لا يصلح لمعارضة عموم القرآن لكونه قطعيا والحديث ظنى مع أن هذا الحديث فيه كلام متنا وسندا فقد قيل انه موقوف على أم هانىء وتساهل الحاكم معلوم فلا عبرة بقوله انه صحيح ولو سلم فالحديث يمكن تاويله بحيث لا يعارض عموم القرآن فتجب المحافظة على عمومه وذلك اما بحمل الصائم المتطوع على مريد الصوم تطوعا او بحمل الامير على معنى انه قد غلب نفسه وقهرها وملك زمامها حيث صبرها على تحمل المشاق من الجوع والعطش مع انه كان مخيرا وكان ان شاء صام وان شاء أفطر وما كان ملزما من جهة الشرع ومثل هذا التاويل لمراعاة عموم الاية مقبول ولو سلم فلا دلالة فى هذا الحديث على انه ان افطر فلا قضاء عليه وقد قال قوم من الحنفية انه يجوز الافطار مع القضاء اه وقد جاء فى حديث عائشة وحفصة رضى الله عنهما ما يدل على لزوم القضاء اه اقول وما قاله من تساهل الحاكم يؤيده ما رأيته فى تاريخ الحافظ الذهبى فى ترجمة الحاكم نقلا عن ابى سعيد المالينى يقول طالعت كتاب المستدرك على الشيخين الذى صنفه الحاكم من اوله الى آخره فلم أر فيه حديثا على شرطهما قال الذهبى وهذا اسراف وغلو من المالينى والا ففى المستدرك جملة وافرة على شرطهما وجملة كثيرة على شرط احدهما لعل مجموع ذلك نحو نصف الكتاب وفيه نحو الربع مما صح سنده وما بقى فهو مناكير وواهيات لا تصح وفى بعض ذلك موضوعات علمت لك لما اختصرت هذا المستدرك ونبهت على ذلك (قوله امير نفسه) روى بالراء وبالنون اه زكريا (قوله ويقاس على الصوم الصلاة) لعل الجامع كون كل منهما عبادة بدنية موقتة بوقت مخصوص وفى

التلبس بالحقيقة) الذى يتحقق به انه تلبس بالحقيقة بمعنى أن هذا الجزء يتم به التلبس فى جميع النهار وليس هذا هو المراد فى اطلاق اسم الفاعل بل المراد أن يكون حال الاطلاق متلبس بجميع الحدث وليس هذا بمتحقق فى آخر جزء وهو ظاهر فان أراد انه بتمام المدة يمكن أن يطلق اسم الفاعل عليه ملاحظا فى اطلاقه حال التلبس من أوله الى آخره لان استعماله حقيقة لا يلزم أن يكون حال وقوع الفعل بل اللازم ان يلاحظ فى اطلاقه ذلك الحال ولو بعد مضيه كما حققه السعد فى بعض المواضع فلا وجه لاعتبار الاطلاق عند آخر جزء بل بعده كذلك وبهذا عرفت ما فى قول سم سابقا بل هو مجاز حينئذ فليتامل (قوله لا يكون حقيقة الا بعد التمام) فيه انه لا يقال له بعد الغروب صائم الا على مذهب من يقول انه حقيقة فيما مضى وليس الكلام فيه والا امكن ان يقال انه حقيقة بناء على قول من يقول انه حقيقة فيما لم يحصل بعد هذا وبعض الحنفية طعن فى سند الحديث ومتنه قال وان سلم فهو حديث آحاد لا يعارض القطعى وعند الشافعى يعارضه (قول الشارح ويقاس الخ) هذا تنزل عن المعارضة فليس من جملتها إذ المعارض لاحاجة له بالجمع بين الادلة

فلا تتناولهما الاعمال فى الآية جمعا بين الادلة (ووجوب اتمام الحج) المندوب لان نفله اى الحج (كفرضه نية) فانها فى كل منهما قصد الدخول فى الحج اى التلبس به (وكفارة) فانها تجب فى كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أى غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لا يحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده

التخصيص بالقياس خلاف طويل فالامام الرازى يقول بالمنع وامام الحرمين بالتوقف وغير ذلك من تفاصيل كثيرة ومشى المصنف على الجواز مطلقا وكان الاولى ان يقول ويقاس على الصوم غيره ليشمل باقى المندوبات وأما ما اقتضاه صنيعه من أن المخرج من الاعمال انما هو الصلاة والصوم فقط فيفيد أن غيرهما من المندوبات مما تتناوله الاعمال فى الآية حكما لان العام المخصوص حجة فى الباقى وأجيب بان الاقتصار على الصوم والصلاة مع عدم اختصاص الحكم بهما لانهما اللذان تعرض لهما الخصم فى كلامه فلم ير الشارح ان يتصرف عليه بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما على ماهو عادته فى أمثال ذلك مع اعتقاده عن عدم اختصاص هذا الحكم بهما (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال الناصر فيه مناقشة لان العام المخصوص سياتى ان عمومه مراد تناولا لا حكما اه واجاب سم بان المراد بصريح قرينة السياق لا تتناولهما الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله جمعا بين الادلة) وهى الاية والحديث بناء على ان اقل الجمع اثنان وللجمع المذكور جعلنا الاستثناء فى قوله ﷺ للقائل هل على غيرها لا الا ان تطوع منقطعا اه زكريا (قوله ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال مقدر تقديره ان ماذكرتم من ان اتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب وحاصل الجواب ان ذلك لمعنى يخص الحج وهى تسوية الشارح بين فرضه ونفله كذا قرر سم ولا يخفى ان السؤال وارد على كلية كبرى القياس السابق والجواب تسليم لا انتقاضها فيختل نظم القياس حينئذ فالاحسن ان يقال ان قوله ووجوب اتمام الحج استثناء فى المعنى لا جواب نقض أو جواب عن وجه ايجاب الحج والعمرة مع كونه على خلاف تلك القاعدة وبهذا ظهر لك صحة كلام الكورانى فى تقرير ذلك السؤال وان ما رد به عليه سم خلاف الانصاف وعدول عن سلوك طريق المناظرة واورد انه يخرج عن القاعدة غير الحج كالاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع فاوجه الاقتصار على الحج وأجيب بانه بتمام الذبح تحصل الاضحية فلا يتصور فيها وجوب الاتمام بالشروع وعلى فرض تصور ذلك فوجوب الاتمام لدفع تلف المال لا للشروع فى المندوب لكن عدم الاتمام لا يستلزم التلف على الاطلاق لجواز ان يحصل بالشروع جرح خفيف تعيش به الاضحية ولا ينقص القيمة قال الزركشى والذى يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو فى حق من لم يحج فرض عين وفى حق من حج فرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اه ونوقش بانه يصور بحج العبيد والصبيان وبحث بان فرض الكفاية يسقط بهؤلاء وان لم يتوجه الخطاب اليهم فان صلاة الجنازة تسقط بالصبيان ولو مع وجود الرجال الا ان يجاب بان فعلهم لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سد مسد الفرض أبان الكلام فى نفل يصح ان يتصف بوجوب الاتمام وحج الصبى ليس كذلك لانه ليس ممن يخاطب بالوجوب والحمل على انه يجب على الولى ان يامره باتمامه تكلف متوقف على ثبوت ان القائل بوجوب الاتمام يطرده فى حق الولى بالنسبة الى الصبى (قوله لان نفله كفرضه) ضمير نفله يعود للحج المطلق عن كونه نفلا أو فرضا لا للحج النفل لئلا يلزم اتحاد المضاف والمضاف اليه ففى كلامه استخدام حيث اطلق الحج اولا مرادا به النفل وأعاد عليه الضمير مرادا به ماهو أعم منه والاعم يغاير الاخص فقد ذكر الحج بمعنى وأعاد عليه الضمير بمعنى اخر (قوله أى التلبس به) تفسير للدخول أشار به الى انه ليس المراد هنا بالدخول حقيقته وهو العبور فى الجسم اى مجاوزة اول اجزائه بل التلبس المعنوى بالفعل جميعه لان جميعه منوى

(قول الشارح ووجوب اتمام الحج) جواب سؤال وارد على كبرى القياس السابق فانها بكليتها تعم الحج وحاصل الجواب تخصيصها بغير الحج لمعنى يخصه ويمكن انه استثناء فى المعنى منها او جواب عن وجه ايجاب الحج على خلاف تلك القاعدة ويصرح بالثانى قول الزركشى والذى يظهر انه لا حاجة لاستثناء الحج لانه لا يتصور ان يكون نفلا بل هو فى حق من لم يحج فرض عين وفى حق من حج فرض كفاية ونوقش بحج العبيد والصبيان ويجب بان اسقاط الفرض به يقتضى وقوعه واجبا وان لم يتوجه الخطاب اليهم وفيه انه لا يمكن كونه فرضا مع عدم توجه الخطاب فهو نفل سد مسد الفرض والحق عندى انه جواب الاستثناء ولا تخصيص لان الكلام المتقدم فى عدم الوجوب بسبب الشروع وهذا ليس الوجوب فيه بسبب الشروع بل لما قال المصنف من مشابهة نفله لفرضه فتأمل (قوله ففى كلامه استخدام) يمكن انه من اضافة الاعم الى الاخص كشجر اراك (قوله هو العبور فى الجسم) اى مجاوزة اول اجزائه فالمراد به التلبس المعنوى بجميعه لان جميعه منوى مقصود فهو مجاز من وجهين

(قول المصنف مايضاف اليه الحكم الخ) اعتبار اضافة الحكم اليه بالنسبة للتعريف بالمعرف فيه دفع لما اورد على من عرف العلة به من انه غير مانع لدخول العلامة التى ليست بعلة كالاحصان للرجم والاذان للصلاة فانهما دالان على وجود الحكم من غير ان يتعلق بهما وجوده وحاصل الدفع ان المراد بالمعرف مايضاف اليه الحكم والاحصان لم يضف الحكم اليه بل هو شرط فيما أضيف اليه الحكم أى ماجعل علامة عليه وهو الزنا والاذان لم يجعله الشارع

علامة للوجوب بل العلامة هى دخول الوقت (قول الشارح لبيان جهة الاضافة) أى سببها الذى هى من جهته لاخراج الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة وحرمة الخمر فان الاحكام أضيفت اليها وليست اسبابا لان الاضافة ليست من حيث انها معرفة (قول الشارح اى مؤثر فيه بذاته) هو قول المعتزلة وهذا كما جعلوا العلل العقلية كالنار للاحراق مؤثرة بذواتها فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى للاحراق فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها إيجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا فى كل ما تحقق عندهم انه علة وذلك بناء على قاعدة التحسين العقلى فحسن القصاص الذاتى أوجبه عقلا كذا فى التوضيح والتلويح (قوله او باذن الله) اى بجعله وهذا مذهب من يجعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشىء فيخلق الاحتراق عقيب مماسته النار لا انها مؤثرة بذاتها فيحكم بانه كلما وجد ذلك الشىء يوجد عقيبه الوجوب بحسب وجود الاحتراق عقيب مماسته النار وحاصله ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا جعل ولا ترتيب عليه اصلا وإنما الوصف بمجرد امارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق ولقائل أن يقول الوجوب الحادث اثر الايجاب القديم وثابت به فكيف يكون

والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية فى نفل الصلاة والصوم غيرها فى فرضهما والكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوب فى وجوب تمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم (والسبب مايضاف الحكم اليه) كذا فى المستصفى زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله (للتعلق) اى لتعلق الحكم (به من حيث انه) معرف (للحكم اوغيره) اى غير معرف له اى مؤثر فيه بذاته او باذن الله تعالى او باعث عليه الاقوال الآتية فى معنى العلة

مقصود فهو مجاز من وجهين (قوله والعمرة كالحج فيما ذكر) يعنى من وجوب الاتمام لان نفلها كفرضها نية وكفارة وغيرهما (قوله لمشابهتهما لفرضهما) بحث فيه الناصر بان التشريك فى الحكم للمشابهة إنما يصح مع الاشتراك فى علته كما هو منصوص عليه فى حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام فى الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج إنما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للأمور المذكورة والا لتبعته حيث كان فى صلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان قال سم وهو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى اشار به المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نفل الحج فرع تردد بين اصلين احدهما فرضه والآخر نفل غيره فالحق باكثرهما شبها وهو فرض الحج (قوله والسبب) ال فيه للعهد الذكرى لكن لا بقيد كونه متعلق خطاب الوضع لان المراد تعريف مطلق السبب واخواته كما يدل عليه كلام الشارح فى الشرط وغيره ثم ان الكورانى بحث فى ترتيب المتن ورده سم وكلاهما مما لا ينبغى صرف العناية إلى امثالة فانها ابدا مناسبات لو سلك غير ما التمست له أتى بمناسبات غيرها ولا يترتب على ذلك عظيم فائدة (قوله لبيان جهة الاضافة) اى لبيان سببها الذى هى من قبله وهو قوله للتعلق من حيث الخ فقوله من حيث متعلق بالتعلق يعنى ان المراد التعلق من هذه الحيثية ولولا هذه الزيادة لكان الحد غير مطرد لصدقه على الافعال المكلف بها كما يقال وجوب الصلاة مثلا وحرمة الزنا إلى غير ذلك فان الحكم اضيف إلى هذه الافعال لانها معروضة له لا يقال يكفى فى بيان جهة الاضافة وتصحيح الحد ان يقال مايضاف الحكم اليه من حيث انه معرف اوغيره فلا حاجة لقوله للتعلق لاغناء قيد الحيثية عنه لانا نقول فيه من البيان والايضاح ماليس فى حذفه (قوله مؤثر الخ) تفسير للغير والقول بانه مؤثر بذاته للمعتزلة وبانه مؤثر باذن الله للغزالى وبأنه باعث عليه للآمدى فالأقوال أربعة ومافى المتن لجمهور أهل السنة واستشكل قول الغزالى بان الحكم قديم فلا يؤثر فيه السبب الحادث وقد يجاب بان التاثير من حيث التعلق التنجيزى وهو حادث (قوله الاقوال) مبتدا محذوف الخبر اى فيه الاقوال الاربعة الآتية فى معنى العلة فى مبحثها وقوله معزوا أولها الخ حال من الضمير فى الآتية وأولها هو المذكور

اثر الشيء اخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقبها وبهذا يندفع مايقال ان الوقت مثلا موجود قبل الشرع ولم يؤثر لما عرفت من ان ذلك بجعل الله ثم انه إذا كان معنى التاثير انه رتب الوجوب على تلك العلة فلا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد وقال السعد (قول الشارح أو باعث عليه) لقد أطال المصنف الرد وشدد النكير على من فسر بالباعث وأجيب بانه (١٣٣) ليس مراد من عبر به انه لاجلها شرع الحكم ليلزم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مريدا ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة للغير لكونه جوادا لذاته مع استواء حصول المصلحة وعدمه بالنسبة اليه قال السيد إذا ترتب على فعل اثر من حيث ان ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غايته ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل سمى بالقياس اليه غرضا وإلا فغاية فقط وافعاله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهب الاشاعرة والحكماء إلى انها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلة وإلا لاستكمل بالغير وكان ناقصا في فاعليته وسياتي هذا في القياس مبسوطا وعلى هذا فلابد من التجوز في الباعث واخراجه عن حقيقة الباعثية (قول الشارح حيثما اطلقت) اى في كلام أهل الشرع اما عند الفلاسفة فهي المؤثر فقط وفي التقييد بالحيثية اشارة إلى ان هذه الاقوال اختلاف فيما هو مراد من اطلقها من أئمة الشرع لا اصطلاحات متخالفة إذ لا مشاحة في الاصطلاح حتى يكون الحق الاول (قول الشارح لاهل الحق) ان كان المراد في العقيدة مطلقا اقتضى ان عقيدة غيرهم ليست حقا ولا يصح بالنسبة لغير المعتزلة أو في هذه المسئلة لزم التكرار فيما سياتي اعني قوله الذي هو الحق إلا ان يقال مراده بما سياتي في بيان المراد بالحق (قوله لان الاولين الخ) إشارة إلى انه لا فرق بين ان يكون العلة وصفا قائما بالمكلف وغيره كالزنا والاسكار

أى حيثما أطلقت على شيء معزو أولها لاهل الحق وتعرض لها هنا تنبيها على ان المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال وتحرم الخمر للاسكار

في المتن (قوله حيثما أطلقت على شيء) أى في كلام أهل الشرع فلا ينافي انها تطلق عند الفلاسفة على معنى واحد وهو المؤثر في وجود الشيء وفي التقييد بالحيثية اشارة إلى ان هذه الاقوال اختلاف فيما هو مراد من اطلقها من ائمة الشرع لا انها اصطلاحات متخالفة لقائلها (قوله لاهل الحق) ان اريد اهل الحق عقيدة أشكل ما اقتضاه من ان القائلين بخلافه غير أهل الحق عقيدة وهو غير مسلم بالنسبة للقائل بالثالث والرابع وان اريد اهل الحق في هذه المسئلة فلا اشكال إلا انه يلزم التكرار في قوله الآتي الذي هو الحق إلا ان يجاب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق ان يكون في نفسه حقا فلذلك قال فيما سياتي الذي هو الحق (قوله تعرض لها) اى بقوله معرف او غيره وهو استئناف بياني لانه جواب سؤال تقديره ظاهر (قوله تنبيها) وجه التنبيه انه حكى هذه الاقوال في كلا المحلين وفيه حوالة على مجهول لانا لم نعرف هذه الاقوال حتى نصل اليها في الكتاب الرابع (قوله على ان المعبر الخ) لا يخفى ان المعبر عنه بالعلة من المعرف او غيره اخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما قاله الناصر وأجاب سم بما حاصله ان المراد ان الذات المعبر عنها هنا بالسبب هي الذات المعبر عنها هناك بالعلة وان الماخوذ عارضا لذات السبب هو مفهوم العلة لا ذاتها اه ولا يخفى ان السؤال أقوى لمن تدبر (قوله كالزنا الخ) عدد المثال لان العلة اما مناسبة للحكم أو لا فالزوال علة غير مناسبة للحكم وهو وجوب الظهر إذ الزوال ميل الشمس عن وسط السماء ولا مناسبة بينه وبين الحكم المذكور والزنا والاسكار مناسبان لان وجوب الحد من جلد او رجم مناسب للزنا لانه سبب لاختلاط الانساب المناسب له الزجر وحرمة الخمر مناسب للاسكار لكونه مزيلا للعقل المناسب له المنع ومثل للمناسبة بمثالين للاشارة إلى انه لا فرق بين ان يكون فعلا قائما بالمكلف كالزنا او بغيره كالاسكار (قوله لوجوب الجلد) ٭ مثال لا قيد لا يقال بل هو قيد لان علة الرجم ليس مجرد الزنا بل هو مع الاحصان ٭ لانا نقول الاحصان شرط في العلة لا شطر منها وفي التعبير عن الحكم في هذا وما بعده بالوجوب والحرمة دون الايجاب والتحريم اشارة إلى ان الحكم الذي هو الخطاب السابق باعتبار انه وصف له تعالى ايجاب وتحريم وباعتبار تعلقه بالفعل وجوب وحرمة فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وقد تقدم ذلك (قوله واضافة الاحكام اليها) كما يقال مبتدا وخبر والكاف بمعنى مثل وما مصدرية ونبه بذلك على ان المراد بالاضافة في قول المصنف ما يضاف الحكم اليه الاضافة اللغوية وهي الاستناد والربط وان الاستناد والربط هنا ما يفهم من نحو قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء فينحل قولنا السبب ما يضاف الحكم اليه إلى قولنا السبب ما يستند اليه الحكم الاستناد المعبر عنه بلام التعليل او الباء التي بمعناها (قوله للاسكار) عبر فيه باللام وبالباء فيما قبله لان اللام بشهادة الذوق تشعر بثبوت العلة ولزومها لمحلها والباء تشعر بتجددها وحدوثها تقول يحل بيع الثمرة بزهرها ولا تقول لزهرها وتقول اعتقت سالما لسواده ولا تقول بسواده

(قول الشارح نظر إلى اشتراط المناسبة) أى الملاءمة بان يصح اضافة الحكم إلى الوصف ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام احد الزوجين إلى التأخر عن الاسلام لانه لا يناسب لا إلى الاسلام لانه عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها كذا فى كتب اصول الحنفية وعندهم لا يصلح ان يجعل الوصف علة إلا ان وجدت فهى شرط لجواز العمل بالعلة و التأثير فى بعض كتب أصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد هذا هو المراد بالمناسبة هنا فتدبر (قول الشارح بناء على انها بمعنى المعرف) أي العلامة وهي (١٣٤) ليست ذاتية بل بجعل جاعل وللجاعل ان يجعل شيئا علامة على شىء من غير مناسبة بخلاف ما اذا كانت مؤثرا و باعثا فلابد من المناسبة كذا قيل وهو مناف لما تقدم من تفسير المؤثر والباعث إلا أن يكون من غير العبارتين اعتبار المناسبة كما يدل عليه اعتبار التأثير والبعث أو يراد التأثير فى فى عقل العقلاء والبعث لهم على الامتثال لوجود تلك المناسبة فليتأمل جداه بقى شىء آخر وهو أنه قد يشكل الفرق بين السبب والشرط بناء على عدم اشتراط المناسبة فى السبب ولا اشكال بل السبب ما علق وجود الحكم عليه فى كلام الشارع الوارد بكونه سببا بحرف مفيد للسببية كالباء واللام كما يؤخذ من كلام الشارح بخلاف الشرط أما بناء على اشتراط المناسبة فالامر ظاهر إذ الشرط ما أخل عدمه بحكمة السبب كوجود الدين مع النصاب فليتأمل ثم انه لا يلزم من عدم اشتراط المناسبة قصر اشتراط عدمها فلا ينافى ماهنا ما سيأتى فى القياس من ان من شروط علة الاصل ان تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم هى المناسبة بل معنى ذلك أن القياس لا يكون إلا فيما يعقل فيه ذلك المعنى فلا يدخل ما كان تعبدا محضا وهو مالم يشتمل على تلك المناسبة (قول الشارح مبين لخاصته) أى مفصل لها من التفصيل بمعنى الذكر فان التعريف يكون بذكر الذاتيات كحيوان ناطق وبذكر الخاصة كحيوان ضاحك وهذا أولى فى دفع ما للناصر (قوله وأجاب سم الخ) حاصل جوابه أن المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للشىء بيان له فيؤول إلى انه مبين له بخاصته وبيان المحشى لذلك يحتاج لمعونة فليتأمل (قول الشارح مبين لمفهومه) أى لذاتياته بدليل مقابلته بقوله لخاصته وإلا فالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم يبين بالحد و بالرسم

ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتى علة نظر إلى اشتراط المناسبة فى العلة وسيأتى أنها لا يشترط فيها ذلك بناء على انها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرفه به فى شرح المختصر كالآمدى من الوصف الظاهر المنضبط

ولا خفاء فى لزوم الاسكار لمسمى الخمر قاله الناصر (قوله ومن قال) أى كالآمدى ومراده بذلك دفع اعتراض يورد على قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا الخ (قوله نظر إلى اشتراط المناسبة) أى وهى منتفية فى السبب الوقتى لانها كما سيأتى ملاءمة الوصف لافعال العقلاء والاوقات لا مدخل لافعال العقلاء فيهـا نفيا ولا اثباتا (قوله وسيأتى انها لا يشترط فيهـا ذلك) لكن ذكر ابن الحاجب وغيره ان من شروط علة الاصل ان يشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكمة والحكمة هى المناسبة بدليل التمثيل لها بالمشقة فى السفر المعلل به القصر اه ناصر أقول المسئلة خلافية فقد قال فى المنهاج وايجاب الشرع حكما لا يستدعى فائدة قال البدخشى شارحه لأن أفعال الله وأحكامه غير معللة بالاغراض وماقيل ان الفعل لا لغرض عبث وهو على الحكيم محال فمدفوع بانه ان اريد بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشىء على نفسه وان أريد غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليـه اه وقد يقال ان أحكام الله تعالى تابعة لرعاية مصالح العباد تفضلا واحسانا لا ايجابا كما هو عند المعتزلة فهذه المصالح ثمرات مترتبة عليها وغايات لها لا علل باعثة (قوله بناء على انها بمعنى المعرف) اى العلامة وهى ليست ذاتية بل بجعل جاعل وللجاعل ان يجعل الشىء علامة على شىء آخر بخلافه على انها مؤثر او باعث فلا بد من المناسبة (قوله وما عرف) مبتدأ خبره قوله مبين اشاربه إلى ان التعريف المذكور فى المتن للسبب رسم لا حد لانه بالخاصة لان اضافة الحكم للسبب امر خارج عن ماهيته وكذلك كونه معرفا الخ حال من احواله العارضة له كما يفيده التعبير بحيث ثم فى بعض النسخ بخاصته بالباء وامرها ظاهر وفى الاكثر باللام واورد عليها الناصر ان المبين عند القوم هو الماهية والمبين به قد يكون ذاتيا لها وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى ان يقول مبين للماهية بخاصتها اه ويجاب بان اللام بمعنى الباء او ان المراد بالخاصة الماهية العرضية وبيان الماهية العرضية للسبب بيان له (قوله الظاهر) خرج الخفى كاللذة فى نقض الوضوء حيث تركناه وجعلناه اللمس وكذلك العدة تجب بالطلاق دون العلوق لانه خفى وقوله المنضبط خرج نحو المشقة فى السفر فانها غير منضبطة لاختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والامكنة فانيط الحكم الذى هو

قول الشارح للاحتراز عن المانع) اى بقسميه اما مانع الحكم فلانه معرف نقيض الحكم واما مانع السبب فلانه معرف لانتفاء السببية لاخلاله بحكمة السبب وسياتى (قول الشارح ولم يقيد الوصف بالوجودى) الفرق بين المانع والسبب حيث اعتبر فى الاول ان يكون وجوديا دون الثانى ان المانع مانع لوجود حكم السبب بان يتحقق كل معتبر فى الحكم من السبب والشرط والا لما احتاج انتفاء الحكم المانع واذا كان المانع عدم شئ لزم ان يكون ذلك الشئ سببا فى الوجود او بعض سبب او شرطا فيه وقد فرض ان المانع انما يتحقق بعد تحقق السبب والشرط وانما قلنا لزم ان يكون ذلك الشئ سببا الخ لان المانع هو المعرف للنقيض ونقيض الشئ رفعه واذا كان عدم الشئ يترتب عليه رفع الشئ بان يقال انتفى كذا لعدم كذا كان وجوده يترتب عليه وجوده بخلاف السبب فانه اذا كان عدميا لا يترتب عليه ذلك لان المعلل به ليس انتفاء الحكم المرتب على السبب بل المعلل به حكم مبتدا ولو كان ذلك الحكم عدميا كما يعلل عدم نفاذ التصرف بعدم العقل فعدم نفاذ التصرف ليس ماخوذا من حيث انه انتفاء لحكم السبب حتى يكون عدم العقل مانعا فلا يصح بل ماخوذ من حيث انه حكم مبتدا هو انه لا ينفذ التصرف علل بانتفاء علته فليتامل فانه يحتاج للطف القريحة فان طلبت الفرق بناء على اعتبار الحكمة فى السبب فالامر ظاهر فان المانع للحكم هو ما استلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن سببا لعدمه والعلة ليست كذلك بل هى ما يترتب عليها حكمة تقتضى الحكم لا نقيضه وبهذا ظهر ان قول العضد حقيقة الشرط ان عدمه مستلزم لعدم الحكم كما أن المانع وجوده مستلزم لعدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع وذلك لحكمة فى عدمه تنافى حكمة الحكم او السبب الى آخر ما بينه ليس مراده به انه المانع الاصطلاحى المعتبر بعد تحقق ما يتوقف عليه الحكم بل المراد به ما بتحققه ينتفى الحكم هذا امانع الحكم وكذلك مانع السبب لا يصلح ان يكون عدم شئ لانه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب فالفرض تحقق السبب والذى جعل عدمه مانعا لا يمكن ان يكون حينئذ الا شرطا للسبب بان يخل عدمه بحكمة السبب وعدم حكمة السبب عدم له والفرض تحققه وان هناك حكمة تخل بحكمة وبهذا علم الفرق ايضا بين مانع السبب وعدم شرط السبب والحاصل ان لنا سببا ومانعا للحكم ومانعا للسبب وشرطا للحكم وشرطا للسبب وعدم شرط للحكم وعدم شرط للسبب فمانع الحكم ما اخل بالحكم مع بقاء حكمة السبب ومانع السبب ما اخل بحكمة السبب[1] ولا يقال مانع الا بعد تحقق الحكم او السبب فلزم ان يكون وجوديا لما عرفت وشرط الحكم ما يقتضى عدمه نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب وشرط السبب ما اخل عدمه بحكمة السبب ولقد اطلنا المقال لتكون ذا بصيرة فان قلت قد يجعلون انتفاء المانع شرطا فى ثبوت الحكم وهو مناف لكون تحقق المانع بعد تحقق الشروط قلت انتفاء المانع ليس شرطا لوجود الحكم بل لتاثير السبب فيه اما بمجرد الترتب عليه او لما فيه من

المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الأخير للاحتراز عن المانع ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع لأن العلة

قصر الصلاة بمسافة القصر (قوله المعرف للحكم) المراد بالحكم النسبة التامة فدخل فى التعريف السبب المعرف لحكم غير شرعى كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق جعل علة لثبوت حياته كاليد فلا يرد ما قاله الناصر معترضا على تعريفى المصنف والآمدى بانه سياتى ان العلة قد تكون حكما شرعيا ومعلولها ثبوت امر حقيقى وهذه لم يشملها التعريف لانها لم تعرف حكما شرعيا فقوله ومعلولها ثبوت امر الخ ليس المعنى ثبوته فى نفسه بل ثبوته لموضوعه اذ لا معنى لجعل المعلول ذات الحياة (قوله مبين لمفهومه) اى لذاتياته بدليل مقابلته بقوله مبين لخاصته والا فالمفهوم قد يكون عرضيا لان المفهوم قد يبين بالحد وقد يبين بالرسم (قوله والقيد الاخير) اى قوله معرف للحكم للاحتراز عن المانع بقسميه اما مانع الحكم فلانه معرف نقيض الحكم واما مانع السبب فلانه معرف لانتفاء السببية لاختلاف حكمة السبب (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى) اى كما فى المانع وقد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب قاله سم أقول لعل الفرق ان المانع فى حد ذاته قوى لانه رافع للحكم فاعتبر فى مفهومه الوجود ليظهر تاثيره بعد انعقاد السبب المستلزم للحكم واما السبب فهو معرف وعلامة وكثيرا ما تكون العلامة عدمية كعدم الشمس لوجود الليل مثلا ومما يناسب ان يذكر ههنا ما قاله العلامة الشيخ يحيى الشاوى فى حاشيته على شرح العارف السنوسى لصغراه قال حصلت لى منذ ازمنة هنا وقفة فى ان الحكم لا يوجد الا بمجموع سببه او شرطه وعند وجودهما ووجود الحكم معهما ربطوه بالسبب كالزوال مثلا وجعلوه مقتضيا له الا المانع أو تخلف شرط فذات السبب حاكمة ومقتضية لوجود المسبب والشرط لا يقتضى كالحول مثلا فتخلف الزكاة عند الحول ليس مع اقتضاء الحول لها وعارضه الدين مثلا بل هو لا اقتضاء له اصلا هذا محصل ما لجميعهم ومحل الوقفة فيه انا ندعى ان الحول اقتضى الزكاة وعند التخلف ندعى انه لدين او لنفى نصاب فالشرط قد اقتضى لولا ما ذكر كما قلنا فى الزوال انه اقتضى وجوب الظهر لولا الحيض والجنون مثلا فندعى اتفاقهما فى الحقيقة ولا يضر اختلافهما تسمية او ندعى ان الجميع سبب مثلا او شرط فلا نقول الزوال سبب والحول شرط بل هما سبب او هما شرط وكون

(١) قوله اخل بحكمة السبب لعل صوابه ما استلزم حكمة تخل بحكمة السبب كما يعلم مما مر وما سياتى فتنبه اه كاتبه

قد تكون عدمية كما سيأتى (والشرط يأتى) فى مبحث المخصص أخره إلى هناك لأن اللغوى من أقسامه مخصص كما فى أكرم ربيعة إن جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية

ذلك من اصطلاحات الشرع لا معنى له لأن الشرع أوجب الصلاة بالزوال كيفما سميته وأوجب الزكاة بالحول ه وإليك النظر فيه فقد طال بحثى فيه مع فضلاء المشرق والمغرب فما اجد من يصل إلى الاشكال إلا بعد جهد جهيد فيحصل من الجواب اليأس الشديد والمناسبة الفارقة بينهما عند بعضهم بين السبب والشرط غير معتد بها عند الجمهور ألا ترى أن الزوال سبب لوجوب الظهر مع عدم المناسبة بينهما أصلا ولاجل خفاء الفرق وعدم اطراده وجدنا أكابر الأئمة كامام الحرمين والغزالى والقرافى يختلفون فى امر يسميه بعضهم سبباً وبعضهم شرطاً ولو وضح الدليل لم يكن للاختلاف من سبيل اه رحم الله الشيخ استهول الاشكال وحط من قدر معاصريه بما لا يناسب من المقال ومن تأمل كلام الاصوليين فى هذا المبحث حق التأمل ظهر له ما فى ذلك الاشكال من الاختلال رحمنا الله وإياهم أجمعين (قوله قد تكون عدمية) أى عدما مضافا فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لأنه فى نفسه مجهول فكيف يعرف به غيره (قوله الى هناك) لفظة هنا من الظروف التى لا تتصرف وتجر بمن والى وحينئذ فلا إشكال فى جرها محلا بالى هنا وأما قوله إلا هناك فان جعلت مرفوعة المحل بدلا من اسم لا مع لا فان محلهما رفع بالابتداء لزم أنها تصرفت ولا يصح أن تجعل منصوبة المحل بدلا من محل اسم لا وحده لانها معرفة ولا إنما تعمل فى النكرات فينبغى ان تجعل استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها فى محل من المحال الا هناك أى فى ذلك المحل فهى باقية على ظرفيتها ويرد عليه أن المستثنى منه فى الحقيقة المجرور فقط والمختار فى الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدلية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحذور أيضا إلا أن يقال أن مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى فى وإن كان الناصب لها أداة الاستثناء مثلا وفيه توقف وأما قوله المناسب هنا فلفظة هنا فيه ظرف لمحذوف اى المناسب ذكره هنا اى فى هذا المحل ثم حذف المضاف فانفصل الضمير واستتر فى المناسب فلم تخرج عن الظرفية ولا يصح أن تجعل مفعولا به على أن معنى المناسب هنا المناسب هذا الموضع وقد يستغنى عن جعلها ظرفا للمحذوف بجعلها ظرفا للمناسب بمعنى اللائق (قوله لأن اللغوى من أقسامه) قال الناصر فى كون اللغوى من الشرعى منع ظاهر لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم ان اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط مطلق الشرط لان المصنف إنما يتكلم على ما وقع فى قوله وإن ورد سببا الخ وأجاب سم بأن المراد بالشرط فى قول المصنف مطلق الشرط وقوله لان المصنف إنما يتكلم على ما وقع فى قوله وإن ورد سببا الخ ممنوع إذ لا دليل عليه ووقوع الشرط فى قوله وإن ورد سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه اعم فانه يتضمن ما تكلم عليه مع زيادة الفائدة وقوله من اقسامه صفة اللغوى وخبر ان قوله مخصص (قوله اى الجائين) نبه به على أن الشرط إنما كان مخصصا لكونه فى معنى الصفة بدليل الاخراج به كما يأتى وإن كان مفهوم الشرط اقوى (قوله ومسائله الآتية) بالنصب عطفا على اسم ان وبالرفع مبتدأ والخبر على الاحتمالين قوله لا محل الخ قيل أن ضمير مسائله يعود الى الشرط لا بقيد كونه لغويا لان اللغوى لا يكون إلا متصلا ونظر فيه بأن اللغوى ينقسم الى المتصل وغيره إلا أن المعتبر منه

التأمل (قول الشارح لأن العلة قد تكون عدمية) اى عدما مضافا فيقال لا يصح تصرف المجنون لعدم عقله بخلاف العدم المطلق فلا يصح التعريف به لانه مجهول فى نفسه فكيف يعرف به غيره ولعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل هذا وفى كون العلة عدمية مع وجود الحكم نزاع كبير قال الحاجب والعضد والمختار منعه وبيناه فى مبحث القياس بما لا مزيد عليه فلعل مراد الشارح ما إذا كان الحكم عدميا او اعم منه على الخلاف (قوله لا محل لذكرها) لعل محل بمعنى الحلول فيستقيم ثم يرد عليه كما قيل ان الاستثناء من المجرور فقط فى الحقيقة والمختار فى الاستثناء المفرغ الاتباع فيكون محلها جراً على البدلية فيعود المحذور فان جرينا على غير المختار من النصب على الاستثناء ورد عليه أن الظرف تصرف لانه ليس نصبا على الظرفية فيعود المحذور ايضا إلا ان يقال مرادهم بالنصب على الظرفية كون الكلمة منصوبة وهى على معنى فى وان كان الناصب لها ارادة الاستثناء مثلا وفيه توقف وأسهل من ذلك انه مبنى على القول بتصرفه (قوله ظرف لمحذوف) لا حاجة اليه بل يجعل ظرفاً للمناسب بمعنى اللائق (قوله لكونه فى معنى الصفة بدليل الاخراج به كما سيأتى

هو

(قول الشارح ثم الشرعى الخ) الشرط الشرعى كما قال بعض المحققين نوعان احدهما شرط السبب وهو مايخل عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذى هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة يخل به وثانيهما شرط الحكم وهو مايقتضى عدمه نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضى نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر (قوله أى لجوازها) الاولى لصحتها فان الجواز قد ينتفى معها وبه يعلم أن الاحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله فلا يرد ان منه مانع السبب) هو مايستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة ان قلنا انه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء فمانع السبب معرف لانتفاء المسبب ووجه تعريف مانع الحكم نقيضه ان حقيقة مانع الحكم هو مااستلزم حكمة تقتضى نقيض الحكم كالابوة فى القصاص كما تقدم فقول الزركشى لابد ان يزيد فى التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب ليس على ماينبغى لخروجه بالقيد الاخير فانه لايعرف نقيض الحكم ابتداء بل معرف لانتفاء السببية ابتداء وإن استلزم هذا الانتفاء نقيض الحكم لأنه متى انتفى السبب انتفى المسبب وعلم من ذلك أنه يلزم من كونه مانع السبب كونه مانع الحكم ذكره بعض المحققين (قول الشارح الوجودى) خرج به عدم الشرط وقد علمت الحال فيه فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله لكن أريد به هنا حكم معين) من ان هذا مع قول العضد مانع الحكم مااستلزم حكمة تقتضى

من الاتصال وغيره لامحل لذكرها إلا هناك ثم الشرعى المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم (والمانع) المراد عند الاطلاق، وهو مانع الحكم (الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم) أى حكم السبب (كالأبوة فى) باب (القصاص) وهى

هو المتصل (قوله من الاتصال) أى لايفصل إلا بسكتة تنفس أوعى إلى آخر مايأتى (قوله ثم الشرعى الخ) الشرعى مبتدأ والمناسب صفته وكالطهارة خبر والكاف بمعنى مثل أو المناسب خبره وكالطهارة تمثيل فهو خبر مبتدأ محذوف أى وذلك كالطهارة ووجه كونه المناسب هنا أن المقصود بالذات بيان أقسام متعلق الخطاب الوضعى السابق فى قوله وإن ورد سببا والذى من متعلقة ليس إلا الشرعى والشرط الشرعى كما قال بعض المحققين نوعان أحدهما شرط السبب وهو مايخل عدمه بحكمة السبب كالقدرة على تسليم المبيع فانها شرط لصحة البيع وهو سبب ثبوت الملك الذى هو حكمه وحكمة سببه حل الانتفاع وعدم القدرة يخل به وثانيهما شرط الحكم وهو مايقتضى عدم نقيض حكم السبب ولم يخل بحكمة السبب كالطهارة للصلاة فان عدمه يقتضى نقيض حكم السبب وهو عدم الثواب وحكم السبب حصول الثواب وحكمة السبب التوجه إلى الله ولم يخل به عدم الطهر اه زكريا (قوله كالطهارة للصلاة) أى لجوازها لأنه هو الذى ينتفى بانتفاء السبب والأولى تقدير لفظ الصحة أى لصحة الصلاة إذ الطهارة لاتتوقف عليها ذات الصلاة أى وجود حقيقتها هذا إن قلنا أن الحقائق الشرعية تطلق على الفاسد كالصحيح وأما ان قلنا أنها لاتطلق إلا على الصحيح فلا يحتاج لتقدير المضاف ثم فى تقدير لفظ الصحة اشارة الى أن الأحكام الوضعية يتعلق بعضها ببعض (قوله المراد عند الاطلاق) فلا يرد أن منه مانع السبب والتعريف لايشمله فيكون فاسداً ومانع السبب هو مايستلزم حكمة تخل بحكمة السبب كالدين فى الزكاة ان قلنا أنه مانع من وجوبها فان حكمة السبب وهو ملك النصاب استغناء المالك به وليس مع الدين استغناء وفى قول الشارح المراد عند الاطلاق الخ وقوله اما مانع السبب والعلة الخ دلالة على خروجه من التعريف وقول الزركشى لابد أن يزيد فى التعريف مع بقاء حكمة السبب ليخرج به مانع السبب أجاب عنه شيخ الاسلام بأنه صرح بالقيد الأخير لأنه لايعرف نقيض الحكم بل انتفاء السببية وان استلزم نقيض الحكم ثم قال بعد كلام وبما تقرر علم أن مانع السبب مستلزم لمانع الحكم (قوله الوجودى) خرج به عدم الشرط فاطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح (قوله المعرف نقيض الحكم) نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المرادة من نفى وجوبه لاشعار الأبوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب مطلقا أى ولا ينافى ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف فى المانع دون السبب لأنه فى السبب أعم فيصدق بالوجودى فيختل التحديد

نقيض الحكم كالابوة فى القصاص فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضى ان لا يصير الابن سببا لعدمه فانظر كيف جعل المقتضى عدم
الصيرورة الذى هو رفع لحكم السبب فالمانع إنما يرفع الحكم لانه يثبت حكما فالحق ماقاله سم من ان النقيض هو الرفع واما الحكم
الآخر فانما يثبت من دليل آخر فالابوة نفت الوجوب لاغير واما ثبوت الحرمة فبالدليل المثبت لها (قوله إلا ان يلتزم)

كون القاتل أبا القتيل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهى أن الأب كان سببا فى وجود ابنه فلا يكون الابن سببا فى عدمه واطلاق الوجودى على الابوة التى هى أمر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا إلى انها ليست عدم شيء وان قال المتكلمون الاضافيات امور اعتبارية لا وجودية كما سيأتى تصحيحه فى اواخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا مقيدا باحدهما فسيأتى فى مبحث العلة (والصحة)

بذلك إلا أن يلتزم ان المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه ناصر قال سم قوله لوصف المانع الخ صفة ثالثة لقوله حكم وما اجاب به صحيح ويمكن ان يجاب ايضا بمنع قوله اريد به هنا حكم معين بل لم يرد به إلا مجرد الرفع والنفى وأما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما أجاب به نقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث اثبتت حرمته سبب وعلى ماقلناه هى نفت الوجوب واما ثبوت الحرمة فبالدليل الذى أثبتها إذا لم يكن هناك قتل (قوله وهى كون القاتل الخ) هو تعريف للابوة فى باب القصاص لا للابوة مطلقا (قوله فلا يكون الابن سببا فى عدمه) اورد عليه الناصر مالم تزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بان السبب فى عدمه هو القتل الذى هو فعله لا الابن فلا ينهض ذلك حكمة اه وجوابه ان المراد ههنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد فى القتل إذ لولاه لم يتصور قتله اياه فله مدخل فى القتل لتوقفه عليه أفاده سم ولا يخفاك سقوطه لجريانه فى المفعول به إذ لولا وجوده لم يتحقق الفعل المتعدى فيلزم ان يكون سببا مبدأ فيه ولا يقول به احد فالاحسن ان يقال فلا يكون الابن اى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام قيد ملاحظة فيه تأمل (قوله أمر اضافى) لانها نسبة يتوقف تعقلها على نسبة اخرى وذلك معنى الاضافة ولم يقل نسبى لان الاضافه التى هى المقولة اخص من النسبة وهى أمر يتوقف تعقله على تعقل غيره نسبة كان أو غيرها بخلاف الاضافة فانها النسبة المتكررة (قوله نظرا إلى انها ليست عدم شيء) اى ولا داخلا العدم فى مفهومها زاده الناصر بعد ان نقل كلام المتكلمين فى معنى الوجودى وانه يطلق على معان وفيه خلط اصطلاح باصطلاح فذكر أمثال هذه المباحث هنا تشويش على الطالب (قوله وان قال المتكلمون) اى فلا منافاة بين ماذكره هنا وبين تصحيحه فى آخر الكتاب ان الامور الاعتبارية ليست وجودية لأن ما هناك جرى على اصطلاح المتكلمين وما هنا على اصطلاح الفقهاء (قوله امور اعتبارية) للاعتبارى معنيان مايكون له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود فى الخارج كالامكان ومايكون تحققه باعتبارها ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق اه سم وهو كلام مشهور ذكره غير واحد والحق ان الاعتباريات لا تحقق لها فى نفس الامر وان نحو الامكان تحققه إنما هو بتحقق معروضه وهو الماهية بخلاف الاعتبارات المحضة كانياب اغوال فليس لها فى الخارج امر تستند اليه ولذلك قيل ان الاول موجود بوجود انتزاعى والثانى بوجود اختراعى وقد بسطت القول فى هذه المسئلة فى حاشية المقولات الصغرى (قوله والصحة الخ) ظاهره ان المراد الصحة المتقدمة فمقتضاه ان الشرع ورد بكون الشيء صحيحا وفاسدا واعترضه الناصر بان الماخوذ من كلام ابن الحاجب والعضد ان الصحة من الاحكام العقلية بعرض

العبادة

هو التزام غير لازم أو قعه فيه جملة النقيض على الحكم الآخر (قوله بان المراد هنا السبب البعيد الخ) يلزم هذا ان المفعول به سببا بعيد فى وجود الفعل المتعدى إذ لولا لم يتحقق فالاحسن أن يقال فلا يكون الابن أى من حيث قتله فقيد الحيثية المستفاد من المقام ملاحظة فيه تأمل (قوله فاطلاق الوجودى الخ) هذا تخليط وعبارة الناصر قيل العدمى المعدوم وقيل مايكون عدما مطلقا أو مضافا مركبا مع وجودى كعدم البصر أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل مايدخل فى مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الوجود مطلقا أو مضافا أو ما لايدخل فى مفهومه العدم فقول الشارح نظرا إلى أنها ليست عدم شيء أى ولا داخلا ذلك فى مفهومها إشارة إلى اطلاق الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث انتهى فالمحشى فهم ان مراد الناصر الثالث من القول الثانى وليس مرادا بل المراد القول الثالث كما هو صريح المنقول نعم قد يقال الوجودى عند الفقهاء لا يلزم ان يكون ماهو عند المتكلمين وهو ما نقله الناصر فيحتمل ان الوجودى عندهم ماليس بعدم شيء وان لم يكن واحدا من معانى الوجودى عند المتكلمين تدبر

(قوله فى قوة وروده) بان جامعهما موافق فيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل والكلام ليس فى انه ورد بذلك اولا بل فى كون ذلك متوقفا معرفته على خطاب الشرع به كما هو فى عبارة (١٣٩) العضد وكما يفيده اول كلامه ولو فسر معنى كون متعلق خطاب الوضع شرعيا بانه يقع فى كلام الشارع وان لم يتوقف عليه كما فى قوله عليه الصلاة والسلام صل فانك لم تصل لما ورد ذلك (قوله عن فاعل المصدر) اى فى المعنى ليوافق قوله والاصل الخ والا فظاهره انه محول عن المضاف ولو قال والاصل موافقة الفعل ذى الوجهين وقوعه لكان اولى وانما كان الوجهان للوقوع لان الفعل قبل الوقوع لا يوصف بموافقة ولا مخالفة (قول الشارح من حيث هى) هى مبتدأ خبره محذوف اى صحة واخذ هذا الاطلاق من قوله وقيل صحة العبادة (قول الشارح لاستجماعه مايعتبر فيه شرعا) دخل الطهارة المظنونة مع عدمها فى الواقع فان الشارع لم يعتبر الطهارة فى نفس الامر بل بحسب الظن فدخل صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه وصح قوله بعد وان لم تسقط القضاء ومثل ذلك صلاة فاقد الطهورين ومريض لغير القبلة لعدم من يوجهه لاستجماعهما مايعتبر فيهما شرعا حينئذ قوله بل بمعنى مطلق الادراك لا وجه له بل هو فاسد لان المعنى حينئذ لو وقع مطلق الادراك مخالفا كان الواقع جهلا لا معرفة ولا فساد فى هذا لعدم فرض ان الواقع معرفة والمقصود انه مناقض للواقع بأن الكلام مبنى على الفرض والتقدير (قوله وانما اقتصر الخ) اى فى مفهوم ذى الوجهين وحاصل كلامه ان مالا يقع الا مخالفا لم يدخل هنا لخروجه عن الموافقة

من حيث هى الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد (موافقة) الفعل (ذى الوجهين) وقوعا (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته اى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة او عقدا كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف مالا يقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى

العبادة مثلا على الاوامر فكون الفعل موافقا للامر او مخالفا لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاة او تاركا لهما فلا يكون حكما شرعيا بل عقليا وتمحل سم باجوبة احسنها ان الخطاب إذا ورد باعتبار الشروط وغيرها مما يتوقف عليه الحكم الشرعى كأنه ورد بان ما استجمع هذه الامور موافق ومالا مخالف وفيه ان هذا ماخوذ بطريق اللزوم فيكون من استنباط العقل فالحق ان الصحة والفساد من الاحكام العقلية لم يرد بها الخطاب وعلى هذا فالاحكام الوضعية ثلاثة [1] واما بقية كلام سم فمما لا ينبغى ان يسطر (قوله من حيث هى الخ) هى مبتدا خبره محذوف اى من حيث هى صحة والجملة فى محل جر باضافة حيث اليها فلم تضف حيث الا الجملة والحيثية للاطلاق والشارح اخذ ذلك من قوله وقيل صحة العبادة الخ (قوله الشاملة لصحة العبادة الخ) اخذه من قوله وقيل فى العبادة الخ فدل ذلك على ان التعريف للقدر المشترك بينهما ثم انه فرق غير واحد بين الطاعة والقربة والعبادة بان الطاعة امتثال الامر والنهى والقربة ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما فى النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى اذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة فى القرب التى لا تحتاج إلى نية كالعتق والوقف فعلى هذه متفرقة لم يتناول كلام الشارح نحو العتق والوقف مع انهما يوصفان بالصحة والحق ان هذه التفرقة تحكم فنحو الصلاة يقال له طاعة وقربة وعبادة باعتبارات وكذا الوقف ونحوه فتامل (قوله وقوعا) يشير إلى ان الاصل موافقة وقوع الفعل ذى الوجهين فحذف الوقوع وأقيم المضاف اليه مقامه فاضيفت الموافقة اليه ثم جىء بالوقوع تمييزا فالمتصف بذى الوجهين حقيقة هو الوقوع لا الفعل (قوله لاستجماعه مايعتبر فيه شرعا) هذا مما يؤيد ان الصحة امر عقلى والمراد بما يعتبر الشروط والاركان وانتفاء الموانع والمراد استجماعه ماذكر ولو بحسب ظن الفاعل فصح قوله بعد ذلك وإن لم تسقط القضاء اى بحسب نفس الامر واندفع اعتراض الناصر بان تفسير الموافقة به يقتضى انتفاءها عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتنتفى صحتها على هذا القول ويأتى انها صحيحة عليه ولو قال امر الشارع كما فصح به ابن الحاجب لتناول الحد صحة العبادة والعقد ايضا بدون تفسير الموافقة بالاستجماع المذكور اه ووجه الدفع ان الطهارة المعتبرة شرعا فى الصلاة اعم من المتيقنة والمظنونة فدعوى الاقتضاء المذكور غير صحيحة ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهى صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا إذ الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها اذ هى انما تعتبر عند القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لعدم من يوجهه اليها (قوله بخلاف مالا يقع) محترز قوله ذى الوجهين (قوله الا موافقا) وكذا مالا يقع إلا مخالفا كالشرك فلا يوصف بالبطلان لانه ليس ذا وجهين واورد عليه

---

(١) قوله فالاحكام الوضعية ثلاثة قلت زاد الشيخ ابو اسحاق الشاطبى فى الموافقات العزائم والرخص وعليه فيكون خمسة حتى مع اخراج الصحة والفساد فافهم اه كاتبه

(قول الشارح اخذا مما ذكر) زاد ذلك لان التعريف المتقدم عام (قوله والجواب ان المراد الخ) حقيقة الجواب ان مدار الصحة على موافقة الامر ومن ظن أنه متطهر مأمور في الواقع باتباع ظنه فالفعل حينئذ مستجمع ما يعتبر فيه شرعا و مدار القضاء على تحقق الشروط في نفس الامر (قوله ومن الاستجماع

بحسب ظن الشخص) إن كان المراد استجماع شروط عدم القضاء فليس الكلام فيه وان كان المراد استجماع ما يعتبر فيه شرعا بالنسبة لذلك الظان فالفعل مستجمع لها بحسب الواقع فتأمل (قول المصنف وقيل في العبادة اسقاط القضاء) حاصل الخلاف على ما في العضد وغيره ان الصحة عند المتكلمين موافقة امر الشارع وان وجب القضاء وقلنا انه بالامر الاول لا بامر جديد لما عرفت من اختلاف مدركي الصحة ووجوب القضاء وعند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء * لا يقال القضاء حينئذ لم يجب * لانا نقول المعنى دفع وجوبه قال العضد ولو فسرنا الصحة في العبادات بترتب الاثر المطلوب عليها ورجعنا الخلاف إلى الخلاف في في ثمرتها لكان حسنا يعني يحسن ان يقال الصحة مطلقا عبارة عن ترتب الاثر المطلوب من الحكم عليه إلا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة أمر الشارع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن هنا اختلفوا في صحة الصلاة بظن الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الاثر المطلوب منها قال التفتازاني وما استحسنه العضد هو وماشي عليه البيضاوي في المنهاج وتابعه عليه شارحه الصفوي لكن مراد المصنف الرد عليه بقوله فيما سيأتي وبصحة العقد

عن

إذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة اخذا مما ذكر موافقة العبادات ذات الوجهين وقوعا الشرع وان لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة (في العبادة اسقاط القضاء) اى اغناؤها عنه

الناصر أن هذا يخالف قولهم إيمان المقلد صحيح أو غير صحيح و الايمان لا يقع إلا موافقا و قد وصف بالصحة وعدمها و قال تعالى وقل جاء الحق وزهق الباطل اى الشرك فقد وصف بالبطلان مع انه لا يقع إلا مخالفا واجيب عن الاول بان المراد بالصحة وعدمها في مسئلة و إيمان المقلد المعنى اللغوى اى الكفاية وعدم الكفاية لا الصحة و الفساد بالمعنى الاصطلاحي وهذا بناء على ان المعرفة هي الايمان و قد يمنع ذلك بان معرفة الله أى إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الايمان فانه تصديق مخصوص بأمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع تلك الامور وتارة لا بخلاف المعرفة فانها ذات وجه واحد فان قيل قد اعتبر في الموافق كون موصوف الصحة فعلا وبه افصح كلام الشارح فالجواب ان المراد بالفعل في امثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقادات كما تقدم غير مرة وعن الثاني بان إطلاق الباطل على الشرك في الآية الشريفة ليس بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو باصطلاح آخر فتأمل (قوله إذ لو وقعت) اى المعرفة بمعنى مطلق الادراك وإلا فحقيقة المعرفة لا يمكن ان تقع مخالفة ففيه استخدام قيل ان للمعرفة ايضا جهتين لانها قد تكون استدلالية وقد تكون تقليدية والاولى مستجمعة للشروط دون الثانية ولانها قد تكون مكتسبة بمقدمات اختيارية كصرف القوة ورفع الموانع وغيرهما وقد لا يكون كذلك كما لو وقع في قلبه ان الله واحد إذا سمع ذلك عن قائل بدون عقد القلب الذي يعبر عنه بالاذعان والثانية غير مقبولة وهو المراد من قولهم المعرفة ليست بايمان والاولى قد تكون مقرونة بالانكار باللسان والاصرار على الفساد والاستكبار ظاهر او قد لا يكون والاولى غير صحيحة ايضا وقد يجاب بان المعرفة في حد ذاتها لا تكون إلا موافقة وهذه أمور عرضية تأمل (قوله فصحة العبادة الخ) أى إذا عرفت تعريف الصحة من حيث هي فصحة العبادة فهذا توطئة لكلام المصنف الآتي (قوله اخذا مما ذكر) أى من قول المصنف والصحة الخ زاد ذلك لان التعريف عام كما تقدم واخذا حال مقدمة على صاحبها وهو الموافقة وليس مفعولا لاجله لفقد شرطه وهو اتحاد الفاعل إذ فاعل الموافقة العبادة وفاعل الاخذ الشخص (قوله موافقة العبادة الخ) اخذ من هذا ان الفاسد يقال له عبادة ولذلك قال الفقهاء الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد واما قولهم المعدوم شرعا كالمعدوم حسا فمعناه انه غير معتد به وخصها بعضهم بالصحيح كما تقدم (قوله وان لم تسقط القضاء) اى كصلاة فاقد الطهورين وصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له بعد الصلاة انه محدث (قوله وقيل في العبادة إسقاط القضاء الخ) عزى هذا القول في المنهاج للفقهاء والاول للمتكلمين فصلاة من ظن انه متطهر ثم بان حدثه صحيحة على راى المتكلمين لموافقتها أمر الشارع لانه مأمور باتباع هذا الظن دون رأى الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء. قال الشارح البدخشي واما الثواب فليس باثر لها عند الفريقين فلا يرد اعتراض العلامة الشيرازى بان الثواب قد لا يترتب على الصلاة الصحيحة فيحتاج إلى الجواب بان المراد جواز ترتيب الاثر لا وجوده اه وفي حاشية الكمال إنما لم يعز الشارح هذا القول إلى الفقهاء كما في المحصول والاحكام وغيرهما لتصريح اصحابنا الفقهاء بخلافه فانهم قالوا في صلاة الجماعة في الكلام على شروط الاقتداء فان كانت صلاته صحيحة فاما ان تكون مغنية

ترتب أثره وبصحة العبادة اجزاؤها (قوله فى الوقت) الصواب اسقاطه هنا وفيما ياتى لان سقوط القضاء

بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانيا فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى (وبصحة العقد) التى هى اخذا مما تقدم موافقته الشرع (ترتب أثره) أى أثر العقد وهو ما شرع العقد له

عن القضاء اولا فجعلوا من الصحيحة ما لا يغنى عن القضاء وأيضا فانهم حكوا وجهين فى وصف صلاة فاقد الطهورين بالصحة اصحهما نعم مع انه يجب القضاء على الجديد (قوله بمعنى ان لا يحتاج) ببناء الفعل للفاعل ضمير مستتر يعود للمكلف المعلوم من المقام وللمجهول فنائب الفاعل الجار والمجرور وكان الانسب ان يقول بان لا يحوج لان الاحتياج وصف للمكلف وعدم الاحوج وصف للعبادة كما ان الاغنياء وصفها وقد يجاب بانه تفسير للاحواج الذى هو وصف للعبادة بلازمه وهو الاحتياج الذى هو وصف للمكلف ومثله شائع كثير وهذا كله على ان يحتاج بالتحتية اما ان قرىء بالفوقية فضميره حينئذ يعود للعبادة ولا يرد ما ذكر غاية ما فيه ان الاسناد مجازى (قوله يسمى صحيحا على الأول دون الثانى) فى ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظى ويوافقه قول القرافى [1] وغيره الخلاف فى المسئلة لفظى لاتفاقهم على انه فى صلاته المذكورة موافق [2] للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حدثه وإلا فلا ورد الزركشى لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قوله وبصحة العقد) فسر الآمدى صحة العقد بترتب اثره وتبعه على ذلك غيره كابن الحاجب والعضد وغيره من شارحى المختصر ونبه المصنف على ان فى ذلك تساهلا وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقته الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو منشأ لترتب الأثر كما قال الشارح فالصحة منشأ الترتب فظهر أن قوله وبصحة العقد كلام مستانف وليس من القبيل واتضح سر مغايرة الاسلوب (قوله موافقته الشرع) لم يقل موافقة العقد ذى الوجهين كما قال فى العبادة لان العقد لا يكون إلا ذا وجهين فقوله ذى الوجهين فى تعريف مطلق الصحة للاحتراز بالنسبة للعبادة ولبيان الواقع بالنسبة للعقد قال الناصر هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق فى الحيض مع أنه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتامل واجاب ابن قاسم بان المراد بموافقة الشرع استجماع أركانه وشروطه والطلاق فى الحيض قد استكمل ما يعتبر فيه شرعا من الامور المعتبرة فيه واما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركنا ولا شرطا وإن كان واجبا فى نفسه وفرق بين ما يعتبر فى الشىء من جهة كونه ركنا او شرطا وما يجب فيه من غير اعتباره فيه فالاعتداد بالطلاق متوقف لى ما يعتبر فيه وحله على الخلو عن الحيض كما ان الصلاة لم يعتبر فى الاعتداد بها اجتناب غصب سترة او مكان وان اعتبر ذلك فى حلها فتصح بسترة مغصوبة ومكان مغصوب وتكون معتدا بها مع الحرمة فالحرمة

---

(١) قوله فانهم حكوا وجهين الخ وحكى اصحابنا المالكية فى ذلك اربعة وأشار لها بعضهم بقوله

ومن لم يجد ماء ولا متيمما * فاربعة الأقوال يحكين مذهبا

يصلى ويقضى عكس ما قال مالك * واصبغ يقضى والقضاء لأشهبا

وزاد التتائى خامسا نظمه بقوله

وللقابسى ذو الربط يومى لارضه * بوجه وايد للتيمم مطلبا

قال الشيخ يوسف الصفتى والمعتمد من هذه الأوجه الخمسة قول مالك انه لا يصلى ولا يقضى بل لا يصلى ولا يقضى بل تسقط عنه الصلاة وقضاؤها اه كاتبه عفى عنه

(٢) فى الشربينى الغزالى بدل القرافى فليحرر اه كاتبه

عدم الاحتياج إلى فعل العبادة ثانيا ولو فى غير الوقت (قول الشارح يسمى صحيحا على الاول دون الثانى) فى ذكر التسمية إشارة إلى ان الخلاف لفظى ويوافقه قول الغزالى وغيره الخلاف فى المسئلة لفظى لاتفاقهم على انه فى صلاته المذكورة موافق للأمر وانه يثاب عليها وانه يجب القضاء ان تبين حدثه وإلا فلا ورد الزركشى لهذا غير متجه كما بينه شيخ الاسلام (قول المصنف وبصحة العقد ترتب اثره) شروع فى الاعتراض على من قال الصحة ترتب الاثر وبنى عليه ان لا خلاف فى الصحة بل فى الأثر المطلوب وحاصله ان ذلك تساهل وان التحقيق هو ان صحة العقد وصف للعقد وهو موافقته الشرع فاذا وجد ذلك الوصف ترتب الاثر فهو منشا الترتب الاثر وبهذا ظهر وجه مغايرة الاسلوب (قول الشارح كحل الانتفاع) لم يجعله الانتفاع لأنه يتخلف عن الصحة ويوجد مع الفساد (قوله فى تبعية احد شيئين) المناسب أن يقول فى شىء تابع لشىء آخر اخذا من قوله وان كان السبب شيئا آخر

كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتب لانفسه كما قيل قال المصنف بمعنى أنه حيثما وجد فهو ناشىء عنها لابمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار

عارضة فيهما تامل (قوله كحل الانتفاع فى البيع) لم يقل كالانتفاع لأنه قد يتخلف عن الصحيح ويوجد فى الفاسد (قوله فالصحة منشأ الترتب) تفريع على كلام المتن بين الغرض منه وأورد الناصر لزوم التناقض فى كلام المصنف من حيث انه جعل ترتب الاثر مسببا عن الصحة كما تفيده باء السببية الداخلة عليها وجعل الاثر مسببا عن العقد لأنه مقتضى اضافة الاثر اليه ولا معنى لكون الشىء أثر الآخر إلا انه مترتب عليه ومسبب عنه وأجاب بان الصحة هى السبب حقيقة ولما كانت صفة للعقد والصفة والموصوف كالشىء الواحد أضيف الاثر اليه مجازا من اضافة ماحقه ان يضاف للحال وهو الصحة للمحل الذى هو العقد وأجاب سم بجواب آخر وهو أنا نمنع ان اضافة الاثر الى العقد تقتضى سببيته له لم لايجوز أن يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد فى الحصول وان كان السبب شيأ آخر فمعنى كون حل الانتفاع أثرا للعقد مجرد انه يتبعه فى الحصول وان كان سبب التبعية فى الحصول الصحة (قوله لانفسه) كما قيل قائله الآمدى وغيره كما تقدم والدليل على انها ليست نفسه ان تقول لو كانت نفسه لم توجد بدونه لكن التالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب أما الملازمة فبديهية وأما دليل بطلان التالى فلان الصحة قد وجدت فى بعض الصور ولم يوجد الاثر كما فى البيع قبل انقضاء الخيار وقد يمنع هذا بان ترتب الاثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار إذ لولاه لترتب الاثر (قوله بمعنى انه حيثما وجد الخ) أورد عليه الخلع والكتابة الفاسدان فانه يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع انهما غير صحيحين وأجيب بأن ترتب أثرهما ليس العقد بل للتعليق وهو صحيح ونظيره القراض والوكالة الفاسدان فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد وأما ماأورده الناصر من ان كلا من الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج فالوجود المسند اليهما ان كان الخارجى كما هو الظاهر لم يصح وان كان الذهنى فان المتكلمين لايثبتونه وان اثبته الحكماء فضعيف جدا لان المراد بالوجود التحقق والأمور الاعتبارية نوصف به ولا يقتضى ذلك تحققها فى نفسها حتى ينافى ما قررناه سابقا بل معناه تحقق ما انتزعت منه واعتبرت فيه ودعواه ان المتكلمين لا يثبتون الوجود الذهنى ممنوع فان المنكر له الكثير منهم والبعض اثبته كما صرح بذلك فى المواقف وغيرها من كتب المتكلمين وحينئذ لا حاجة لما أطال به سم مما لا يخلو بعضه عن القدح يعلم ذلك من وقف على كلامه مع استحضار ماقاله الحكماء والمتكلمون فى هذا المبحث تركنا ذكره هنا مخافة التطويل (قوله وتوقف الترتب الخ) جواب اعتراض يرد على قوله الصحة منشأ الترتب بان المنشأ سبب يستلزم مقارنة الناشىء عنه فانتفاء تلك المقارنة يستلزم انتفاء السببية وحاصل الجواب منع استلزام المقارنة لان المسبب كما يتوقف على سببه يتوقف على انتفاء مانعه كالخيار ووجود

شرطه

(قول الشارح لا نفسه يدل عليه انها لو كانت نفسه لم توجد بدونه والتالى باطل لوجودها فى بعض الصور بدونه كافى البيع قبل انقضاء الخيار قيل وقد يمنع ترتب الأثر مفروض مع انتفاء المانع والمانع هنا وجود الخيار ولولاه لترتب الأثر وليس بشىء إذ الترتب ذاتى للصحة فكيف يتخلف ولو مع ألف مانع إذ تخلفه تخلفها والفرض وجودها اللهم إلا ان يقال معنى هذا المنع ان القائل بان الصحة هى ترتب الاثر لولا المانع فالصحة هى ترتب الاثر وقوعا او فرضا إذ التخلف لعارض لا يمنع بالذات لكن هذا لا يسلمه المصنف كما يدل عليه قول الشارح قال المصنف الخ ويبعد ان يقال ان الخلاف فى التسمية فقد لا يسميه ذلك القائل زمن الخيار صحيحا بذلك المعنى فان قلت الترتيب صفة للاثر والصحة صفة العقد فكيف كان الترتب صفة العقد قلت ترتب اثر العقد صفة له (قول الشارح بمعنى انه حيثما وجد الخ) وترتب أثر الخلع والكتابة الفاسدين إنما هو على التعليق وهو صحيح لا عليهما تدبر

(قول الشارح فهو ناشىء الخ) عبر بالاسمية فى الاولى والفعلية فى الثانية لان المرتب على . جوده ثبوت أنه ناشىء لاحصول إنشائه والمراد الاول دون الثانى كما هو ظاهر للتأمل (قوله أنه متحقق فى نفسه) المراد

المانع منه لايقدح فى كون الصحة منشأ الترتب كما لايقدح فى سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حولان الحول وقدم الخبر على المبتدأ ليتأتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة (العبادة) على القول الراجح فى معناها (أجزاؤها

شرطه كحولان الحول (قوله المانع) صفة للخيار وضمير منه يعود للترتب (قوله كما لايقدح فى سببية ملك النصاب الخ) اعترضه الناصر بانه يفرق بينه وبين صحة العقد بان ملك النصاب مستمر الوجود حالة وجود الشرط وهو حولان الحول التى هى حالة انعدام المانع والصحة متقدم لانعدام موصوفها وهو العقد لانه عبارة عن الايجاب والقبول وهو لفظ ينقضى بمجرد النطق به فكيف يكون السبب المعرف للحكم بجهة وجوده معرفا وهو معدوم وأجاب سم بان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لاخيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار فلم يعرف السبب الصحيح هنا لا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه (قوله ليتأتى له الخ) قد يعلل أيضا بافادة الاختصاص لكن تركه الشارح لان الظاهر أن القصد نفى ما قيل أن الصحة هى الترتب لا نفى أنه قد يحصل بغيرها وهو نظر دقيق اه ناصر (قوله الاختصار فيما يليهما) هو قوله والعبادة اجزاؤها الخ و لاختصار فيه بحذف بصحة منه لانه يلزم أن يقول على تقدير تأخر الخبر وأجزاء العبادة بصحتها لكنه لزم على صنيعه العطف على معمولى عاملين مختلفين لان العبادة عطف على العقد العامل فيه صحة واجزاؤها عطف على ترتب العامل فيه الابتداء والجواب أنه من عطف الجمل لا من عطف المفردات بان يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أى بصحة بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقرينة وهى هنا نظيره فى الجملة الاولى ومعلوم أن التقدير لا ينافى الاختصار لان مرجع الاختصار إلى اللفظ لا التقدير (قوله والعكس) معطوف على أنه مفعول معه أو مفعول به لعامل محذوف أى وفعل العكس (قوله ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال الناصر علة لتغيير الضمير بالظاهر والعكس معا لا لكل منهما ثم ان هذا التقدم للمرجع غير لازم لانه مع التأخر مقدم رتبة وهو كاف فى الجواز اهو أجاب سم بأن ذاك إذا عاد الضمير على المبدأ نفسه وهنا يعود إلى ما أضيف اليه المبتدأ وليس رتبته التقدم بالذات بل بالتبع تأمل (قوله أجزاؤها) قال ابن الحاجب الاجزاء الامتثال وهو كامر الاتيان بالمأمور به على وجهه أى كما أمر به فهو موافقة العبادة الشرع التى هى صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا ناشىء كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل ناصر قال سم تأملناه فعلمنا أن هذا الاعتراض مما لا خفاء فى فساده على أحد لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب ومعلوم أن المصنف والشارح ليسا مقلدين له ولا ناقلين عنه وأن المصنف اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد فانه شرح المختصر فلا بد أن يطلع على ما قاله ابن الحاجب فلو ارتضاه لنقله وهو كثيرا ما يستدرك عليه أشياء فليكن هذا منها بقرينة عدوله عنه اه والحق أن تشنيعه على شيخه تحامل منه فان المقصود هنا للمصنف والشارح نقل الاقوال فى تفسير الصحة والاجزاء وبيان أن الاجزاء هل هو عين الصحة أو غيره على

بتحققه فى نفسه أن منشأ انتزاعه متحقق وهذا معنى قولهم الخارج ظرف للنسبة لا لوجودها أما هو بنفسه فلا تحقق له أصلا « والحاصل أن الوجود معناه التحقق وأن إسناد الوجود اليهما فى الحقيقة إسناد لما انتزعا منه (قوله إذ السبب يعتبر فيه مقارنته لمسببه) قد تقدم أن ذلك لا يعتبر عند الاصوليين إنما يعتبر فى العلة عند الحكماء وهى عندهم غير السبب على أن ذلك فى السبب بمعنى المؤثر وكلام العلامة السبب بمعنى المعرف على أن العلامة يلوح من كلامه على قول الشارح وتوقف الترتب الخ أن المقارنة إنما تلزم إذا تحقق انتفاء المانع وإن أمكن أن يكون ذلك مجاراة الشارح أولا نعم الجواب الاول لا ينفع سم لانه تقدم أنه سلم وجوب المقارنة ويمكن أن يجاب هنا بما أجاب به هناك وهو أن السبب وقوع العقد وذلك الكون أمر وجودى بمعنى أنه ليس عدم شىء فليتأمل (قوله ولا يخفى أن ما نحن فيه الخ) على أن تأخير المرجع وإن جاز خلافه أولى حيث لا مانع لانه الاصل (قول المصنف وبصحة العبادة الخ) علم منه اختصاص الاجزاء بذى الوجهين كالصحة المبنى هو عليها فلذا ترك التنبيه عليه (قول المصنف أى كفايتها) فسر بذلك إشارة إلى أن ذلك هو المراد من قول صاحب المنهاج الاجزاء هو الاداء الكافى فان الاجزاء صفة العبادة

والاداء صفة الفاعل فلابد ان يقال هو الاداء الكافى من حيث الكفاية وإلى انه هو المراد من قول ابن الحاجب ايضا الاجزاء الامتثال فالاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل اسقاط القضاء يدل على هذا قول العضد فى شرحه اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال به فلا شك ان اتيان المأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك اه قال السعد فى حاشيته قوله حصول الامتثال به لاخفاء فى ان الاجزاء صفة الفعل المأمور به بخلاف الامتثال وسقوط القضاء فلا يكون هو اياه فزاد لفظة به ليصح ويصير المعنى كون الفعل مجزئا حصول الامتثال به اه ولا شك لاحد فى ان حصول الامتثال به هو كفايته ماصدقا واختلاف المفهوم لا يضر وآثره المصنف اختصارا وليس المراد بالاجزاء فى كلام ابن الحاجب الاتيان بالمأمور به على (١٤٤) وجهه كما هو ظاهر كلام ابن الحاجب كما عرفت من كلام العضد بل يصرح به قوله اول المسئلة اقول الاتيان بالمامور به على وجهه هل يوجب الاجزاء اه وبهذا ظهر ان ما قاله الناصر من مخالفة المصنف لابن الحاجب وتسليم سم له ذلك ليس بشيء والعجب من بعض الناس سلم اعتراض الناصر مع تأويله عبارة ابن الحاجب بما اول به العضد (قول المصنف وقيل اجزاؤها اسقاط القضاء) لم يغير عبارة ابن الحاجب هنا لان اسقاط القضاء صفة العبادة كما قاله السعد اعلم ان الشارح رحمه الله تابع للمصنف والمصنف لم يرد هنا الا تحقيق ان الاجزاء هو الكفاية دون اسقاط القضاء وان اردت تحقيق المقال فاعلم ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء اولا بل يحقق الاجزاء بمعنى سقوط التعبد وان لم يسقط القضاء قال بالاول ابن الحاجب وغيره وبالثانى القاضى عبد الجبار قال فى المنتهى قوله ان اراد انه لا يمتنع ان يراد امر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع فى تسميته قضاء وان اراد انه لا يدل على سقوطه فساقط قال السعد ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر فقال عبد الجبار انه بفعله قد أدى الواجب وأتى بالمأمور به ومع ذلك يحتمل عدم خروجه من العهدة فانه لا يمتنع عندنا ان يأمر الحكيم ويقول إذا فعلته اثبت عليه وأديت الواجب ويلزمه القضاء مع ذلك اه ولا يخفى ان المأتى به ثانيا لا يكون نفس المأتى به اولا بل مثله والقضاء عبارة عن استدراك ما قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمامور به على وجهه ولم يفت شيء وحصل المطلوب بتمامه فلو كان اتيانه بالفعل ثانيا اتيانا بما هو مصلحة الاداء لكان تحصيل الحاصل قال السعد قد لا يسلم القاضى ان القضاء عبارة

أى كفايتها فى سقوط التعبد) أى الطلب وان لم يسقط القضاء (وقيل) اجزاؤها (اسقاط القضاء) كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشا الاجزاء

مقتضى تلك الاقوال وصنيع المصنف غير ملائم لهذا المطلوب ان كان الاجزاء بمعنى الامتثال ولو عند احد لانه على قوله لم يكن الاجزاء ناشئا عن الصحة على القول الراجح فى الصحة فكيف يستقيم ماذكره الشارح انه على الراجح ناشيء عنه وفى المنهاج ما يوافق كلام المختصر قال والاجزاء هو الاداء الكافى لسقوط التعبد به اى بذلك الاداء ومعنى السقوط خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى عليه تكليف به والاداء الكافى هو الاتيان بالمامور به كما امر الشارع اه وهذا عين ما قاله العلامة الناصر فاعتراضه قوى لا يندفع بمجرد التشنيع انما يندفع بنقل قوى يؤيد مقالة المصنف او ابداء وجه مرضى للمخالفة كما هو المتعارف بين الفضلاء واما رد الاعتراضات الواردة بمجرد الاطراء فى المصنف والشارح فعدول عن سبيل الانصاف نعم لو اشعر كلام المصنف بان ماذكره اختيار له كأن قال وعندى مثلا ثم ما قاله سم لكن بعد بيان سر المخالفة وترجيح ماذهب اليه المصنف لا كما هو اسلوبه من الالتفات للاطراء ودعوى الاطلاع ونحو ذلك بما لو جرى مثله فى مجلس المناظرة لحكم على قائله بالافحام واعتراض بعض من كتب هنا بان الامتثال وصف للفاعل والاجزاء وصف للعبادة فكيف يفسر الاجزاء بالامتثال ساقط فان مثل هذا شائع فى كلامهم كتفسير الدلالة بالفهم فما يجاب به هناك يجاب به هنا (قوله وان لم يسقط القضاء) بالتحتية والفوقية اى الاجزاء او العبادة وذلك كصلاة من ظن الطهارة ثم تبين له الحدث وفيه تأمل فانه اذا نظر فيهما للظن سقط الطلب والقضاء وان نظر للواقع فلا سقوط لواحد منهما فى نفس الامر الا ان يقال ان الطلب لا ينظر فيه لما فى الواقع وانما يكون باعتبار الظن لان المكلف انما يطلب بما فى وسعه مثل سقوط الطلب وامره بالقضاء بعد ذلك لتبين عدم ماظنه بامر آخر غير الامر الاول فالساقط هو الطلب الاول لا مطلقا والانافى وجوب القضاء (قوله اسقاط القضاء) من اضافة المصدر للمفعول ورد هذا القول بان القضاء لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط وبانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون سقط القضاء لكون الفعل مجزئا فلو كان هو هو لما علل به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم واجيب عن الاول بان موجب القضاء النص الجديد هنا لا الفوات عن الوقت وعن الثانى بانه لا يراد بالتعليل العلة الخارجية بل الاستدلال بتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود الضاحك (قوله فالصحة الخ) ال للعهد اى صحة العبادة التى هى وصف لها لا الصحة من حيث هى كما يفيده

عن استدراك ماقدفات من مصلحة الاداء بل عن الاتيان بمثل ماوجب أولا بطريق اللزوم وعلى ماقاله ابن الحاجب يكون الثانى واجبا مستأنفا بأمر جديد يسمى قضاء مجازلانه مثل الاول قال السعد ولا يخفى ان هذا بعيد إذ لم يعهد للفجر فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك فى كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة اه وبهذا ظهر وجه اختيار الشارح مذهب عبد الجبار وان الخلاف لفظى لان المفعول أولا حيث كفى فى سقوط الطلب بناء على أن المكلف لا يطالب إلا بما فى وسعه وهو الظن لا يكون هو مطلوبا بل مثله بأمر آخر لتبين عدم ماظنه والعبرة فى العبادة يعنى عدم الاتيان بالمثل بما فى نفس الامر وظن المكلف ثم ان المراد باسقاط القضاء الاغناء عنه كما تقدم وبالقضاء الفعل ثانيا الاما خرج وقته وبهذا ظهر ماتضمنته هذه الجملة فليتأمل بقى انه قيل انهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فكيف يكون هو هو وفيه انه ليس المراد بالتعليل العلة الخارجة بل الاستدلال يتحقق الاجزاء على تحقق السقوط ولا يلزم منه التغاير بالذات كما يقال الانسان موجود لوجود الضاحك تدبر (قوله اضافى)

أى فيتصف به غير العبادة والعقد لكن عبارة الصفوى على المنهاج الحق ان الموصوف بالاجزاء وعدمه إنما هو العبادات المحتملة للوجهين دون ماعداها من الافعال اه وحينئذ فقول الشارح لا يتجازها الى العقد نص على المتوهم لمشاركته العبادة فى الصحة فالحصر حقيقى تدبر (قول الشارح ومنشأ الخلاف الخ) معنى كون هذا الحديث وما شاكله منشأ الخلاف ان من قال بوجوب كل ماوصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا الواجب ومن قال بالندب ولو فى حديث منها لما قام عنده من دليل الندب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون أبى حنيفة قائلا بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه فى أصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستنجاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء فى حديث أبى داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب بثلاثة احجار فانها تجزى عنه قاله الكمال وهو مبنى على ان قول الشارح كابى حنيفة تمثيل لمن قال الاجزاء يختص بالوجوب وليس كذلك بل هو تمثيل للقول بوجوب الاضحية هذا قول بعض المحققين ووصف الاضاحى بالاجزاء من حيث ان الشارع اعتبر هذه الاوصاف فى الاضحية فصارت واجبة ولو فى الاضحية المندوبة فهذه الاوصاف بمنزلة قراءة الفاتحة فى صلاة الضحى ومن هذا يظهر ان وصف الصلاة الغير المقروء فيها الفاتحة مطلقا سواء كانت واجبة أو مندوبة بالاجزاء انما هو لاختلال أمر واجب لا بد منه فيها بحيث اذا انتفى اختلت الصحة وهو قراءة الفاتحة وهذا لما تقرر ان النفى مصبه القيد لا المقيد فمعنى الحديث ان عدم قراءة الفاتحة فى الصلاة غير مجزىء وقراءه الفاتحة فيها مجزىء فالمستعمل فيه الاجزا هو قراءة الفاتحة لا الصلاة بالنظر للمعنى فاستدلال الشارح بالحديث الاول مبنى على ظاهر عباراتهم

على القول الراجح فيهما ومرادفة له المرجوح فيهما (ويختص الاجزاء بالمطلوب) من واجب ومندوب أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد المشارك لها فى الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزه الى المندوب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا أربع لا تجزىء فى الاضاحى

قوله كصحتها (قوله على القول الراجح فيهما) أى الاجزاء والصحة (قوله بالمطلوب) الباء داخلة على المقصور عليه وهو من قصر الصفة على الموصوف والقصر اضافى كما اشار اليه الشارح واورد ان العقد قد يطلب وجوبا او ندبا فيكون عبادة فلا يتم مقابلة العبادة بالعقد على الاطلاق وأجيب بان المراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ عليه ذلك كالعقد (قوله كالعقد) اى لا يتجاوزه اليه ايضا (قوله لا يتصف به العقد) أى لا يستعمل لفظ الاجزاء فيه اثباتا ولا نفيا وقوله وتتصف به العبادة أى يستعمل فيها اثباتا ونفيا فاندفع ماقاله الناصر ان قوله وتتصف به العبادة اخص من المدعى للمصنف لان مراده اختصاص اطلاق لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان فى الاثبات فتتصف هى بمعناه او فى النفى فلا ويشهد له قول الشارح فاستعمل الاجزاء إذا لاستعمال الاطلاق اثباتا او نفيا ومنشأ اعتراضه حمل الاتصاف فى قول الشارح فتتصف به العبادة على الاتصاف بالاثبات (قوله ومنشأ الخلاف) معنى كون هذا الحديث وماشاكله منشأ الخلاف أن من قال بوجوب كل ماوصف فيها بالاجزاء لما قام عنده من دليل الوجوب قال لا يوصف بالاجزاء إلا الواجب ومن قال بالندب ولو فى حديث منها لما قام عنده من دليل الندب قال يوصف به كل من الواجب والمندوب قال الكمال ومن هنا يظهر لك انه لا يلزم كون ابى حنيفة قائلا بالاول لقوله بوجوب الاضحية كما قد يوهمه كلام الشارح فهذا القول غير معروف عنه فى أصول الحنفية ولو قال به لورد عليه ان الاستنجاء عنده مندوب وقد وصف بالاجزاء فى حديث أبى داود وغيره إذا ذهب أحدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فانها تجزىء عنه أى تجزيه اه وأشار بقوله مثلا الى أن منشأ الخلاف ليس هذا الحديث فقط بل هو وماشاكله من الاحاديث لا يقال الحديث إنما يفيد استعمال الاجزاء فى النفى دون الاثبات لانا نقول

(قول الشارح اتفاقا) متعلق بالاستعمال او الواجب فان اباحنيفة يقول بوجوب الفاتحة لكن تركها لا يبطل كما تقدم فى الشارح (قوله وأجيب بأن الوجودى يطلق الخ) قيل أن الضدين لابد فيهما من الوجود العيانى وحينئذ فالتقابل من شبه تقابل التضاد نعم ماقاله يظهر فى النقيضين كما نقل عن السيد من أن (١٤٦) الممتنع فى النقيضين هو الارتفاع فى الصدق لافى الوجود الخارجى بناء على ذلك وان اشترط فى الملكة أن يكون وجودها عيانيا كان التقابل على القول الثانى أعنى عدم اسقاط القضاء شبه تقابل العدم والملكة أيضا ولا يخفى عليك ما فى قوله والمراد هنا المعنى الثالث وقد تقدم ايضاحه فتدبر (قوله تحرير المحل النزاع) لان قوله الذى حكاه الشارح عنه انما يتمشى على القول الاول فكل منهما عنده على هذا القول مخالفة الفعل ذى الوجهين الشرع لكن ان كان منهيا عنه لاصله فهو البطلان وان كان لوصفه فهو الفساد كما سيذكره الشارح ولا يصح أن يقول على القول الثانى كل منهما عدم إسقاط القضاء لكن ان كان كذا فهو البطلان وان كان كذا فهو الفساد لان الفاسد عنده يسقط القضاء (قوله بمعنى ترتب الاحكام) قال بعد ذلك وهذا مما يؤيد ما تقدم عن العضد فى معنى الصحة (قوله قولك لا تصل الخ) تصويره بذلك يفيد انه لو كانت الصورة هكذا لا تصل بدون طهارة فان صليت الخ كان السؤال واردا وهو كذلك لكن يمنع قوله اعتددت فتكون به لان الاعتداد به ينافى كونه شرطا كما فى بعض شروح المختصر ثم أن تفسير الفساد بما تقدم لعله تفسير باللازم ثم رأيت فى العضد وحاشيته للسعد ان الصحة تستعمل فى موافقة العبادة للشرع فى اسقاط القضاء وفى استتباع الاثر والفساد يستعمل فى مقابلات ذلك (قول الشارح بان كان منهيا عنه الخ) أصل هذا الكلام أنه وقع خلاف بين الشافعى وأبى حنيفة فيما نهى عنه لوصفه فقال الشافعى رضى الله

فاستعمل الأجزاء فى الأضحية وهى مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبى حنيفة ومن استعماله فى الواجب اتفاقا حديث الدارقطنى وغيره لا تجزىء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (ويقابلها) أى الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع وقيل فى العبادة عدم إسقاطها القضاء (وهو) أى البطلان الذى علم أنه مخالفة ذى الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ماذكر الشرع (خلافا لابى حنيفة) فى قوله مخالفة ماذكر الشرع بان كان منهيا عنه إن كانت لكون النهى عنه لاصله

الاستدلال بالمفهوم وهو إثبات (قوله فاستعمل الاجزاء فى الاضحية) فيه تجوز جارى فيه لفظ الحديث والا فالاجزاء والوجوب والندب فى الحقيقة أوصاف لذبح الاضحية لا لها نفسها إذ الذوات لا توصف بالاحكام حقيقة بل الموصوف بها الافعال (قوله ومن استعماله فى الواجب اتفاقا) يصح رجوعه الى الواجب والى الاستعمال (قوله حديث الدارقطنى الخ) أى فانه استعمل فى الصلاة وهى واجبة اتفاقا فان قلت هذا مبنى على أن الصلاة فى الحديث هى الواجبة وليس كذلك فانها لكونها نكرة واقعة فى سياق النفى نعم الواجب والمندوب فاستعمال الاجزاء فيها انما هو على القول الاول لا الثانى قلت لا نسلم البناء المذكور اذ الاستعمال المذكور آت بتقدير العموم أيضا وبكل حال فى الحديث رد على الحنفى القائل بان الصلاة تجزىء بقراءة غير الفاتحة اه زكريا وقال بعض الفضلاء فرق بين كون الشىء واجبا فى الشىء ووجوب الشىء فى نفسه والكلام فى الاول والفاتحة واجبة فى الصلاة مطلقا فرضا كانت أو نفلا وليس النظر للصلاة من حيث هى بل من حيث القراءة فيها تامل (قوله ويقابلها الخ) لكن المقابلة على الاول مقابلة التضاد وعلى الثانى تقابل العدم والملكة (قوله الذى علم الخ) انما خصه بالمعنى الاول دون الثانى مع أنه علم أنه فى العبادة عدم اسقاط القضاء وهو الفساد فيها أيضا لان الاول محل نزاع أبى حنيفة بخلاف الثانى لما يأتى من أنه يعتد بالفاسد (قوله أيضا) أى كما يسمى بطلانا لا يقال قد فرق بينهما فى أبواب منها الحج فانه يبطل بالردة فلا يمضى فيه ويفسد بالجماع فيمضى فيه ومنه الخلع والكتابة فانه يبطل منهما ما كان بعوض غير متمول أو كان الخلل فيه راجعا للعاقد كصغر ويفسد ما كان الخلل فيه راجعا لغير ذلك وحكم البطلان فيهما أنه لا يترتب عليه شىء غير حرمة العقد وحكم الفساد أنه يترتب عليه معها الصداق والعتق ويرجع الزوج والسيد بالبدل لانا نقول ذلك اصطلاح آخر فلا يضر فى الاصطلاح المذكور (قوله ماذكر) أى من ذى الوجهين (قوله بان يكون منهيا الخ) تصوير لمخالفته الشرع وفيه أن مخالفته الشرع غير قاصرة على المنهى عنه بل تشمل مالم يجتمع فيه هذه الشروط وأجيب بان المراد المنهى عنه ولو بنهى عام فان مخالفة خطاب الوضع منهى عنه بالنهى العام (قوله ان كانت الخ) غير مخالف لما قبله بل هو تفصيل له لانه يجعل أو اللام بمعنى مع فاندفع ماقيل أن فيه مخالفة لما قبله لان قوله منهيا عنه يقتضى أن النهى عنه لذاته (قوله لاصله) أى ما يتوقف عليه ذاتيا كالركن أو عرضيا كالشرط فلا يقال أن عدم الشرط من الاوصاف

عنه النهي عن الوصف يضاد وجوب اصله لان تحريم ايقاع الصوم في اليوم تحريم للصوم فالفاسد في صورة النهي عن الوصف هو الاصل لا الوصف قاله العلامة كذا نقله السعد في حاشية العضد فالنهي عن الوصف عند الشافعي يدل على اختلال الاصل لانه يفهم منه فقد الشرط فيكون النهي عنه لعينه أي لذاته و ماهيته وقال ابو حنيفة يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل حتى انه لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحا فلا يدل النهي عن الوصف عنده على اختلال الاصل فلا يكون عدم ذلك الوصف شرطا فلا يكون النهي عنه لعينه اما النهي عن الشيء لعينه فيدل على اختلال الاصل اتفاقا وحينئذ لزم تغاير البطلان و الفساد عند ابي حنيفة وبهذا ظهر فساد ما قاله الناصر من انه لاحاجة إلى النهي لان المخالفة امر عقلي لان الكلام ليس في ذلك إذ هو كلام يقال بعد الاتفاق على ان ما خولف شرط أو لا و الكلام إنما هو فيه فليتامل فان به يعلم ما في كلام سم في الجواب عنه (قول الشارح وهي ما في البطون) دفع به احتمال ان تسميتها اجنة باعتبار ما كان (قول الشارح اولوصفه فهي الفساد) اى نهى عنه مقيدا بالوصف فالمنهى عنه هو الوصف قاله السعد ولا مانع من ان يقال المنهي عنه الفعل لوجود الوصف فانهم يقولون ان الفعل حرام (قول الشارح فهي الفساد) أي تلك المخالفة هي الفساد (قوله و الصحة هناك للموصوف) هو متعين كما سياتي في الشارح هناك من ان اباحنيفة يقول بان النهي لا يفيد الفساد مطلقا سواء كان للذات او للوصف و استفادة الفساد في النهي عن الذات إنما هي عرضية من استعمال النهي في معنى النفي قال الشارح فيما سيأتي تعليلا لعدم افادته الفساد كما سياتي من انه يفيد الصحة اه و الصحيح إنما هو الاصل لا الوصف وسياتي الكلام هناك في ذلك وما قاله سم لا يفيد زيادة على كلام العلامة أصلا بل يوهم خلاف الصواب فتدبر (قول الشارح للاعراض بصومه) هذه عبارة السعد في بعض المواضع وفي بعض آخر لايقاع الصوم في يوم النحر و المآل واحد فانه إنما نهى عن الايقاع للاعراض (قول الشارح ويفيد بالقبض) يعني أن القبض سبب للملك فقبله وبعد البيع لا ملك لكن القبض لا يفيد إلا بعد عقد بيع ففي افادته المترتبة على العقد اعتداد بالعقد الفاسد (قول الشارح الملك الخبيث) اى المرتب على عقد فاسد او الواجب فسخ العقد المترتب هو عليه أو رد تلك الزيادة فيه ان كان في المجلس و الحاصل انه ان كان في المجلس وجب اما الفسخ او رد الزيادة وعاد صحيحا وان كان بعده تقرر الفساد فلا يعود صحيحا بالرد كذا نقله بعضهم (قول الشارح نذر صوم يوم النحر) اى بان قال لله علي ان اصوم يوم النحر او نذر صوم غد فوافق يوم النحر خلافا لمن قصره على الثاني لكنه قيل لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله تعالى علي صوم يوم النحر لم يصح وهو قول ضعيف عندهم (قول الشارح لان المعصية في فعله) اى ايقاع الصوم دون نذره ولو كان المنذور صوم يوم النحر إذ لا اعراض في صيغة النذر (قوله ومقتضاه انتفاء الصحة الخ) هذا لا يفيد شيئا بل لابد من الفرق وحاصله ان المعصية لو كانت في الصيغة لرجعت لذاتها فكان منهيا لذاته فيبطل بخلاف الفعل فانه تضمن امرين نفس الصوم وهو عبادة لله لا ينهى عنها و الاعراض به وهو منهي عنه فالنهي فيه للوصف فلذا لم يبطل (قوله مع ان بعض الحنفية يعتد بالباطل) هذا كلام لا يقول به احد من خلق الله فضلا عن الحنفية إذ الباطل لا حقيقة له حتى يعتد به اه وعبارة التنقيح هكذا فصل و النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر فيقتضي القبح لعينه اتفاقا إلا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا و اما عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح

فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط او الاركان وكما في بيع الملاقيح وهي ما في البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع اى المبيع او لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الاضاحي التي شرعها فيه وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فياثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر ولو صامه خرج عن عهد نذره لانه ادى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد اما الباطل فلا يعتد به وفات المصنف ان يقول و الخلاف لفظي كما قال في الفرض و الواجب إذ حاصله ان مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لاصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا اولوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا فعنده وعندنا نعم

فتكون المخالفة للنهي عنه لوصفه (قوله لانعدام) متعلق بمحذوف أي فهو باطل أو فالنهي عنه وقس عليه نظائره الاتية وقوله اى المبيع تفسير لركن البيع لا للبيع (قوله الملك الخبيث) اى الذي يطلب فسخه شرعا للتخلص من المعصية (قوله لان المعصية الخ) فلا يقال كيف صحة النذر مع انه إنما يلزم به ما ندب فالمعصية إنما هي من حيث الفعل في الوقت المنهي عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله دون نذره) اى الاتيان بصيغته (قوله ليتخلص الخ) فيه لف ونشر مرتب (قوله فقد اعتد بالفاسد) وخالفه في ذلك صاحبه الامام محمد بن الحسن (قوله خرج عن عهدة الخ) و ان كان لا ثواب له نظير من حلف على المعصية فانه يبر في يمينه بالفعل ومع ذلك ياثم (قوله فلا يعتد) ينبغي ان يقرا بالبناء للفاعل ليفيد قصر عدم الاعتداد عليه وإلا فبعض اصحابه كمحمد قال بالاعتداد به (قوله و الخلاف لفظي) و الاعتداد وعدمه

ويشرع باصله إلا بدليل أن النهى لقبح عينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقاً اه قال فى شرحه إن كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى يقتضى القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله إلا إذا دل الدليل على أن النهى للقبح لعينه ثم كل ماهو قبيح لعينه باطل إتفاقاً قال التفتازانى النهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى بالعكس وثمرة ذلك أنه هل يترتب عليه الاحكام أم لا فالحاصل أن الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطاً للثواب والبيع الفاسد سبباً للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه إن دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل اى ويكون النهى مستعملا فى معنى النفى مجازاً لأن المنهى عنه يجب أن يكون متصور الوجوب بحيث لو قدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه وإن دل دليل على ان قبحه لغيره فذلك الغير إن كان مجاوراً[1] فهو مكروه وإن كان وصفاً فهو فاسد عند أبى حنيفة باطل عند الشافعى لارجاعه ذلك النهى عن الذات بان يجعل فقد الوصف شرطاً قال صاحب الطريقة لأن النهى ورد عن الصوم فارجاعه الى غيره عدول عن الحقيقة وإن لم يدل دليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام لان الاصل فى النهى اقتضاء الفساد وعند أبى حنيفة يصح باصله إذ لا قرينة على استعماله فى النفى مجازاً والنهى يقتضى الصحة ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه اه فانت ترى من يعتد بما نهى عنه لا يجعله باطلا بل يصرف النهى عن الذات الى الوصف عملا بان النهى يقتضى الصحة ولم يقتصر الناصر على ما نقله عنه المحشى حتى قال أن العضد نقل عن محمد بن الحسن والتفتازانى نقل عن الحنفية فى المنهى عنه لعينه ان (١٤٨) النهى عنه يدل على الصحة اه ولعمر الله لم يقل بذلك احد إنما كلام العضد والسعد فى المنهى عنه عند الاطلاق كما تقدم والعضد إنما فرض الكلام فيه كما يعرفه من اطلع عليه ولهذا المقام بقية تاتى إن شاء الله تعالى (قول المصنف والاداء الخ) هذا التقسيم يتعلق بالحكمين الوصفى والتكليفى أما الاول فلأن من الأسباب السبب الوقتى المتعلق به الاداء والقضاء وأما الثانى فلأن هذا التقسيم كما فى شرح المنهاج والعضد فى قوة قولنا الفرض الوجوب إما ان يكون متعلقه قضاء او اداء او إعادة فلذا اخره عنهما جميعا وما قيل انه لما ذكر القضاء فى تعريف الصحة بقوله وقيل إسقاط القضاء ناسب ان يعرفه ولما كان مسبوقا بالاداء تعرض له ففيه ان القضاء هناك المراد به مطلق الفعل ثانيا ولو فى الوقت كما تقدم (قول المصنف فعل بعض) أى مادخل وقته وقيل كل أى فعل كل ففيه احتباك ومن حسنه أنه أراد على صنعة الاحتباك أنه حذف من الأول الثانى ومن الثانى الاول وهذا قدر زائد على الاحتباك إذ هو حذف شىء من كل اعم من ان يكون اولا او ثانيا وبهذا اعلم انهما تعريفان ثم اولهما بقوله بعض مع ما حذف منه وكذلك الثانى فما قيل انه إدخال تعريف فى اثناء تعريف ليس بشىء (قول المصنف مادخل وقته) خرج مالا وقت محدد له كالتسبيحات والنوافل المطلقة وربع العشر فى الزكاة فلا توصف بالاداء والقضاء كذا فى شرح المنهاج وهذا عند الشافعى وأبو حنيفة لا يخص ذلك بما له وقت محدد بل الاداء عنده تسليم عين ماثبت بالامر والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر فيعم الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات ثم ان الفعل انما تعلق ببعض شىء موصوف ذلك الشىء بانه دخل وقته فالفعل انما تعلق به بعد دخول الوقت كما هو العنوان فلا يدخل ما لو فعل البعض قبل الوقت وسيأتى الناصر مثل هذا عند قوله ماخرج وقت أدائه فما قيل ان كلام المصنف شامل لما لو فعل البعض قبل الوقت مع انه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب الفرض نفلا وان الشارح دفع هذا بالعناية الاتية ليس بشىء فان قيل البعض الواقع فى الوقت من تلك الصورة صادق عليه الحد قلت ليس كذلك لان المراد بعض مادخل وقت جميعه والجميع فيها اما فاسد فضلا عن ان يكون له وقت او نفل مطلق لا وقت له فليتأمل (قول المصنف قبل خروجه) متعلق بفعل المتعلق بالبعض او الكل وهذا الظرف هو محل الاشتراط فالشرط اما وقوع

(والاداء فعل بعض وقيل كل مادخل وقته قبل خروجه) واجباً كان أو مندوباً وقوله فعل بعض يغنى

أمر فقهى لا يقدح فى ذلك نظير ما تقدم (قوله وقيل كل ما) حكاية الخلاف فى الحد ليست مألوفة وسياقه يقتضى ان الاعادة لا تدخل فى الاداء والقضاء لانه جعلها امورا متقابلة واجيب بانه لا يلزم من تغاير المفاهيم بالتعاريف المتباين بل يجوز صدق أحدهما على الآخر فالاعادة قبل خروج الوقت أداء وإعادة وبعد خروجه قضاء وإعادة (قوله يعنى مع فعل الخ) دفع بهذا ما أورد على المصنف من ان التعريف الأول لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة إذا فعلت كلها فى الوقت بالتصريح بل بفحوى الخطاب وذلك غير لائق بالتعريف وبانه يصدق بما إذا فعل قبل دخول الوقت مع أنه مع العمد فاسد ومع عدمه ينقلب

---

(١) قوله ان كان مجاوراً اى كما فى الصلاة فى الأرض المغصوبة فان الآمر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب والناهى عن المغصب لم يشترط فيه عدم الصلاة فافهم اه كاتبه عفى عنه

الكل قبل الخروج أو البعض فقط قبل الخروج اما وقوع الفعل بتمامه بقطع النظر عن قبلية الخروج وبعديته فهو اصل موضوع للقولين جميعا لاخلاف فيه بينهما كما هو معلوم من أن النفي المتوجه إلى المقيد إنما هو للقيد غالبا فان كل قول في مقابلة الآخر كالنفي له فاندفع ماقيل أنه يشمل على التعريف الأول مالو فعل البعض في الوقت وترك الباقي لم يفعله في الوقت ولا بعده ثم ان قبلية الخروج تتحقق مع مقارنة آخر المفعول لآخر الوقت تدبر (قول الشارح يعني مع فعل البعض الخ) أشار بالعناية إلى عدم فهم تمام هذا التفصيل من المتن وإن علم بعضه وهو ماعدا تخصيص البعدية بالصلاة فان الاطلاق يفيد التعميم للصوم وغيره كالحج ثم إن قوله مع فعل الخ من تمام تصوير الاداء على القول فله صورتان فعل الكل في الوقت وفعل البعض المعين وهو ركعة فيه والباقي بعد. واقتصاره على هاتين الصورتين للواقع لا للاحتراز عن فعل البعض قبل الوقت لما عرفت أنه غير داخل وبهذا ظهر أن حقيقة الاداء على كل من القولين فعل الكل إلا انه على القول الأول يكفي في تسمية فعل الكل أداء فعل البعض قبل خروج الوقت على ما يأتي بخلافه على القول الثاني ويدل لذلك ماسياتي من تعريف

مع فعل البعض الاخر في الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده في الصلاة لكن بشرط أن يكون المفعول فيه منها ركعة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلا تنوين لاضافته إلى مثل ما أضيف اليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل في تعريف القضاء (والمؤدى مافعل) من كل العبادة في وقتها على القولين أو فيه وبعده على الاول

الفرض نفلا وأنه يقتضي أنه إذا فعل بعض العبادة في الوقت والبعض الاخر خارجه يكون أداء ولو في الصوم والحج مع أنه لا يصح وبانه يقتضي أنه اذا فعل بعض مايكون أداء لان البعض مبهم وبانه يصدق بعدم فعل البعض الآخر أصلا ولا يخفى أن دفع الشارح هذا تكلف لادليل عليه وكانه بناه على أن المراد يدفع الايراد مطلقا وفيه كلام (قوله مع فعل الخ) ظاهره أن هذا قيد خارج عن مفهوم الاداء مع أن الاداء فعل الجميع الواقع بعضه في الوقت (قوله أو بعده في الصلاة) أي دون الصوم فانه لا يمكن فعله بعد خروج وقته لانه لا يكون إلا نهارا (قوله لكن بشرط الخ) فيه أن الشرط خارج عن الماهية والبيان لماهية الاداء فكان المناسب حذف شرط والجواب أن الشرط يطلق على ما يتوقف عليه الشيء وإن كان داخلا كما هو معلوم أي من محله في كتب الفقه قال الكمال ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه إذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم أن المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وانه مع وقوع باقيها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئا بل ربما تكلف في تنزيل ما يعلمه من ذلك على ألفاظ التعريف هذا على أن الشارح لم يتعرض لما يدفع الحج وقد يقال إنما اقتصر على الصلاة والصوم لان فعل الحج لا يوصف بانه قضاء إذ لا يمكن أن يفعله المكلف به بعد وقته فتسميته أداء بالمعنى اللغوي من أديت الدين بمعنى قضيته لا بالمعنى الاصطلاحي وتسمية المفعول من بعد فاسده قضاء مجاز (قوله المعطوف) أراد به المصاحبة تسمحا لدخوله في مفاعيل الجملة المعطوفة وإلا فالمعطوف قبل (قوله والمؤدى مافعل)

المؤدى بما فعل من كل العبادة في وقتها أو فيه وبعده وجزم به في الآيات فما قيل انه يرد على التعريف الأول أنه لا يتناول أداء الصوم ولا الحج ولا أداء الصلاة إذا فعلت كلها في الوقت بالتصريح بل بفحوى الخطاب وذلك غير لائق بالتعريف ليس بشيء لأن الايراد إن كان مع ملاحظة أن الاداء إنما هو جميع الفعل الواقع في الوقت أو فيه وبعده لا البعض كان ما في المتن ليس بأداء أصلا حتى يفهم غيره بالأولى وإن كان مع ملاحظة أن الأداء هو فعل البعض وإن كان في نفسه فاسدا فالأمر ظاهر لان فعل كله في الوقت لا ينافي فعل بعضه فيه وهو المعنى الكافي في تسميته أداء وظهر أيضا اندفاع ماقاله الناصر من أن كون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة معتبرة في مفهوم أدائها فلا يصح جعله شرطا لما عرفت من ان الاداء على الاول هو فعل الكل ايضا بعضه في الوقت وبعضه خارجه وحينئذ لا مانع من جعل ذلك شرطا (قوله بل جعله شرطا لفعل البعض الآخر الخ) لو قال شرطا لكون الفعل الذي بعضه في الوقت وبعضه خارجه أداء لكان حسنا تدبر (قول المصنف مافعل) أي الذي فعل والموصول للعهد والمعهود هو ما بينه الشارح بقوله من كل العبادة الخ فاندفع ماقيل أن في التعريف نقصا (قوله وهو المار الخ) أي لتقدم ذكره مضافا إلى ضمير مافعل كله أو فيه وبعده أداء (قوله بسبب ذكر المؤدى) مبني على رجوع الضمير له لانه أقرب كما قيل وفيه نظر قد عرفته (قوله وبان الوقت الخ) الصواب جعله مع ماقبله جوابا واحدا دافعا للتوقفين اللذين هما مبنى الدور في كلام العلامة لانه جعل الدور في كل منهما كما هو صريح عبارته وعبارة سم ولو قدم هذا على ماقبله وحذف منه الباء لامكن ذلك لكن المحشي اكتفى بمطلق دافع وانفكاك أي جهة منهما كاف تدبر (قوله بأن كلا من التعريفين لفظي) أي ليس المراد منه بيان الحقيقة حتى يضره الدور وفيه أن هذه التعاريف حدود اصطلاحية فهي حدود إسمية

(قول الشارح المقدر له) اى لما فعله كله وليس الضمير عائدا للمؤدى لئلا تفوت النكتة السابقة وبه يظهر ان الدور الذى اورده الناصر ليس بواسطة كما قيل تدبر (قوله اورد العلامة ان النذر) صوابه اورد العلامة ان مقتضاه ان النذر كما فى سم (قوله إلا اعتبار الشرع اياه بذلك العمل) اى لاجزائه وكونه فيه اداء دون غيره فلا يدخل مالو عين الامام شهر الاخذ الزكاة فانها فيه وقبله وبعده اداء ومجزئة لاتعلق لشىء منهما بتعيين الامام ومعنى كونها اداء انها ليست قضاء والافلا يوصف بالاداء الحقيقى إلا ما يوصف بالقضاء (قوله بيانية) لاحاجة اليه فان مدلول الضمير المعنى الحاصل بالمصدر (قول المصنف والقضاء فعل كل الخ) اعلم ان القول المقابل لهذا القول فى الاداء وهو فعل بعض مادخل وقت ادائه قبل خروجه مشتمل على صورتين * الاولى فى فعل الكل فى الوقت * الثانية فعل بعض معين وهو ركعة فى الوقت والباقى بعد خروجه ولاشك ان وقت الاداء فى الصورة الاولى جميع الوقت إذ متى وقع كله فيه سواء استغرقه اوفى بعض منه ولو انطبق آخر فعله على آخر الوقت فهو اداء وكذلك الثانية فان الركعة متى وقعت فى الوقت فى أى جزء منه فذلك الفعل وما بعده اداء للكل والمقابل للصورة الاولى من القضاء هو فعل الكل بعد خروج وقت اداء الكل اى الوقت الذى يكون فعل الكل فيه اداء كما قاله الشارح فى بيان الوقت وذلك هو الوقت بتمامه لاماعدا مالايسع ركعة كما قيل والمقابل للصورة الثانية من القضاء هو فعل أقل من ركعة قبل خروج الوقت والباقى بعده وهذا إنما كان قضاء لعدم تحقق الشرع وهو كون مافى الوقت ركعة لالأن مافعل ليس فى وقت الاداء إذ لا شك فى ان زمن الاقل من الركعة من وقت الاداء اى من الوقت الذى يكون الفعل فيه وبعده اداء إذلو ادرك ركعة آخر الوقت منطبقا آخرها على آخره فذلك الفعل أداء ووقتها بتمامه وقت اداء لابعضه دون بعض فاذا لم يدرك فيه بتمام الركعة فليس اداء لفقد الشرط لالعدم وقت الاداء وهذا مما يؤيد جعل الشارح كون المفعول ركعة شرطا وما قيل ان وقت الاداء من اول الوقت إلى ان يبقى مالايسع ركعة وهم منشؤه ان فعل اقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده قضاء وقد عرفت ان ذلك ليس لكون المفعول فيه ذلك الاقل ليس وقت اداء بل لعدم شرط كونه اداء وهو وقوع ركعة تامة ولذا فرق الشارح بين الركعة وما دونها فيما سياتى وبهذا يظهر انه لافرق بين قولنا ماخرج وقته وماخرج وقت ادائه لان وقت الاداء هو جميع الوقت وان جعل الشارح صورة ما اذا فعل اقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده غير داخلة فى المتن بل مضمومة من خارج لعلمها من انتفاء القيد المعلوم من خارج هو الصواب لان زمن ذلك الاقل كما أنه من الوقت فهو من وقت الاداء بالمعنى المتقدم وهو ما يكون الفعل فيه وبعده اداء بالشرط المتقدم وان قول المصنف وقت ادائه لاخلل فيه بالنسبة للتعريف الثانى للقضاء فما قيل انه يلزم على زيادته بالنسبة له فساد

بعض بعض

والوقت لما فعل كله فيه اوفيه وبعده أداء أى للمؤدى (الزمان المقدر له شرعا مطلقا) أى موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيد اومضيقا كزمان صوم رمضان وايام البيض فما لم يقدر له زمان فى الشرع كالنفل والنذر المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالايمان لايسمى فعله اداء ولاقضاء وان كان الزمان ضروريا لفعله (والقضاء فعل كل وقيل بعض

فيه ان هذا يعلم يعرف من تعريف الأداء إلا أن يقال أراد التعريض بابن الحاجب على ماسيأتى (قوله والوقت لما فعل) اللام متعلقة بمحذوف هو صفة للوقت اى الوقت المقدر (قوله من كل العبادة) لما كان ظاهر العبارة يوهم ان مافعل اشارة بعض العبادة على القول الاول ولكلها على الثانى وهو فاسد كما علمت حول الشارح العبارة عن ظاهرها الموهم للفساد (قوله اوفيه وبعده) لاخصوص المفعول فى الوقت كما قد يتوهم (قوله المقدر له) أى للمؤدى لأنه أقرب مذكور وأورد أن فيه دور الاخذ الوقت فى تعريف الاداء الذى هو اصل المؤدى وقد اخذ المؤدى فى تعريف الوقت فيتوقف الوقت عليه بواسطة والجواب بانه تعريف لفظى لايضره الدور غير مرضى لان هذه تعاريف اصطلاحية فهى حدود اسمية فالاحسن الجواب بان المراد بالمؤدى المأخوذ فى تعريف الوقت الشىء فى حد ذاته مع قطع النظر عن الوصف (قوله مطلقا) حال من ضمير المقدر على كلام الشارح اومفعول مطلق عامله محذوف اى تقديرا مطلقا (قوله البيض) اى الليالى البيض لبياضها بالقمر (قوله المطلقين) مقتضاه ان المقيدين اداء وهو ظاهر فى النفل كالفجر ولا يظهر فى النذر لان وقته مقدر بجعل الناذر لابالشرع واجيب بان كونه جعليا لاينافى كونه شرعيا فان الشرع قدره بسبب التزام المكلف (قوله وغيرهما) اى من عبادة لم يقدر لها وقت فى الشرع وليست نفلا ولا نذرا مطلقين (قوله وإن كان فوريا كالايمان) لانه لاوقت له شرعيا إذ لم يعين له وقت وادخلت الكاف الامر بالمعروف والنهى عن المنكر للقادر لايقال قد يكون الايمان غير فورى كما فى الكافر المؤمن وإلا لاجبر عليه لانا نقول لوكان غير فورى لما حرم عليه استمرار الكفر وإنما لم يجبر عليه لعدم التزامه له مع ترتب وقوعه منه ولمصلحة تعود علينا اوعليه لايمانه (قوله لايسمى فعله اداء) لم يذكر البعض مع انه اوفق بكلام المصنف لان البعض انما يكون فيما له وقت يقع بعضه فيه تارة وكله اخرى (قوله والقضاء فعل كل الخ) قدم الراجح ههنا بناء على ماتقدم من ترجيح ان الاداء فعل

فانه لو فعل الكل داخل الوقت لكن وقع البعض بعد خروج وقت الاداء اى وقع فى الاتساع كما انما يصدق عليه فعل بعض ما خرج وقت ادائه مع انه اداء ليس بشىء لما عرفت من مساواة وقت ادائه لوقته الا فى الاختصار الذى ذكره الشارح العلامة وبعبارة اخرى الفاصل بين الاداء والقضاء هو الفعل قبل خروج الوقت او بعد خروج الوقت والوقت المعتبر الفعل قبل خروجه فى الاداء وهو جميعه من اوله الى آخره لان الفرض ان المفعول فيه كل العبادة او بعض هو ركعة فيكون المراد فى القضاء بعد الخروج بعد خروج ذلك الوقت بتمامه لانه الوقت الذى اعتبر فى الاداء . فان قلت يفهم من جعل الشارح الفعل الواقع بعضه المؤدى فى الوقت والباقى خارجه اداء كما ان الوقت لذلك الفعل المركب مما يسع ركعة فى الوقت وما يسع الباقى خارجه وقت اداء (١٥١) فلم يعتبر فى تعريف الاداء . قلت الكلام هنا فى تعريف الاداء لا فى تعريف وقت الاداء ولو اعتبر ذلك فى تعريف الاداء نفسه لاقتضائه انه اذا فعل ذلك البعض قبل خروج ذلك الوقت الذى يسع باقى الصلاة بعد خروج الوقت الاصلى يكون الكل اداء وهو قضاء باتفاق فلذا اعتبر فى تعريف الاداء والقضاء الوقت الاصلى وان كان وقت ما وقع منه ركعة فى الوقت والباقى بعده كله وقت اداء كما ان المفعول اداء وسياتى التصريح بهذا فى الاعادة فليتأمل فانهم تناقلوا هذا الكلام كابرا عن كابر سندهم فيه هفوة صدرت عن قائلها من غير تامل (قول المصنف ما خرج وقت ادائه) لم يقيده بقوله بعد خروجه لعله من قوله ما خرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه إنما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه من الاداء لان مابعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج قاله الناصر (قول المصنف وقت ادائه) أى الوقت الذى فعل كل العبادة فيه أو فيه وبعده أداء فان هذا هو المتقدم (قول الشارح من الزمان المذكور) بيان لوقت أدائه والمراد المذكور فى قوله المقدر شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء على الاتيان بالحج الفاسد مجاز لان وقته العمر فلا يخرج إلا على ما نقل عن الاسنوى من أنه إنما يكون العمر كله وقتا اذا لم يحرم به احراما صحيحا وإلا تضيق عليه فلا يجوز الخروج منه فلو خرج وفعله عاما آخر كان قضاء قاله القاضى حسين والمتولى والرويانى وطردوه فى كل عبادة واجبة دخل فيها وافسدها فما قيل انه يلزم ذلك فى الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فتكون قضاء ولا قائل به ليس بشىء وعلى الاول

ما خرج وقت أدائه) من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان او صوما او قبله فى الصلاة وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة

بعض الخ قال الناصر ويرد على عكسه فعل بعض ركعة من الصلاة قبل خروج وقتها وباقيها بعده والكل قضاء وأجاب سم بأن الشارح قد دفع ورود ذلك بقوله ولما اطلق البعض فى القضاء إلى قوله فيضم اليه الخ وقد يجاب ايضا بأن الصورة المورودة خرجت بمنطوق التعريف لانه إذا كان الباقى يسع اقل من ركعة فقد خرج وقت ادائه (قوله ما خرج وقت ادائه) لم يقيده بقوله بعد خروجه لعله من قوله ما خرج فان اتصاف الفعل بدخول وقته او خروجه انما يكون حال فعله وقيد بقوله قبل خروجه فى الاداء لان ما بعد الدخول ظرف متسع يصدق بما بعد الخروج (قوله من الزمان المذكور) بيان لوقت أدائه والمراد المذكور فى قوله الزمان المقدر له شرعا وعلى هذا فاطلاق القضاء فى قولهم قضاء الحج الفاسد مجاز من حيث المشابهة لان الحج وقته العمر فلا يخرج او ان المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوى وهو معنى الاداء فلا ينافى الاداء الاصطلاحى وقال الكورانى انه لما تلبس به صار وقته مضيقا فاطلاق القضاء عليه حقيقة وفيه انه يلزم ذلك فى الصلاة الفاسدة قبل خروج الوقت فانه يلزم ان اعادتها قبل خروج الوقت قضاء ولا قائل به وأما اطلاق الاداء عليه فقال السيد فى حاشية الشرح العضدى أنه حقيقة نظرا الى ان وقته محدود معين باشهر معلومة (قوله مع فعل الخ) تتمة للتعريف على القول الثانى معلومة من محلها فلا يقال ان التعريف ناقص ولا يخفاك ان امثال هذه الامور مما لا ينبغى ارتكابها فى التعاريف وهذا نظير ما تقدم فان ظاهره ان القضاء فعل البعض فقط مع انه للكل وانما الخلاف فى مسمى القضاء هل هو وقوع الكل او البعض (قوله ايضا) راجع لقوله بعضه الاخر ولو اتى به عقبه لكان احسن (قوله وان كان المفعول الخ) مبالغة للاشارة الى ان البعض فى هذا التعريف على عمومه غير مختص بالركعة وإلا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح (قوله والحديث المتقدم) اى الذى تمسك به من قال الاداء فعل بعض هو ركعة وهذا جواب سؤال مقدر وارد على القول الضعيف وهو انه اذا وقعت ركعة او اكثر فى الوقت والباقى بعده كانت الصلاة قضاء ويرده الحديث المتقدم لكنه يضعف حمل الحديث على ما ذكره الشارح لزوم التجوز فى لفظ ادرك فى الموضعين فان معنى ادرك الاول عليه امكنه ادراك ركعة ومعنى الثانى وجبت عليه الصلاة (قوله فيها) أى فى الركعة أى فى شانها او الضمير للصلاة (قوله فيمن زال عذره) فمعنى

بوصف الحج بالاداء دون القضاء (١٥٢) لوقوعه فى وقته المقدر له كما قاله السيد فى حاشية العضد (قول الشارح وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة) مبالغة للاشارة الى أن البعض فى هـذا التعريف على عمومه غير مختص بما دون الركعة والا كان تعريفا للقضاء على القول الراجح (قول الشارح وقد بقى من الوقت الخ) هذا موافق لمذهب الامام مالك أما عند الشافعى فتجب ادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام وحكاية الشارح له إنما هى على لسان المخالف القائل بالقول الضعيف فى القضاء (قول الشارح وجوبا أو ندبا) الاولى جعلهما مفعولا مطلقا على حذف مضاف أى اقتضاء وجوب الخ وأعربهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى النادب ويلزم عليه أن فى الأول ثلاث مجازات أحدها عقلى لان الموجب هو الله وفى الثانى مجازان أحدهما عقلى (قوله وفيه نظر) لا شيء فيه لان التعليل بقوله لان الصلاة الخ لا يقتضى كونه بصدد الاستدلال (قوله هو متقيد الخ) هذا لا ينافى الاحسنية (قوله لا يعتبر النقض بها) هذا كلام يقال فى النقض المتعلق بالبحث لا فى التعاريف لاشتراط أن تكون جامعة ولو للنادر ولو قال أن

باختصاصهم

ولو قال وقته كما قال فى الاداء كفى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) اى لشيء (سبق له مقتض للفعل) اى لان يفعل وجوبا او ندبا فان الصلاة المندوبة تقضى فى الاظهر ويقاس عليها الصوم المندوب كقوله مقتضى احسن من قول ابن الحاجب وغيره وجوب لكن لو قال لما سبق لفعله مقتضى كان أوضح وأخصر

فقد ادرك الصلاة ادرك وجوبها او ادرك وقتها الذى هو سبب فى وجوبها فلا يعارض ما هنا وما ذكره بقوله وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة الخ موافق لمذهب الامام مالك اما عندنا معاشر الشافعية فتجب بادراك زمن يسع تكبيرة الاحرام (قوله ولو قال الخ) قيل انما قال المصنف وقت ادائه ليكون التعريف الاول للقضاء شاملا لما اذا وقع أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده فان هذا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقت أدائه ولا يصدق عليه فعل كل ما خرج وقته اذ الزمن المفعول فيه المذكور وقت لفعل ذلك البعض وحينئذ فلا حاجة فى دفع خروج هذه الصورة الى قول الشارح الاتى لما اطلق البعض الخ (قوله استدراكا) مفعول لاجله عامله فعل اى لاجل الاستدراك بهذا الفعل الذى بعد الوقت للفعل الذى سبق طلب ايقاعه فى الوقت واراد بالفعل المعنى المصدرى وبالشيء الواقع عليه ما الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر واللام للتقوية (قوله للفعل) بدل اشتمال من ما او عطف بيان (قوله اى لان يفعل) نبه بكون المصدر مسبوكا من فعل المفعول على أن الملحوظ فى الاقتضاء السابق هو الفعل المطلوب دون خصوصية الفاعل من القاضى او غيره كما افصح به قوله مطلقا ومن فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الراجع ضميره المجرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كان كلا وبعضا فى التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله وجوبا او ندبا) مفعول مطلق على حذف مضاف اى اقتضاء وجوب او اقتضاء ندب وأعربهما الناصر حالين من مقتضى فيكون الوجوب بمعنى الايجاب بمعنى الموجب والندب بمعنى النادب ويلزم عليه ان فى الاول ثلاثة مجازات احدها عقلى لان الموجب فى الحقيقة هو الله لا الخطاب وفى الثانى مجازان احدهما عقلى (قوله فان الصلاة المندوبة تقضى) قال الزركشى الا ان تكون تابعة لما لا يقضى كنفل يوم الجمعة فلا يقضى (قوله ويقاس عليها الصوم) مقتضى قياس الصوم عليها وجود الدليل على قضاء الصلاة المندوبة ولعل الشارح لم يذكره لانه ليس بصدده (قوله فقوله) تفريع على قوله فان الصلاة المندوبة (قوله احسن الخ) لان تعريف من عبر بالوجوب لا يشمل قضاء المندوب قال الناصر العذر له بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه يقضى فقيل حقيقة وقيل مجازا وفيه ان هذا الاعتذار لا يدفع الاحسنية اذ شمول التعريف لسائر المذاهب احسن من اختصاصه ببعضها على انه غير جامع على نفس مذهبه بالنظر للفجر فان مذهبه قضاؤه الى الزوال الا ان يكون قائلا بمجازية قضائه بل التعبير بالحسن المشعر بجواز غيره انما هو عند من لا يشترط فى التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص اما عند من يشترط ذلك فالتعبير بقوله مقتض متعين (قوله كان اوضح واخصر) اما الاخصرية فظاهرة واما الاوضحية فلاتحاد متعلق الاقتضاء على هذا وتعدده على صنيع المصنف المحوج لخفاء معناه الى جعل قوله للفعل بدل اشتمال من قوله له بناء على تعلق له بمقتض وقد يدعى ان له يتعلق بسبق جيء به لزيادة الربط كما قالوه فى قوله تعالى اقترب للناس حسابهم هذا ما أفاده الناصر موضحا وفى بعض رسائل فضلاء الروم ان تقديم الجار والمجرور فى قوله تعالى اقترب للناس حسابهم اهتماما بشأن منكرى البعث بانهم مدنو منهم ومقرب لهم ومنذرون

(مطلقا) اى من المستدرك كما فى قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما فى قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لامنهما وإن انعقد سبب الوجوب او الندب فى حقهما لوجوب القضاء عليهما او ندبه لهما وخرج بقيد الاستدراك اعادة الصلاة المؤداة

باختصاصهم بذلك الوعيد لابجرد ذكر المقترب كما فى قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر فان الجهة المنظور فيها هنا بيان المقترب دون المدنو منهم لان الآية نزلت لاثبات وقوع الساعة واقترابها بآيات تنذر بحلولها ومن جملتها انشقاق القمر وقيل ان اللام متعلقة بالفعل وتقديمها على الفاعل للمسارعة إلى ادخال الروعة فان نسبة الاقتراب اليهم من اول الامر مما يسوؤهم ويورثهم رهبة وانزعاجا من المقترب وجعلها تاكيدا للاضافة على ان الاصل المتعارف بين اوساط الناس اقترب حساب الناس ثم اقترب للناس الحساب ثم اقترب للناس حسابهم مع انه تعسف بمعزل عما يقتضيه المقام (قوله مطلقا) حال من الفعل كما اشار إلى ذلك الشار بقوله أى من المستدرك اى حالة كون الفعل غير مقيد بالقاضى (قوله من غير) متعلق بفعل الصلاة والصوم ويجوز تعلقه بمقتض (قوله سبب الوجوب) وهو دخول الوقت مع التكليف فان الوقت سبب للوجوب ولو فى حق النائم والحائض وتخلف الوجوب او الندب لشىء آخر كوجود المانع لاينفى سببيته فى نفسه (قوله لوجوب القضاء) علة لقوله وان انعقد وهذا يقتضى ان الوجوب بالسبب الاول إذ لو كان بأمر جديد لم ينعقد سبب الوجوب فى حقهما وسيأتى ان التحقيق ان القضاء بامر جديد (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) استدراك الشىء وإدراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة فى وقتها جماعة مطلوب وان فعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه فرادى يوصل إلى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد واخراجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على فعل الصلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين انتفاؤها لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم يتوصل بالفعل الثانى إلى ماسبق له مقتض وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس أفاده الناصر وأجاب سم عن الاول بان المفهوم من كلامهم ان الاستدراك ليس بمجرد الوصول إلى ماسبق له مقتض بل لابد من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع اولا اما بترك الفعل راسا واما بفعله على وجه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة كذلك وعن الثانى بمنع عدم الصدق الذى ادعاه لانه تبين بانتفاء الطهارة طلب الفعل مرة اخرى بدليل آخر فاذا فعله مرة اخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لماسبق لفعله مقتض وهو الطلب الذى يبقى بانتفاء الطهارة وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد فقوله لسقوط المقتضى بالفعل الاول قلنا الساقط مقتضى الفعل الاول ولكن هنا مقتض آخر بدليل آخر عام طالب لفعل ماوقع على خلل مرة اخرى كما قلنا اه ونوقش جوابه عن الثانى بانه يلزم عليه ان ماسبق لفعله مقتض عبارة عن الفعل بعد الوقت لانه الذى اقتضاه المقتضى الآخر الجديد مع ان المراد بماسبق لفعله مقتض ماسبق طلب إيقاعه فى الوقت كما صرح به نفسه فى احد جوابيه عن الاول وكما يدل عليه تفسير الشارح قول المصنف مطلقا بقوله اى من المستدرك اومن غيره إذ لو صح ان يكون ما سبق لفعله مقتض عبارة عن الفعل بعد الوقت لم يحتج إلى قوله اومن غيره لان الفعل بعد الوقت مطلوب من نفس النائم والحائض فالاولى فى الجواب ان يقال لما تبين بانتفاء الطهارة عدم اجزاء الصلاة المفعولة فى الوقت لم يسقط بتلك الصلاة وحينئذ يكون قضاؤها بعد الوقت استدراكا لماسبق لفعله فى الوقت مقتض حكما

جار على ان المكلف به المعنى الحاصل بالمصدر كما يظهر من قوله فيماسبق فان اقتضى الخطاب الفعل والشارح جار على ان المكلف به المعنى المصدري ولذا قدم هناك قوله لشىء فقوله هنا لماسبق اى لشىء سبق له أى لاجل ذلك الشىء الحاصل بالمصدر وهو المكلف به مقتض اى طالب ثم بين جهة الطلب والتعلق بقوله للفعل الذى هو المصدر وهذا المعنى لايستفاد من عبارة الشارح فليتامل (قوله مفعول مطلق الخ) جعله العضد وتبعه السعد حالا من مقتض والشارح إلى ذلك اقرب حيث قال اى من المستدرك فانه يتعلق بالطلب بلا تكلف تدبر(قول الشارح سبب الوجوب الخ) وهو دخول الوقت مع التكليف والتخلف لوجود المانع فلا تنتفى سببيته فى نفسه (قول الشارح لوجوب القضاء) علة غائية لقوله انعقد فالسبب هو الاول

والقضاء بامر جديد ولاتنافى فليتامل جدا (قوله فهو غير مطرد) اى مانع وهذا كما قاله السعد فى حاشية العضد لايرد على ابن الحاجب اذ لم يسبق لذلك وجوب كما عبر به هو

(قوله سبق المقتضى لفعل الشىء فى نفسه) فيه أنه حينئذ ليس خارجا بقيد الاستدراك الذى أخرج به الشارح تبعا للعضد والسعد مع انه لادليل على ذلك (قوله لم ينسبق لها مقتض) بل مقتضيها قائم فليس فى فعلها استدراكا الذى معناه فعل ماتقدم طلبه فتم قول الشارح انها خارجة بقيد الاستدراك (قوله فاذا فعله مرة أخرى الخ) يقتضى أن المفعول الثانى ليس عين الاول بل مثله فقوله بعد ذلك صدق عليه انه استدراك لماسبق له مقتض أى لمثل ماسبق له مقتض وتسمية ذلك بالاستدراك لان الاول لما لم يكف فى عدم توجه طلب آخر كأن كان لم يفعل وكان الفعل الثانى كانه فعل عين ماسبق طلبه فاطلق عليه الاستدراك (قوله ماوقع على خلل) لعل المراد بالخلل هنا عدم اسقاط القضاء بناء على أن الصحة اسقاط القضاء وإلا فقد تقدم له ان الخلل بترك الفعل رأسا أو بفعله على غير وجه الصحة والمفعول أولا صحيح بناء على أن الصحة موافقة (١٥٤) الامر أو يقال معنى ماسبق على غير وجه الصحة المانعة لو ورد طلب آخر تدبر (قوله قلت مقتضى قوله الخ) حاصله انه فى الجواب الاول قرر ان المراد بالمقتضى مقتضى الاداء وهو الطالب للفعل فى خصوص الوقت وهنا جعل المقتضى مقتضى القضاء فينافى ما تقدم وهذا الكلام حق فالصواب ان يقال ان المراد بالمقتضى هو المقتضى الاداء والمراد ماسبق لفعل مثله مقتض وتسمية فعل ذلك استدراكا مجاز كما تقدم وحقيقة عرفية وهذا الاشكال الثانى غير مختص بما اذا فعل المطلوب فى الوقت ثم تبين فقط الشرط بل يأتى اذا تركه فى الوقت وفعله بعده لان المفعول ثانيا غير المطلوب أولا إذ المقتضى الاول انما طلب الفعل فى الوقت ولذا قال السعدان هذا التعريف للقضاء يقتضى أن لايوجد قضاء أصلا لان (قوله انما استدرك بها الخ) فى تسميته استدراكا تجوز لان الطلب قائم كما مر (قول الشارح مثلا) يصح ان يرجع لقول المؤداة فى الوقت فيدخل اعادة المقضية اى فعلها قضاء مرة ثانية فلا يكون فعلها الثانى قضاء لعدم سبق مقتض لها فى الوقت كذا قاله السعد والظاهر ان من يجوز الاعادة بعد الوقت لما فعل فى الوقت لاجل الجماعة يجوز ذلك لاجلها فيما فعل بعد الوقت إذ لافرق ويصح أن يرجع لقوله فى جماعة فيدخل ما إذا أعادها بعد الوقت فرادى بان طلب ذلك كأن وقعت فى الوقت مختلفا فى صحتها فانه يطلب اعادتها ولو بعد الوقت مراعاة للقائل بالبطلان ولا يسمى ذلك قضاء نظراً لعقيدة المعيد إنما بالنظر لعقيدة من قال بالبطلان فهو قضاء فليتامل (قول الشارح للعلم بقيده المتقدم) يقتضى أن كون المفعول فى الوقت ركعة شرط وقد عرفت وجهه (قول الشارح لجعل مابعد الوقت تابعا لها)

فى الوقت بعده فى جماعة مثلا ولما أطلق البعض فى تعريف الاداء للعلم المتقدم اقتصر على الكل فى القضاء فيضم اليه ما خرج بالقيد من ان فعل اقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده قضاء والفرق بين هذا وبين ذى الركعة انها تشتمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقى كالتكرير لها فجعل مابعد الوقت تابعا لها بخلاف مادونها

(قوله بعده) ظرف لاعادة أى بعد الوقت فهذه باطلة وليست باداء ولا قضاء وقوله مثلا أو فرادى والاولى حذفه لانه لم يوجد قولهم باعادة الصلاة فرادى بعد الوقت (قوله ولما أطلق) اشار بذلك لدفع الاعتراض على التعريف الاول للقضاء بانه غير منعكس لعدم شموله لما اذا فعل اقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده (قوله بقيده المتقدم) وهو كون ذلك البعض ركعة وقوله فى الاداء أى فى تعريفه وقوله فى القضاء أى فى تعريفه على القول الراجح (قوله فيضم اليه) أى الى الكل أى الى قوله أو الى القضاء أى الى حده ووجه ضم ماخرج بالقيد الى ذلك ان الصلاة لاتخلو اما أن تكون أداء أو قضاء فما لم يكن منها اداء فهو قضاء قال العلامة أحمد الغنيمى لاحاجة الى الضم المذكور بعد قوله فى المتن فعل كل ماخرج وقت أدائه دون ان يقول خرج وقته إذ وقت الاداء يخرج بكون الباقى أقل من ركعة كما تقدم وان لم يخرج الوقت الذى حده الشارح لكن المتبادر من قول الشارح سابقا ولو قال المصنف وقته الخ انه لافرق عنده بين الوقت ووقت الاداء من حيث المعنى وهو محل تأمل (قوله من ان فعل الخ) قال الناصر الصواب اسقاط ان وقضاء بان يقول من فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده لان الذى ينطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الاداء ويضاف الى حد القضاء المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اه قال سم يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف من الجانبين أى فيضم الى حكمه حكم ماخرج ولاشك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز أن تكون من التعليل أى ماخرج بالقيد من أجل ان فعل اقل من ركعة الخ (قوله والفرق بين هذا) أى بين فعل أقل من ركعة فى الوقت والباقى بعده (قوله وبين ذى الركعة) اى الفعل ذى الركعة فى الوقت والباقى بعده (قوله كالتكرير لها) قال الناصر انما لم يجعله تكريرا حقيقة

مقتضاه ان تسمية الكل اداء بتبعية مابعد الوقت لما فيه وهو كذلك لكن تبعيته تقتضى الوصف بالاداء حقيقة لا توسعا كما هو عند
الاصوليين وسيأتى بيانه وقد يقال أن ماهنا توجيه لجعل الشارع ذلك قسما من الأداء فلا ينافى أن الفقيه يطلق
الاداء على ذلك حقيقة أخذا من قول الشارح أنه أداء إلا بطريق التبعية فليتأمل جدا (قوله ليس هذا تعريفا كاملا الخ) قد عرفت مما مر أن المراد بالموصول هو المعهود مما مر كما يشير اليه قول الشارح من كل العبادة الخ فاندفع ما قاله الناصر (قول الشارح قائلا فى المؤدى مافعل) أى آتيا بعين عبارة ابن الحاجب فى المؤدى وهذا من جملة المعلل بالاشارة والاشارة وان اقتضت ان يعبر عن المقضى بما قضى إلا أنه لكفاية التعبير بما فعل عن المؤدى فى ذلك وملاحظة نكتة أخرى وهى الاختصار عبر عن المقتضى بالمفعول (قوله إلى افساد عبارة أخرى) ليس فى عبارة سم لفظ فساد وحذفها أولى كما يعرفه المتأمل يعنى وبجمعه ذلك يتعين الاشارة إلى خصوص فساد عبارة ابن الحاجب لانه هو الذى جمع دون غيره (قول الشارح وان كان اطلاقه عليه شائعا) هذا من جملة المقول على لسان المصنف فالاعتراض عليه اعتراض
على المصنف دون الشارح (قول الشارح قال لانه أخصر منه) لعل نكتة الاسناد اليه هنا ما يأتى من الاعتراض بأن اللام أيضا كلمة لاحرف تعريف (قوله يتعلق بالكلمات) ونكتته دفع الثقل الذى يحصل من تكرار اللفظ لو عبر هنا بما عبر به هناك

(والمقضى المفعول) من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين او قبله وبعده على الثانى وإنما عرف المصدر والمفعول المستغنى بأحدهما قائلا فى المؤدى مافعل الذى صدر به ابن الحاجب تعريف الاداء والقضاء والاعادة قال اشارة إلى الاعتراض عليه فى ذلك اى المحوج لتصحيحه إلى تاويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل فى المقضى عما فعل إلى المفعول قال لانه اخصر منه اى بكلمة

لان التكرير هو الاتيان بالشىء ثانيا مرادا به تأكيد الاول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة فى الصلاة مقصود فى نفسه كالاولى (قوله والمقضى المفعول) ال للعهد كما يشير اليه قوله من كل العبادة بناء على انها ليست موصولة وفيها كلام سيأتى (قوله المستغنى بأحدهما) أى بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر لا يقال هذا الاستغناء يوقع فى التكرار لانا نقول التكرار إنما يكون حيث انتفت الفائدة بالكلية والفائدة هنا موجودة وهى الاشارة التى ذكرها الشارح (قوله الذى صدر) صفة لمقول قائلا اعنى مافعل (قوله قال) اى المصنف فى منع الموانع (قوله إشارة الخ) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريفى المصدر والمفعول بل يكفى فيها الاقتصار على تعريف المؤدى قائلا فيه المؤدى مافعل الخ ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الأبين إذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة اخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب قال الكمال اسند الشارح ذلك إلى المصنف للتنبيه على انه لا يخلو عن نظر وكأنه والله اعلم يشير إلى ماقاله شيخه العلامة أبو عبدالله البرماوى فى شرح ألفية الاصول من إطلاق الاداء والقضاء فى عبارة الفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذى صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية كما يدل عليه جعل التعريف لهذا المعنى ايضا فى غير المختصر كالمنهاج وغيره اه وحيث كان حقيقة عرفية فلا يفهم من اطلاق الاداء والقضاء إلا المؤدى والمقضى كالخلق إذا اطلق فلا يفهم منه إلا المخلوق قال بعض من كتب للمصنف ان يمنع صيرورة الاداء والقضاء حقيقة عرفية فى المؤدى والمقضى ويقول انهما من المجاز الشائع كما يشير اليه قوله وإن كان إطلاقه عليه شائعا او من المشترك وعلى كل يبقى اعتراض المصنف على ابن الحاجب لان الاولى اجتناب المجاز ولو شائعا والمشترك فى مقام البيان خصوصا فى مقام التحديد اه اقول هذا محض تحامل أما أولا فلأن الاصل عدم الاشتراك ودعوى انه مجاز شائع لا دليل عليها بعد تصريح الشيخ البرماوى بانه حقيقة عرفية وهو ثقة فلا يسوغ لنا ان يدفع كلامه بمجرد الادعاء بل لا بد من نقل قوى بالمجاز ولو سلمنا انه مجاز فلا ضير فى ذلك لان المجاز الشائع لا يتحاشى عن وقوعه فى التعريفات بل مطلق المجاز لا يمتنع منه إذا قامت القرينة خصوصا فى تعريف الاصوليين وأهل العربية وغاية ما يترتب على المجاز ذهاب حسن التعريف لا صحته ونحن من اول الكتاب إلى هنا يمر بنا تعريفات يرتكب المصنف فيها امورا لا يسوغها المحققون من حذف بعض الكلمات وحكاية الخلاف فى اثناء التعريف كما فى تعريفى القضاء على مقولين وامثال ذلك وأقربها هذا التعريف الذى نحن بصدده حيث قال والمقضى المفعول وهذا لا يصلح تعريفا بدون ماذكر فيه من المعونات والتاويلات التى ارتكبها الشارح اتكالا على ماسبق فى تعريف القضاء وجعل أو فى المقضى معرفة مع أنها موصولة ولو أن انسانا خوطب بهذا التعريف من اول وهلة لم يفهم شيئا من حقيقة المعرف سوى انه شىء وقع عليه الفعل وهذا المعنى مستفاد من نفس الصيغة ويشاركه فى ذلك كل ما كان على زنة اسم المفعول ويرحم الله من يقول

ولست بالموجب حقا لمن ٭ لا يوجب الحق على نفسه

(قوله لانه اخصر منه اى بكلمة) وإن كان ذلك اخصر من هذا حروفا وفيه اشارة إلى ان الغرض قد يتعلق

(قوله اسم جنس) فيه انه لو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التى ذكرها الشارح كافادة الاسد للحيوان المفترس ونحن لا نفهم منه شيئا وراء معنى المشتق إلا إذا ذكر بعده ماقاله الشارح وايضا اسماء الاجناس جوامد وهذا مشتق كما ينادي به ذكر حرف الجر بعده متعلقا به تدبر (قول الشارح كالجزء من مدخولها) أى يشبه الجزء (قول الشارح كالجزء من مدخولها) قال الناصر ان قلت كيف يعقل انها كجزء من مدخولها الذى هى خارجة عنه قلت المراد من مدخولها معها يعنى انها كجزء من مجموع مدخولها معها إذ لا يمكن أن تكون كجزء من شىء عبر عنه بانه مدخول لها فى أنه مدخول لها فيجاب بما اجاب به وهو أن المراد انها كجزء من مجموعها مع مدخولها وفيه ان اللام حينئذ جزء من ذلك المجموع لا كجزئه إلا ان يقال المراد بقرينة السياق انها كجزء من مجموع مادخلت عليه معها ملاحظا انه كلمة واحدة مع كونه فى الحقيقة كلمتين والحق انه لاحاجة إلى جميع ذلك بل المراد كما هو ظاهر انها كالميم من مفعول فى انها لا تعد كلمة اخرى فليتامل (قوله وفيه انها ليست جزءا الخ) لعله اراد انها ليست جزءا ولا كجزء مما لوحظ فيه الهيئة الاجتماعية بان يكون بعض الهيئة مع ذلك الجزء تامل (قول الشارح وزاد مسئلة البعض) هذا اعتذار عن المصنف فى ذكر مالم يعهد عند الاصوليين فانهم لا يصفون ماوقع منه ركعة فقط فى الوقت باداء ولا قضاء لا حقيقة ولا مجازا وحاصله انه زاده متابعة لظاهر كلام الفقهاء وفى قوله جريا الخ اعتراض على المصنف فكانه يقول ماتابع مذهب اهل فنه بل جرى وعدى إلى مذهب غيرهم ومع ذلك لم يجر على تحقيق بل على ظاهر الكلام كذا قيل وستعرف ان ماجرى عليه الفقهاء تحقيق أيضا منظور فيه للدليل قابل فتسميته ظاهرا بالنسبة لكلام الاصوليين وإلا فهو تحقيق ايضا فتدبر (قوله واحسن منه ان يجاب الخ) الاحسن فيه فضلا عن الاحسنية بل لا صحة له أصلا إذ الغرض من التعريف مباين للغرض من الحكم الذى هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرف وتصورها وهذا يقتضى ان يكون المعرف مجهولا من الجهة التى يطلب شرحه بها بسبب التعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه ان يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرف ومقصودا اثباته له كما هو قضية جعله مسئله كان المقصود ليس بيان حقيقته بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف او ليس ان المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه فى العلم فهى لا تكون إلا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهى قد يعد من

إذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة وزاد مسئلة البعض على الأصوليين فى فى تعريفى الاداء

بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (قوله إذ لام التعريف الخ) اعترضه الناصر بان اللام فى ذلك اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه وهو قوى وجواب سم بان لام التعريف فى عبارة الشارح تحتمل الموصولية لانها دالة على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة وان المصنف جعل لفظ المفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول اه لا يخفى فساده أما ما ادعاه من ان لام التعريف فى عبارة الشارح تحمل على الموصولية فاستحداث اصطلاح لم يقله احد من النحاة كيف والمعرفة حرف والموصولة اسم والمعرفة لتعيين مدخولها والموصولة لتعيين مسماها بقرينة الصلة ولكل منهما احكام تخصه ولم تر احدا من النحاة يستعمل المعرفة فى الموصولة واما جعل لفظ المفعول اسم جنس فدعوى لا دليل عليها كيف ولو كان كذلك لافاد معناه الموضوع له بدون هذه الضميمة التى ذكرها الشارح كافادة اسد للحيوان المفترس ونحن إذا قيل لنا المقضى المفعول لم نفهم منه إلا المعنى الوصفى الذى هو معنى المشتق ولا نفهم شيئا وراء ذلك إلا إذا ذكر بعده ماقاله الشارح فتفهم حينئذ المعنى المراد وأيضا أسماء الاجناس من الاوضاع العربية كالمشتقات فالاقدام على جعل المشتق اسم جنس نسخ للوضع العربى على ان أسماء الاجناس جوامد والمفعول مشتق فاين هذا من ذلك وحينئذ يتعين ان يكون اسم مفعول حتى يلتئم مع مابعده ويرتبط الكلام بعضه ببعض وذكر حرف الجر بعده ينادى على فساد دعوى انه اسم جنس إذ لا يتعلق الجار والمجرور بالجامد تامل منصفا (قوله كالجزء من مدخولها) أى تشبه الجزء وليست جزءا حقيقة فهى كالميم مثلا فقول الناصر كيف يعقل انها جزء من مدخولها التى هى خارجة عنه لا يتجه إلا لو قال جزء بحذف الكاف ولا حاجة لما اجاب به بقوله المراد من مدخولها معها (قوله وزاد مسئلة البعض) بيان لعذر المصنف فى اثباته بما لم يعهد من كلام الاصوليين من ذكر لفظ البعض فى تعريفى الاداء والقضاء فانهم لا يصفون الصلاة ذات البعض فى الوقت بالاداء لا بالقضاء لا حقيقة ولا مجازا واعترضه الناصر بان التعريف ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى واجاب بان اطلاق المسالة عليه مجاز علاقته اللزوم فانه يستلزم مسئلة وحكما اه ولو ان الشارح قال وزاد لفظ البعض لسلم من هذا وقد اعترض على المصنف بانه ما كان ينبغى له ذلك لان فيه خلط اصطلاح باصطلاح ومع ذلك هو مبنى على الظاهر دون التحقيق واقول

المسائل وإذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضرورى أن المعرف مع التعريف ليس مما يطلب بالدليل بل حمله عليه حمل صورى ولذا قال بعضهم ان الكلام على تقدير اى التفسيرية إذ لو طلب بالدليل لكان المطلوب ان هذه الذاتيات ذاتيات للمحدود وقد قال العضد شرحا لقول ابن الحاجب فى المختصر ولا يحصل الحد ببرهان لانه وسط الخ الحد لا يكتسب بالبرهان لوجهين احدهما ان البرهان عبارة عن وسط يستلزم حصول امر فى المحكوم عليه فلو قدر فى الحد وسط لكان مستلزما عين المحكوم عليه لان الحد ليس أمرا غير حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وثانيهما انه لا بد فى الدليل من تعقل المفرد لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه قبل اقامة الدليل فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتاخر عنه فيلزم الدور فان قيل فيجىء مثله فى التصديق قلنا لا نسلم فان المطلوب ليس تعقل النسبة بل نفيها أو اثباتها والموقوف عليه تعقلها لاهما بخلاف الحد فان المطلوب تعقله لا ثبوته ومن جهة ان الحد لا يحصل ببرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن اه ومن طلب زيادة على ذلك فعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء (قول الشارح جريا على ظاهر كلام الفقهاء الخ) حاصل ما استفيد من كلامه اصطلاحات ثلاثة الاول اصطلاح جمهور الفقهاء وهو وصف جميع الصلاة التى وقع منها ركعة فى الوقت والباقى بعده بالاداء حقيقة على قول وهو الراجح وبالقضاء حقيقة على قول آخر نظرا فى كل من القولين الى مايدل عليه من الادلة لحديث من أدرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة فى الاول فان ظاهره أن هذه الصلاة توصف بالاداء حقيقة الثانى اصطلاح الاصوليين وهو عدم وصف الصلاة المذكورة بهما نظرا للتحقيق أعنى عدم وقوع جميعها فى الوقت وعدم وقوع جميعها بعده وظهر أن وصف جمهور الفقهاء لها بهما باعتبار هذا التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت له على القول بالاداء او العكس على القول بالقضاء الثالث اصطلاح بعض الفقهاء وهو ما حققه حيث وصف ما فى الوقت من تلك الصلاة بالاداء وما بعده بالقضاء وبهذا اتضح تباين الاقوال الثلاثة وان الاصوليين لا يصفون الصلاة المذكورة بهما مجازا بالتبعية المتقدمة (قول الشارح الواصفين) أى جمهورهم لا كلهم اخذا من قوله وبعض الفقهاء حقق (قول الشارح بهما) اى بالاداء حقيقة على قول وبالقضاء حقيقة على قول لا بهما معا وهو ظاهر (قول الشارح فى التحقيق) اى باعتبار التحقيق لو نظروا اليه والواقع انهم اى جمهور الفقهاء لم ينظروا اليه فى كونها اداء بل نظروا فى كل من القولين الى ما دل عليه من الادلة فاكتفوا فى اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع فى الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك يوقع ركعة فى الوقت وجعلوا ما بعد الوقت تابعا لما فيه تبعية تقتضى الوصف بالاداء حقيقة بخلاف التبعية على قول الاصوليين فانها تقتضى الوصف بذلك توسعا وكذا يقال فى القضاء وهذا المعنى هو ما قدمه الشارح فى قوله لجعل ما بعد الوقت تابعا لها على احتمال

والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة فى الوقت بهما وان كان وصفها بهما فى التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء

قابل هذا الصنيع فى التعريف بما اعترض به على ابن الحاجب وانظر أيهما يسوغ دون الآخر يظهر لك تاييد ما ذكرناه سابقا من ارتكاب المصنف فى التعريفات ما لا يرتكبه غيره من المسامحات ومما يتعجب منه هنا ما قاله بعض من كتب من المتأخرين وتبعه شيخنا وادعى انه حسن ان اطلاق المسئلة باعتبار مجموع المعرف والتعريف وهو قوله والاداء فعل الخ ومجموع المعرف والتعريف مسئلة والمركب التقييدى هو التعريف فقط اه وهو ليس بصحيح فى نفسه فضلا عن ان يكون حسنا وبيان ذلك ان الغرض من التعريف مباين للغرض من الحكم الذى هو حقيقة المسئلة فان الغرض من التعريف بيان حقيقة المعرف وتصورها بذكر التعريف وهذا يقتضى ان يكون المعروف مجهولا من الجهة التى يطلب بها شرحه بالتعريف والغرض من الحكم اثبات المحمول للموضوع بعد تصور كل من الطرفين فقضية الحكم عليه أن يكون معلوما فلو كان التعريف محمولا على المعرف ومقصودا اثباته له كما هو قضية جعله مسئلة كان المقصود ليس بيان حقيقته بل اثبات هذا الحكم له وهذا تناف اوليس ان المناطقة عدوا المعرفات من التصورات فلو كانت من المسائل لعدت من التصديقات أو ليس ان المسئلة مطلوب خبرى يبرهن عليه فى العلم فهى لا تكون الا نظرية كما صرح به المحققون وغلطوا من قال ان البديهى قد يعد من المسائل واذا كانت المسئلة نظرية كانت مستفادة من الدليل ومن الضرورى ان المعرف مع التعريف ليس مما يطلب بالدليل وان حمله على المعرف حمل صورى لا حقيقى (قوله الواصفين لذات الركعة) اى للصلاة ذات الركعة (قوله وإن كان وصفها) أى ذات الركعة بهما أى بالاداء على قول والقضاء على آخر وقوله فى التحقيق اى على التحقيق الملحوظ للاصوليين من نفى الوصف بالاداء وبالقضاء فان اصطلاحهم ان ما بعضه فى الوقت وبعضه الآخر بعده لا يوصف باداء ولا بقضاء وليس المراد الملحوظ فى التبعية لما قبل الوقت او عكسه كما فهم الكمال والنجارى حتى ينافى قوله زاد مسئلة الخ (قوله بتبعية الخ) خبر كان والباء سببية وقوله ما بعد الوقت لما فيه اى على قول الاداء وقوله والعكس اى على قول القضاء وهو معطوف على تبعية اى وبعكس

تقدم ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلا فى مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الأداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الأداء أخذا من الحديث كان بالنظر إلى التحقيق تبعيا لا أصليا وعلى هذا فذات الركعة فى الوقت لا توصف بأداء ولا بقضاء لا كلا ولا بعضا لا حقيقة ولا مجازا بالتبعية المذكورة (قول الشارح وبعض الفقهاء) هو أبو إسحق المروزى ومن تبعه حقق تحقيقا غير تحقيق الأصوليين فوصف ما فى الوقت منها أى الصلاة ولو أقل من ركعة كما نقله الجوهرى (قوله الذى فرضه غيره) أى لعدم كونه معهودا وإن كانت العبادة كلها قد توصف بوصفين باعتبارين كما فى الصلاة فى مكان مغصوب (قول الشارح وكذا على الأداء نظرا للتحقيق) أى تحقيق الأصوليين وحاصله أن الفقهاء وإن جعلوا ذلك أداء حقيقة لا يقطعون النظر فى الاثم عن قول الاصولى أن ما بعد الوقت تابع لما فيه تبعية لا تقتضى الوصف بالاداء حقيقة المانع من الاثم بناء على التقرير الاول او عن قوله ان تلك الصلاة ليست باداء فقط بناء على التقرير الثانى ولم يقل وكذا على التحقيق الملحوظ للاصوليين لان توهم عدم الاثم إنما هو عند من يقول بالاداء فلابد ان يكون إثبات الاثم بالنظر اليه على انه لا تعلق للاصولى بالاثم وعدمه فليتامل وانما فصله بكذا لما ذكره فيه من الخلاف فقوله وقيل من مدخول كذا هذا وبقى قول نقله الجوهرى وهو أن من أدرك من وقت الصلاة ركعة لا يخرج وقتها المقدر لها شرعا أخذا من قول الشافعى ذلك فى الصبح لكنه لما كان ضعيفا جدا لم يعولوا عليه هنا فليتامل فى هذا المقام فانه مزلة اقدام (قول الشارح فى وقت الاداء له) قد عرفت فيما تقدم مساواة وقته لوقت أدائه لما مر من أن القضاء مقابل الاداء فيكون وقته نقيض وقته لكان وقت الاداء هو جميع الوقت لقوله فيه فعل الكل أو ركعة قبل خروج وقته وذلك هو الوقت من أوله إلى آخره وحينئذ يكون وقت القضاء مقابلا لهذا فاذا قلنا القضاء فعل الكل بعد خروج وقته يكون المراد بعد خروج وقت الاداء المتقدم وهو جميع الوقت فلذا قال الشارح هناك بالمساواة فى المراد مع الاخصرية بخلاف ما هنا فان المعتبر فى الاعادة فعل الكل فى وقت الاداء لا البعض وحينئذ فوقت الاداء هنا معناه ما تكون الصلاة بتمامها فيه أداء وذلك قد يكون هو وقت الاداء المتقدم وقد يكون بعضه منه وهو ما يسع ركعة والباقى خارجه كما يصرح بذلك جعل الشارح فيما تقدم الفعل الواقع بعضه الذى هو ركعة فى الوقت والباقى خارجه كله أداء وحينئذ فوقته وقت

حقق فوصف ما فى الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة فى الوصف بذلك الذى فرمنه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلى بالتأخير وكذا على الأداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند للحديث (والاعادة فعله) أى المعاد أى فعل الشىء ثانيا (فى وقت الاداء) له (قيل لخلل) فى فعله اولا من فوات شرط او ركن كالصلاة

هذه التبعية وهو تبعية ما فى الوقت ما بعده (قوله حقق) أى تحقيقا آخر مغاير التحقيق الملحوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله الذى فرضه غيره) نعت للتبعيض ووجه الفرار من ذلك ان وصف بعض العبادة بوصف ووصف بعضها الآخر بضده غير معهود وإن كان وصفها كلها بوصفين باعتبارين مختلفين معهودا كما فى الصلاة فى المغصوب (قوله والقضاء) بالجر عطف على هذا اى وعلى قول القضاء (قوله نظر اللظاهر) اى ظاهر كلام الفقهاء (قوله للحديث) وهو قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة (قوله والاعادة فعله الخ) قياس ما مر للمصنف ان يعرف المعاد بعد تعريف الاعادة وكانه تركه لما أن الاعادة قسم من الاداء عنده أو للاستغناء عنه بقوله فالصلاة المكررة معادة (قوله أى المعاد) أشار به إلى ان الضمير لما يفهم من الاعادة وقوله اى فعل الشىء ثانيا دفع به ما يقال انه يلزم على اخذ المعاد فى تعريف الاعادة الدور وأن المعاد هو المفعول ثانيا فلا يصدق التعريف إلا إذا فعل الشىء ثالثا ولا يصدق بما فعل ثانيا مع انه المراد وحاصل الجواب عن الاول ان المراد بالمعاد الذات مجردة عن الوصف فلا دور وعن الثانى بأن المراد بفعل المعاد الفعل الذى يصير به الشىء معادا وهو فعله ثانيا وأوردأيضا أن التعريف على التفسير المذكور لا يشمل إلا الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ويجاب عنه بأن الاعادة مقيدة بالمرة الاولى كما عليه الكثير أو أن المراد بالثانى خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثانى وفيه بعد ولو أن الشارح جعل مرجع الضمير المفعول فى قوله والمقضى المفعول لسلم التعريف من هذه التكلفات المندفع بها ما اورد على التعريف بجعل الضمير عائدا للمعاد واستغنى عن قوله أى فعل الشىء ثانيا وما أورده عليه سم بان المفعول فى عبارة المصنف مقيد بكونه فعل بعد خروج الوقت ويستحيل مع ذلك فعله ثانيا فى الوقت مدفوع بان الضمير يرجع اليه مجردا عن قيده وارتكاب الاستخدام أهون من هذه التكلفات مع أنه كثير شائع وما ادعاه من ان ذلك تكلف نقول هو كذلك إلا انه تكلف واحد سهل فى نفسه فهو احق بالرعاية من تكلفات كثيرة بعيدة مع ما فيه من رجوع الضمير إلى مذكور مصرح به لا ما لا يدل عليه لزوما كما صنع الشارح (قوله فى وقت الاداء له) قال الناصر الاوضح والاخصر فى وقته ودفعه سم بانه لو عبر بذلك

مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهو (وقيل لعذر) من خلل فى فعله أولا أو حصول فضيلة لم تكن فى فعله أولا (فالصلاة المكررة) وهى فى الاصل المفعولة فى وقت الاداء فى جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثانى لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل والاول هو المشهور الذى جزم به الامام الرازى وغيره ورجحه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظر الاستعمال الفقهاء الاوفق له الثانى ولم يرجح الثانى لتردده فى شموله لاحد قسمى ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة فى وقت الاداء فى جماعة بعد اخرى الذى هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أورع أو الجمع أكثر أو المكان أشرف فقسم استوائها بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هى حكمة الاستحباب وإن لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتماله فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة فى وقت ادائها ثانيا لعذر او غيره ثم ظاهر كلام المصنف

لكان المتبادر منه انه لابد من وقوع جميع المعاد فى الوقت فلا يشمل مالو أوقع ركعة منه فى الوقت والثانية خارجه (قوله مع النجاسة الخ) فيه نشر على ترتيب اللف ولو قال بدون الطهارة الخ لكان اخصر واوفق بقوله فوات شرط (قوله سهوا) قيد فى المسئلتين قبله احترز به عن العمد فان الفعل معه كالعدم لا يعتد به فالفعل بعده ليس ثانيا فلا اعادة حينئذ (قوله قيل لخلل الخ) من تتمة التعريف كما صرح به فى منع الموانع وهو على طريقته التى انفرد بها من حكاية الاقوال ضمن التعريف كما تقدم غير مرة لا يقال الترديد مناف للتعريف لانا نقول انه ليس من الترديد المنافى له بل هو اشارة إلى اختلاف فى التعريف وانهما تعريفان قال بكل منهما قائل وكأنه قال الاعادة قيل فعله فى وقت الاداء لخلل وقيل فعله فى وقت الاداء لعذر (قوله او حصول فضيلة) بهذا القدر يتميز العذر عن الخلل فالعذر اعم (قوله وهى فى الاصل) اى اصل وضعها فى عرفهم بمعنى أنها وضعت ابتداء لذلك المعنى ثم ألحق به غيره (قوله نظر الاستعمال الفقهاء) فيه اشارة إلى ان الفقهاء لم يصرحوا بهذا التعريف وانما هو موافق لاستعمالهم الاعادة فيما كان لخلل او حصول فضيلة (قوله الاوفق له الثانى) فيه رفع افعل التفضيل للظاهر فى الاثبات وهو قليل وقضية التعبير بافعل التفضيل ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشىء ثانيا لخلل وهو كذلك وإن نظر فيه سم (قوله لاحد قسمى) المراد باحدهما استواء الجماعتين والقسم الثانى زيادة الجماعة الثانية بفضيلة وقد ذكرهما الشارح بقوله استوت الجماعتان أم زادت الخ وبقى قسم ثالث وهو ما اذا زادت الاولى وكأنه تركه لانه لا يناسب قوله لعذر الا ان صريح كلام فقهائنا سن الاعادة وإن زادت الاولى وقد يقال انه يعد من العذر ايضا حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها هى زائدة على فضيلة الاولى فظهر ان التعريف الثانى يشمل الاعادة الواجبة والمستحبة قطعا وهى اعادة ما وقع أولا فرادى التى هى الاصل والمستحبة على الصحيح وهى ما ذكره الشارح من القسمين والقسم المزاد فتمت الاقسام خمسة (قوله من كون الامام الخ) بيان للفضيلة ولا يخفى ان الفضيلة لا تنحصر فيما ذكر فالقصد مجرد التمثيل (قوله يعتبر احتماله) اى احتمال قسم استوائهما اشتمال الثانية على فضيلة فيكون عذرا فيتناوله التعريف فضمير احتماله لقسم واضافة احتمال للضمير من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف العلم به كما قدرناه (قوله وقد يقال لا فلا) اى وقد يقال لا يعتبر احتمال اشتمالها على فضيلة فينعدم العذر فلا يتناوله التعريف (قوله ويكون التعريف الشامل الخ) مرتب على قوله فلا وأورد ان التعريف المذكور يشمل ما اذا صليت الثانية فرادى والاولى فى جماعة مع عدم جوازه ويجاب بان فى الكلام قيدا متروكا لظهوره وهو كون الثانية فى صورة غير العذر جماعة (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) اى حيث عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف الاعادة بما يندرج فى

اداء قطعا فلذا كان وقت الاداء هنا مفيد ما لا يفيده وقته ولذا سكت عليه الشارح رضى الله عنه والحواشى بنوا كلامهم هنا على ما سلكوه هناك وقد عرفت حاله فليتأمل فانه يحتاج للطف القريحة (قول الشارح لاحد قسمى) المراد هو استواء الجماعتين والثانى زيادة وقد ذكرهما بقوله استوت الجماعتان الخ وبقى ما إذا زادت الاولى فهو ثالث وما إذا وقعت الاولى مختلة أو فرادى فالاقسام على الثانى خمسة وإنما لم يقل الشارح بعد قوله أم زادت الثانية أو الاولى لانه لا يناسب قوله لعذر وما قيل ان من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الاولى لانها شىء زائد على فضيلة الاولى فيشملها قول المصنف لعذر ليس بشىء لانه لو كان المراد بالفضيلة ما يشمل ذلك لم يصح للمصنف ان يتردد فى قسم الاستواء وحينئذ فالمراد بالفضيلة شىء لم يوجد جنسه فى الاولى فتدبر

(قول الشارح ولم تسبق باداء مختل) بان لم تسبق باداء اصلا او سبقت باداء صحيح فما سبق باداء صحيح اداء وهو قول مخالف لكلامى العضد والسعد اما الاول فانه يقول الاعادة قسم من الاداء واما الثانى فلانه يقول انه إعادة فتدبر (قوله المصنف والحكم الشرعى الخ) إنما قيد بقوله الشرعى ردا على من قال لامدى ان الرخصة والعزيمة من اقسام خطاب الوضع بناء على ما تقدم من ان خطاب الوضع ليس من الحكم الشرعى باصطلاح المصنف ومن معه الذى هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولا يرد أنه متى أطلق انصرف اليه لانه قد يتوهم لذكر هذا التقسيم بعد الخطابين جميعا إرادة مطلق الحكم ووجه الرد إطباق الكل على تقسيم متعلقها إلى واجب وغيره من أقسام متعلق خطاب التكليف ماعدا الحرام ولا شك أنه يلزم من تقسيم المتعلق إلى ذلك تقسيم المتعلق بالكسر إلى إيجاب وغيره من اقسام الخطاب المذكور ماعدا التحريم (قول الشارح أى المأخوذ من الشرع) المراد بالاخذ العلم والمراد بالمأخوذ منه النسب التامة ودلالتها عليه دلالة الاثر على المؤثر ويحتمل ان المراد (١٦٠) بالشرع دليله نحو الكتاب والسنة فان اللفظى دليل النفسى كما مر (قوله فقول الكمال وشيخ الاسلام) قد عرفت مما مر ان التعلق جزء من مفهوم الحكم لا من حقيقته كالبصر جزء من مفهوم العمى دون ماهيته وحقيقته فالحق ماقاله الكمال وشيخ الاسلام وعلى هذا فقول الشارح فيما يأتى فالحكم المتغير اليه أى المتغير التعلق اليه اما الخطاب وهو حقيقة الحكم فلا يغير فيه فمعنى العبارة حينئذ والخطاب إن انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة فهو الرخصة وهو حينئذ مفيد لما هو المقرر من أن الخطاب شىء واحد لا تعدد فيه وإنما تخالف بحسب التعلق فليتامل (قوله وصف عارض للحكم) هو كذلك لما عرفت من الفرق بين حقيقة الشىء ومفهومه ولا يلزم من اعتباره و المفهوم اعتباره من أجزاء الحقيقة (قوله أى انتقل من تحققه الخ) الاولى أنه انتقل من بمعنى صعوبة له باعتبار تحققه فى جزئى صعب إلى سهولة له باعتبار تحققه فى جزئى سهل (قوله إلى عدم انحصار التغيير) قال شيخنا رحمه الله اقسام التغير ستة وثلاثون عقلا لان المنتقل منه هو احد الاحكام الستة والمنتقل اليه كذلك فاذا ضربت ستة فى ستة كان الحاصل ستة وثلاثين يسقط منها ستة وهى الانتقال من كل إلى نفسه يبقى ثلاثون فما كان فيه الانتقال من صعب إلى سهل كان رخصة وذلك كما فى الانتقال من حرمة إلى الخمسة الباقية ومن وجوب إلى ماعدا الحرمة ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه اليه أو إلى مندوب او

أن الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسيم له كما قال فى المنهاج العبادة إن وقعت فى وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء وإلا فاعادة (والحكم الشرعى) اى من الماخوذ من الشرع (ان تغير)

الاداء (قوله أن الاعادة قسم الخ) لانها أداء مقيد بالفعل ثانيا للخلل أو للعذر والاداء أعم (قوله وهو كما قال) اى المصنف فى شرح المختصر والعضد موافق له ايضا فانه قال الاعادة قسم من الاداء فى مصطلح القوم الا ان التفتازانى فى حاشية العضد قال ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين انها اقسام متباينة وان مافعل ثانيا فى وقت الاداء ليس بأداء ولا قضاء ولم نطلع على مايوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا وسم انتصر للشارح بما فيه مزيد تكلف والنفس الى كلام التفتازانى تميل (قوله مصطلح الاكثرين) اى مصطلح عليه عند الاكثرين فحذف الجار والمجرور مع انه نائب الفاعل ويمكن الجواب بان الجار حذف أولا فارتفع الضمير واستتر فى اسم المفعول بعد اتصاله اليه توسعا (قوله وقيل أنها قسيم له) بأن يقيد الاداء بالاولية والاعادة بالثانوية والقدر المشترك بينهما العبادة الواقعة فى وقتها المعين واما تقييد الاعادة بالخلل او العذر فهو بيان لسبب الاعادة لا فصل مميز فظهر أن الاعادة اخص من الاداء على مصطلح المصنف والاكثرين ومباينة كالاداء للقضاء وعلى القول بانها قسيم للاداء تكون الثلاثة متباينة (قوله ولم يسبق بادء مختل) أى بأن لم يسبق بأداء أصلا أو سبق بأداء صحيح فما سبق باداء صحيح أداء لا اعادة قال الناصر وهو قول ثالث مخالف لقول العضد والتفتازانى اه أما مخالفته للعضد فلانه يقول ان الاعاده قسم من الاداء واما مخالفته للتفتازانى فلانه يقول إن مافعل ثانيا فى وقت الاداء ليس باداء لا قضاء بل إعادة فقط (قوله وإلا فاعادة) قضيته انها إذا وقعت بعد الوقت وكانت قد سبقت باداء مختل فانها تسمى إعادة لدخول ذلك تحت إلا وليس كذلك قطعا اذ هذه قضاء والاعادة مخصوصة بما فعل فى الوقت كما هى للمصنف والجواب ان قوله إن وقعت لم يعتبر للاحتراز بل اعتبر مقسما وموضوعا والمعتبر للاحتراز هو قوله ولم تسبق باداء مختل ولو قال العبادة الواقعة فى الوقت إن لم تسبق الخ كان اوضح تامل (قوله والحكم الشرعى) هذا القيد كما لا يضر لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه ناصر وسم تكلف لبيان الحاجة بما لا داعى اليه وغاية مايقال انه ذكر للايضاح (قوله الماخوذ من الشرع) أشار به إلى ان النسبة اليه من حيث الاخذ منه والمراد به الاحكام بمعنى النسبة التامة والماخوذ هو الحكم بمعنى الخطاب السابق فلم يلزم اتحاد الماخوذ والماخوذ منه كذا قيل واقول لا معنى لاخذ الحكم بمعنى الخطاب من الحكم بمعنى النسبة التامة إذ الحكم

---

(١) قوله كما فى الانتقال من حرمة الخ أى فاقسام الرخصة بحسب الانتقال والتغير خمسة عشر وقوله وأما على ما حمله على ما يأتى فى كلام الشارح فلا ينتقل الخ اى فتكون الاقسام ثلاثة عشر وقوله وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضى انه الخ اى فتكون الاقسام خمسة او اربعة فقط فتنبه اه كاتبه

خلاف الاولى ومن خلاف الاولى الى مباح أو الى مندوب لكن هذا على ظاهر كلام الماوردى من ان الرخصة تكون كراهة وأما على حمله على ما يأتى فى كلام الشارح فلا ينتقل فى الرخصة الى كراهة وقد علم من ذلك أن المنتقل منه فى الرخصة يكون حرمة وغيرها كما يشير اليه قول الشارح كما تغير من الحرمة الخ ويصرح به قوله فيما يأتى ومن الرخصة الخ وكلام ابن الحاجب وغيره يقتضى انه لا يكون إلا حرمة (قول الشارح كان تغير من الحرمة الخ) اما ان معناه تغير الحكم الكلى من تحققه فى التحريم الى تحققه فى التحليل أو تبنى الكلام على اتحاد نحو الايجاب والوجوب واما ان يكون معناه أن المتغير هو التعلق الكلى من تحققه فى تعلق الخطاب بالتحريم

من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له (لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى)

بمعنى الخطاب هو الكلام النفسى لا يقال هو بمعنى دلالته عليه لانا نقول الامر بالعكس لان الدال هو الخطاب فالاحسن ان يراد بالحكم الماخوذ الحكم بمعنى النسبة والماخوذ منه هى النصوص الذى جاءت بها الرسل (قوله من حيث تعلقه) أى لا من حيث ذاته لانه قديم لا يتغير وإضافة التعلق للضمير الراجع للحكم من إضافة الجزء الى كله لا من اضافة المصدر الى فاعله لاقتضائها عروض التعلق له وخروجه عنه مع انه قد سبق انه جزء منه ونبه الشارح بهذه الحيثية على ان المتغير أولا وبالذات هو جزء الحكم وان تغير الحكم ثانيا وبالعرض بتغير جزئه وتغير التعلق انعدامه ووجود تعلق خطاب اخر بدله فيكون هذا الخطاب حكما بدل الحكم المنعدم بانعدام تعلقه وهذا هو الموافق لما درج عليه المصنف والشارح سابقا من ان الحكم مجموع الخطاب والتعلق التنجيزى واما قول الكمال وشيخ الاسلام ان الشارح اشار بقوله من حيث تعلقه الى ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم وتغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسى القديم فلا يوافق ما سبق للمصنف والشارح وإنما هو مبنى على ما اسلفناه من ان التعلق خارج عن مفهوم الحكم وقد تقدم شرح ذلك (قوله من صعوبة) من متعلقة بتغير او ابتدائية متعلقة بمحذوف داخلة على محذوف اى ان تغير تغيرا ناشئا من تعلق ذى صعوبة وفيه اشارة الى ان المتغير منه محذوف لدلالة المتغير اليه عليه ثم ظاهره ان ذات الحكم لا تغير فيها بل فى وصفها من الصعوبة والسهولة وذلك يخالف قوله من الحرمة الى الحل فانه يقتضى ان التغير من حكم الى حكم وقوله اى فالحكم المتغير اليه ويجاب بانهما متلازمان فان الصفة للحكم فاذا تغير الحكم تغيرت صفته وكذا اذا تغيرت الصفة أو ان من تبعيضية وهى ومجرورها حال من ضمير تغير والصعوبة والسهولة بمعنى الصعب والسهل او على تقدير مضاف اى ذى صعوبة وذى سهولة والمعنى والحكم الشرعى ان تغير حال كونه كائنا قبل التغير من الصعب الى السهل فرخصة فقوله الآتى من الحرمة اى كائنا من الحرمة (قوله الى الحل له) اى للفعل او الترك وافرد الضمير لان العطف باو. ههنا نكتة يتنبه لها وهو انه ليس المراد بتغير الحكم بغيره تغيره بالفعل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى السهولة بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة ولهذا عبر غير المصنف كالبيضاوى بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدال لعذر فرخصة الخ واختلفوا فى التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل ان كان لفقد الماء فعزيمة ولنحو المرض فرخصة اه (قوله مع قيام السبب) هذا القيد مستدرك إذ لو زال لم يكن التغير لعذر بل لانتفاء السبب افاده الناصر ومحصل ما اجاب به سم انه كما ينتفى الحكم لانتفاء السبب ينتفى للعذر فيصح ان يسند اليهما بل ربما كان الاسناد للعدم أولى لان العذر المعين يكفى فى التغير دون انتفاء السبب المعين إذ قد

الى تحققه فى تعلقه بالحل وقد عرفت ان الحق هو الثانى فليتأمل (قوله عندى ان هذا القيد مستدرك) عندى أن المستدرك هو هذا الكلام فان حاصل معنى الرخصة هو أن يتحقق الحكم الكلى أو التعلق الكلى على مامر فى جزئى من جزئياته لاجل العذر بعد تحققه فى آخر وانتفاء السبب غاية ما يقتضيه انتفاء المسبب وهو الخطاب الاول من حيث تعلقه لا تعلق الخطاب بامر آخر ملائم للعذر الذى هو معنى الرخصة يدل على هذا قول البيضاوى الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر ينافى كمال القدرة فرخصة وان ثبت على وفق الدليل فعزيمة وقول السعد تفسير الرخصة فى اصول الشافعية ماشرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم وحيئذ فكيف يكفى فى ذلك نتفاء السبب ويزيدك ثباتا على هذا ما سيأتى فى الجواب عن ورود وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض من أن التغير الى آخر ليس للعذر بل للمانع إذ العذر لا يلائمه وجوب الترك من حيث انه ملائم لغرض النفس من جهة ذلك العذر ولذا قلنا ان وجوب أكل الميتة للمضطر رخصة وبالجملة فكلام العلامة هنا غفلة عن معنى الرخصة وموافقة سم حمله كما هو حاصل جوابه غلط ظاهر والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله قلت المراد بالسبب جنس السبب) فيه ان المراد بالسبب دليل الحكم الاصلى (قوله إلا أن يجعل الخ) تكلف لا داعى اليه مع كون الحكم أغلبيا

(قول المصنف كاكل الميتة) أى كتحليله وكذا الباقى ليوافق كلام المصنف من ان الرخصة هى الحكم بمعنى الخطاب وهو التحليل ونحوه كما مر أول الكتاب لكن الشارح قدر فيما سيأتى الحل لما تقدم ان الفرق اعتبارى او المراد بالحل الاذن فيها على وجه الاقتضاء أو غيره تدبر (قول الشارح الذى هو ترك الاتمام) اشار به إلى وجه التعميم بقوله من الحرمة للفعل او الترك فان قلت هلا جعل الكل مثالا للفعل بناء على ان الترك كف قلت الكف من شرطه اقبال النفس ثم كفها وترك الاتمام حرام اقبلت نفسه او لا فلله در الشارح حيث لم يتابع السعد هنا فى التسوية بين الكف والترك ثم انه مثل لكل من الفعل والترك بمثالين الاكل والسلم والقصر والفطر تدبر (قوله وورود السهولة ابتداء) أى الذى تضمنها دليل جواز السلم وقوله على خلاف مقتضى الدليل الشرعى وهو حديث حكيم بن حزام الناهى عن بيع ماليس عنده فانه بعمومه يشمل السلم كما قاله الغزالى (قوله اى فيأثم الخ) أى على الاول دون الثانى (قول الشارح لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا) هذه عبارة الحنفية وفى ضبط ذلك عندهم خلاف فقيل أحد وعشرون فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر قيل والمفتى به هو الثانى لكن الصحيح كما فى الدر وحاشية ابن عابدين ان المراد بثلاثة أيام ثلاث مراحل ضبط كل مرحلة سبع ساعات ونصف تقريبا فالكل اثنان وعشرون ساعة ونصف تقريبا بناء على اعتبار ما بين فجر وظهر الايام المعتدلة وهذا الاخير هو ضبط المسافة عندنا بعد اخراج زمن الاستراحة ونحو الحط والترحال كما نصوا عليه فلعل كلام الشارح مبنى على اعتبار القول الاول أو الثانى ولعل ذلك هو قول ابى حنيفة المشار إلى مقابله بقوله خروجا من قول ابى حنيفة بوجوبه كما يشير اليه بل يصرح بعض الكتب المعتبرة عندهم اما ان اعتبر اقصر الايام كايام الشتاء كما قال به بعض الحنفية فلا تبلغ المسافة عندهم ماهو عندنا كما يعرفه من نظر حاشية الدر (قول الشارح ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال تقديره ان قضية كلام المصنف ان الرخصة لا توصف بالكراهة كما لا توصف بالحرمة والماوردى وصفها بها فى أقل من ثلاثة مراحل فأجاب بانه أراد بالكراهة خلاف الاولى لا ما اقتضاه النهى المخصوص وأورد أن الرخصة انما لا توصف

المتخلف عنه للعذر (فرخصة) اى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كأكل الميتة) للمضطر (والقصر) الذى هو ترك الاتمام للمسافر (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهده الصوم) بفتح الياء وضمها اى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) اى اكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) اى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة ايام

يخلفه سبب آخر فلو حذف قوله مع قيام السبب لشمل ما اذا كان العذر مصاحبا لانتفاء السبب مع ان المصاحب لانتفاء السبب لا يقال له رخصة وكفى بذلك فائدة لهذا القيد (قوله المتخلف) اسم فاعل وضميره المستتر يعود على ال الموصولة الواقعة على الحكم الاصلى فالصلة جارية على ما هى له وقوله عنه اى عن السبب ويصح فتح اللام اسم مفعول صفة للسبب وعنه نائب الفاعل وقصد الشارح بهذا دفع ما يقال كيف ينتفى الحكم الاصلى مع قيام سببه (قوله فالحكم المتغير اليه) بفتح الياء اسم مفعول واشار بذلك إلى ان الرخصة ليست اسما للحكم المتغير كما يوهمه كلام المصنف لانه المحدث عنه بل للمتغير اليه لانه المتصف بالسهولة وإلى ان الضمير الذى اخبر عنه بالرخصة من أقسام خطاب التكليف لا الوضع كما صرح به العضد والآمدى وعدل المصنف عن قولهما لاطباق الكل على تقسيم متعلقهما إلى واجب وغيره من اقسام خطاب التكليف (قوله المذكور) اى الذى كان التغير اليه لعذر مع قيام السبب (قوله يسمى الخ) اشارة إلى ان الاخبار من حيث التسمية لا الحكم والرخصة بضم الراء وسكون الخاء وبالتحريك ويقال فيها خرصة بالسكون والتحريك (قوله وهى لغة السهولة) اى مطلقا ونقل اصطلاحا إلى سهولة خاصة وهى السهولة فى الحكم كما اشار اليه الشارح بالتعبير بالسهولة المعرفة بلام العهد (قوله والسلم) أورد الناصر ان الاصل فى السلم الاباحة ولم يمنع اصلا فهو عزيمة واجاب بانه لا يلزم ان يكون المنع وردفيه بالفعل بخصوصه بل يكفى ولو من حيث اندراجه تحت امر كلى وهو ان الاصل فى الغائب المحتوى على غرر المنع كما يشير له الشارح وفى شرح الاسنوى على منهاج البيضاوى لا نزاع فى ان السلم رخصة قال التفتازانى وخرج عن الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه (قوله الذى هو بيع موصوف فى الذمة) اى بلفظ السلم ومثل السلم الاجارة والمساقاة والعرايا فان فيها عقدا على معدوم فى الثلاثة والعرايا بيع الرطب بالتمر لكنها جوزت للحاجة (قوله فى رمضان) تصوير وتقييد باعتبارين فى المفهوم تفصيل (قوله بفتح الياء مع فتح الهاء) على اخذه من الثلاثى المجرد وقوله وضمها اى مع كسر الهاء على اخذه من الرباعى (قوله واجبا) اى اكل الميتة فيأثم بتركه واذا مات مات عاصيا بخلافه على القول بانه مباح فانه لا يأثم بالترك (قوله لكن فى سفر يبلغ ثلاثة ايام فصاعدا)

فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالاتمام أولى خروجا من قول أبى حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كالماوردى أراد مكروه كراهة غير شديدة وهو بمعنى خلاف الاولى (ومباحا) أى السلم (وخلاف الاولى) أى فطر مسافر لايجهده الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة كحل المذكورات

فصاعدا) أى ولم يختلف فى جواز قصره وإلا بأن كان يديم السفر فالاتمام أولى (قوله كما هو معلوم) اعتذار عن ترك المصنف القيد المذكور (قوله خروجا من قول أبى حنيفة بوجوبه) أى الاتمام فان سفر القصر عند ابى حنيفة ثلاثة ايام والاتمام فيما دونها والقصر فيما يبلغها واجبان عنده قال الحنفية ان السير يعتبر من الصبح للزوال باعتبار أقصر الايام كايام الشتاء وبهذا يكون الخلاف لفظيا فان هذا مقدار سفر يوم وليلة وحينئذ لا يستقيم قول الشارح خروجا من قول أبى حنيفة فليتأمل (قوله بوجوبه) أى الاتمام فيما دون ثلاثة أيام (قوله ومن قال القصر مكروه) جواب سؤال مقدر تقديره أن قضية كلام المصنف أن الرخصة لاتوصف بالكراهة كما لاتوصف بالحرمة والماوردى وصفها بها فى أقل من ثلاثة مراحل فاجاب بانه اراد بالكراهة خلاف الاولى لا ما اقتضاه النهى المخصوص واوردان الرخصة إنما لم توصف بالحرمة لصعوبتها مطلقا وهذا منتف فى الكراهة كخلاف الاولى لانهما سهلان بالنسبة إلى الحرمة لكن وصف الرخصة بهما ينافى ظاهر خبر أن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه وعلى ظاهر كلام الماوردى أقسام الرخصة خمسة عشر حاصلة من الانتقال من حرام إلى الخمسة الباقية ومن واجب إلى ماعداه والحرام ومن مندوب إلى مباح ومن مكروه إلى خلاف الاولى إلى مباح إلى مندوب ومن خلاف الاولى إلى مباح إلى مندوب وعلى ماقاله المصنف ثلاثة عشر (قوله ومباحا أى السلم) قال البرماوى وماقيل انه قد يندب بانه احتيج إليه فى مال الصبى ضعيف لان ذلك لامر عارض ككونه مصلحة لا لخصوص كونه سلما (قوله وخلاف الاولى) أى مخالف الاولى ليتم كونه حالا من فطر المسافر ويوافق الاحوال قبله وايضا بقاؤه على المصدرية يلزم عليه كون خلاف الاولى وصفا لمتعلق الحكم وهو الفعل لانه حال من فطر المسافر وخلاف الاولى إسم للحكم نفسه لا لمتعلقه وقد يقال أنه كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم ذلك (قوله فان جهده الخ) بل إذا جهده جدا وجب الفطر (قوله وأتى بهذه الاحوال) أى على وفق ذويها الاولى للأول وهكذا والكثير كون الاولى للاخير نحو لقيت هندا مصعدة منحدرة وهذا جواب عما يقال الغالب عدم الاتيان بالاحوال اللازمة فلم أتى بها المصنف (قوله اللازمة) أى لاصحابها فان أكل الميتة للمضطر الوجوب لازم له (قوله لبيان أقسام الرخصة) أى لزوم لاصراحة لان أقسام الرخصة الايجاب والندب والاباحة كما أشار اليه الشارح بعد والمذكور فى عبارة المصنف الواجب والمندوب والمباح اقسام متعلقها نعم خلاف الاولى يطلق على الحكم وعلى متعلقه او فى العبارة حذف مضاف أى أقسام متعلق الرخصة (قوله يعنى الرخصة) أشار به إلى أن الرخصة من صفات الافعال وأن المراد بالحل الاذن فى الفعل الصادق بالوجوب والندب والاباحة لا استواء الطرفين السابق بالاباحة فقط وأن قول المصنف كاكل الميتة خبر مبتدأ محذوف تقديره الرخصة الخ وقوله الرخصة كحل المذكورات جملة إسمية مركبة من مبتدأ وخبر وهى فى محل نصب على المفعولية ليعنى وقول بعض ان نصب يعنى للجمل غير معروف معارض بانه لم يقل احد بأنها لا تنصب إلا المفرد (قوله كحل المذكورات) يعنى أن التمثيل للرخصة التى هى للحكم المذكور بأكل الميتة وما عطف عليه التى هى أفعال محكوم عليها إنما يصح بتقدير مضاف وهو حل مراد به الاذن شرعا ليصدق بكل من الوجوب وما عطف عليه

بالحرمة لصعوبتها مطلقا وهذا منتف فى الكراهة كخلاف الأولى لأنهما سهلان بالنسبة للحرمة لكن وصف الرخصة بها ينافى ظاهر خبر ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه وقد يقال يحب إتيانها من حيث هى رخصة فلا ينافى عدم المحبة من حيثية أخرى (قوله أوفى العبارة مضاف محذوف الخ) هذه زيادة على ماقاله الناصر الجواب حذفها لان الغرض من قوله وأتى الخ دفع مايقال هذه أحوال لازمة والاصل فى الحال الانتقال لانها قيد ولا يقيد بما هو معلوم وحاصل الجواب أن الغرض منها ليس بيان صاحبها بل بيان ماتعلق به وعلى هذا الاخير يكون البيان للمتعلق فيعود الاشكال (قول الشارح وسهولة الوجوب الخ) أى بعد حرمته فلا يقال أن هذا موجود فى وجوب ما كان مباحا كوجوب أكل ماله عند خوف الهلاك إن لم يأكله

(قول الشارح ومن الرخصة الخ) أفاد بذلك أن التغير كما يكون من الحرمة يكون من الكراهة وهذا تحقيق لما أفادته الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ (قول الشارح الكراهة الصعبة) بناء على ان الجماعة سنة مؤكدة لا فرض كفاية مع عدم قيام غيره بها (قوله والاول هو متعلق الكراهة) أى فيكون متعلق الحكم ذات الانفراد وسببه وصف المتعلق وهو كونه فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام فقول الشارح وهو الانفراد اى من حيث وصفه فان جرينا على ظاهره فهو من تعليل الخاص بالعام فانه لا شبهة فى صحة قولنا يكره الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام ولا يخفى أن متعلق الكراهة فيه أمر خاص وهو الانفراد فى الصلاة والعلة امر عام وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام صلاة او غيرها ولا شك ان تعليل الخاص بالعام صحيح مع شيوعه وكثرته ولو بطل هذا لبطل قولنا هذا انفراد (١٦٤) فيما يطلب فيه الاجتماع وكل انفراد كذلك مكروه فهذا مكروه ولا يشتبه أحد من أصاغر العالم فى صحة بل هو مركوز فى طباع الحيوانات العجم الا ترى نفرة الشاة من الذئب المعين هل لها غير تخيل المضرة فى هذا الجنس بناء على إدراكها للكليات لكن مفاسد شغل الانسان بنتائج فكره أكثر من أن تحصى (قوله بل ترك الجماعة اعم) فيه ان المراد ترك الجماعة فى الصلاة بالانفراد فيها الا مفهوم ترك الجماعة الصادق بترك الصلاة رأسا (قوله يرد الخ) قد علمت بطلانه (قوله جوابه الخ) مسلم (قوله فلا يرتاب عاقل الخ) لا يرتاب عاقل فى بطلانه إذ لا فرق (قوله وقول المصنف ايضا) قد تقدم مرارا ان المصنف من مجتهدى هذا الفن وزيادته زيادة ثقة مقبولة وكم له على ابن الحاجب وغيره من زيادات وناهيك بمن لا يذكر القول إن رآه لواحد فقط ولو جل قدره كابن الحاجب كما سيأتى نقل ذلك عنه واما الشارح العلامة فاقل احواله انه ثقة مقبول لا يطالب بالدليل ثم ان تلك الزيادة يصرح بها كلام السعد فى شرح التلويح (قوله على أن الشارح الخ) كيف هذا مع تردد المصنف الدائر بين النفى والاثبات القاطع بان ما كان الانتقال فيه من صعوبة إلى سهولة فهو رخصة وإلا فعزيمة وكون المثال للانتقال من تحريم لا يخصص كما هو معلوم تدبر (قول المصنف وإلا مع قول الشارح بان لم يتغير اصلا) الى اخر المحترزات ان تاملت ذلك تاملا صحيحا وجدت أقسام العزيمة لا تحصر فى الخمسة عشر المقابلة للخمسة عشر الماضية التى هى أقسام الرخصة إذ حاصلها إنتقال من سهولة الى صعوبة وهذا نير موجود فيما لم يتغير أصلا كوجوب الصلوات الخمس وكذا فيما تغير إلى سهولة لا لعذر أوله لا مع قيام السبب بل

الثانى

من وجوب وندب وإباحة وخلاف الاولى وحكمها الأصلى الحرمة واسبابها الخبث فى الميتة ودخول وقتى الصلاة والصوم فى القصر والفطر لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغرر فى السلم وهى قائمة حال الحل واعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب فى اكل الميتة لموافقته لغرض النفس فى بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة فى الصلاة لمرض او نحوه وحكمه الاصلى الكراهة الصعبة بالنسبة الى الاباحة وسببها قائم حال الاباحة وهو الانفراد

ولو قدر مع كل مثال مصدر حاله المبينة له لكان صحيحاً إلا أنه يكثر التقدير (قوله من وجوب) بيان لحل (قوله وحكمها) اى المذكورات وكذا ضمير اسبابها (قوله لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم) اى وكل ما هو سبب لوجوب الاتمام والصوم فهو سبب لحرمة القصر والفطر بناء على ان الامر بالشىء هو عين النهى عن ضده (قوله وهى) اى الاسباب المذكورة (قوله واعذاره) اى الحل (قوله الى ثمن الغلات) أى باعتبار الاغلب فلا يقال انه غير موف بانواع المسلم فيه إذ منها ما ليس بغلة كانواع الحيوان (قوله وسهولة الوجوب) لما كانت السهولة فى اكل الميتة قد تخفى لما فى وجوبه من الصعوبة لانه إلزام وتكليف بينها بقوله وسهولة الوجوب فى اكل الميتة (قوله فى بقائها) يصح تعلقه بغرض إذ هو بمعنى الرغبة فموافقة الوجوب له فى ان كلا منهما طلب لبقائها إذ اكل الميتة سبب له ويوافقه فى اشتراكهما فى متعلق واحد وهو بقاؤها (قوله ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة) إشارة إلى ان إفادة الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة فان المنتقل عنه كما يكون الحرمة يكون غيرها كالكراهة خلافا لما يقتضيه كلام ابن الحاجب وغيره من ان الحكم المنتقل عنه لا يكون إلا الحرمة (قوله وحكمه) اى حكم الترك المذكور (قوله الكراهة الصعبة) لانها تقتضى اللوم على الفعل بخلاف الاباحة وإن شاركتها فى عدم الاثم والصعبة صفة كاشفة لا مخصصة (قوله وسببها) اى الكراهة (قوله وهو الانفراد) قال الناصر هذا لا يصح لان الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة الذى هو المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سببا له وايضا فطلب الاجتماع فى شىء نهى عن ضده الذى هو الانفراد فيه فهو متعلق النهى الذى هو اى هذا النهى الكراهة لا سببها واجاب سم بان ههنا امرين قد يشتبه احدهما بالاخر احدهما نفس الانفراد والثانى كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون

مداو العزيمة على أن يقطع الحكم ويحتم صعب أو سهل كما قال الشارح بان لا يكون له بالنسبة إلى الفاعل حالتان نظر فى أحدهما للعذر
فالتسمية منظور فيها للمعنى اللغوى فالحكم حينئذ منحصر فى الرخصة والعزيمة

وهو ظاهر كلام العضد

فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلا كوجوب الصلوات الخمس أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد بالاحرام بعد اباحته قبله أو الى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلا لمن يحدث بعد حرمته بمعنى أنه خلاف الاولى أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الاصلى كاباحة ترك ثبات الواحد مثلا من المسلمين للعشرة من الكفار فى القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الاباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا (فعزيمة) اى فالحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب

الثانى ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهى بل هو سبب للحكم وكراهة الاول مما لا شبهة فى صحته إذ لا شبهة فى صحة قولنا يكره الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع فاتضح صحة ما قاله الشارح وسقوط الاعتراض عليه وقد شنع سم على الناصر وشنع بعض من تاخر عنهم عليه تركنا ذلك لقلة جدواه لانه تعصب محض من الطرفين (قوله فيما يطلب فيه الاجتماع) اى فى محل يطلب فيه الاجتماع وهو صلاة الفرض (قوله وإلا) اى وإن لم يحصل التغير بقيوده السابقة بان انتفى من اصله او انتفى فيه من قيوده السابقة وإلى هذا اشار الشارح بقوله اى وان يتغير الحكم الخ (قوله كما ذكر) اى تغيرا مثل ما ذكر اى إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى بان لم يتغير اصلا او تغير لا كما ذكر بان لم يكن إلى سهولة أو لها لا لعذر أو لها مع عذر لا مع قيام السبب فالصور اربع (قوله كوجوب الصلاة) فيه بحث فان وجوب الصلوات تغير فى حق النائم والحائض وفاقد الطهورين لسقوطه عنهم فقد تغير الحكم إلى سهولة فان اريد التغير العام والمنقوض به خاص لم يصح قوله او تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد فانه لم يتغير تغيرا عاما واجيب بان وجوب القضاء على النائم بالخطاب الاصلى لقيام السبب إذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصلى وتوابعه فى الجملة فلم يقع تغير بالكلية بحيث لم يكن مانع من الحكم وفاقد الطهورين لم يتغير فيه الحكم بل تجب عليه الصلاة على المرجح من مذهبنا معاشر الشافعية وهو مذهب الشارح (قوله كحرمة الاصطياد) نبه بتمثيله بالحرمة وخلاف الاولى والاباحة على ان العزيمة تكون وصفا لكل منها كما تكون وصفا للواجب وللمندوب خلافا لمن خصها بهما ولمن خصها بالواجب ولم يتعرض للكراهة كما لم يتعرض لها الشارح ولا للندب وفى شيخ الاسلام انها تكون وصفا لجميع الاحكام (قوله بالاحرام) أى فى غير الحرم اما صيد الحرم فيحرم حتى على الحلال (قوله بعد اباحته) اى الاصطياد قبله اى قبل الاحرام (قوله أو الى سهولة) سكت عن التعبير إلى مماثل السهولة او الصعوبة فان كان من الرخصة كان حدها غير جامع أو العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير الشارح فيهما وقد يجاب بانه غير واقع فلذا لم يتعرض له او انه من العزيمة ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمل قوله بان لم يتغير أصلا الخ على التمثيل بمعنى كان تامل (قوله مثلا) أى أو ثالثة او رابعة وهكذا (قوله بعد حرمته) أى حرمة ترك الوضوء وقوله بمعنى انه خلاف الاولى تفسير لحل الترك المذكور (قوله مثلا) اى او الاثنين للعشرين أو الثلاثة للثلاثين الخ (قوله بعد حرمته) أى حرمة ترك الثبات المذكور (قوله ولم يبق) اى السبب وقوله حينئذ أى حين إذ ابيح ترك الثبات المذكور وقوله وعذرها أى عذر الاباحة (قوله لما كثروا) قيد للمشقة فان قيل المشقة فى الثبات لا تتقيد بحال الكثرة لثبوتها قبله فالجواب منع ذلك اذ لولا المصابرة المذكورة لضاع الدين ولا يخفى سهولة المصابرة لحفظ الدين بخلاف ما بعد الكثرة للمندوحة عن المصابرة حينئذ قاله النجارى (قوله فعزيمة) ظاهره انه لا واسطة بينهما وقال

أيضا فما قاله التفتازانى من أن الحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع فى مقابلة الرخصة إن كان اصطلاحا فلابد من النقل ودونه خرط القتاد وإن كان لان المعنى اللغوى الذى هو مدار الوصف لا يتحقق إلا حينئذ فلا ولعل بيان الشارح المعنى اللغوى بعد التعميم فى افراد العزيمة بما مر اشارة للاعتراض عليه فليتامل (قول الشارح كوجوب الصلوات الخمس الخ) انت خبير بان القيد المخرج به من جملة قيود لا يلاحظ فيما اخرج به الا انتفاء ذلك القيد فقط ضرورة الاخراج به وحده الاترى إلى قوله كحرمة الاصطياد الخ فانه لا عذر فى التغير ولو نظر للباقى لورد انه لا عذر فيه وحينئذ فالمراد وجوب الصلوات بدون المانع وحينئذ فايراد العلامة الناصر انه تغير فى الحائض والنائم وفاقد الطهورين على قول ليس بشىء على انك قد عرفت ان المراد بالتغير هو ان يثبت حكم آخر

وذلك مفقود فيما عدا الحائض تدبر (قول الشارح كحل ترك الوضوء الخ) اى فهذا القيد لاخراج النسخ من حد الرخصة كهذا (قوله وفيه ان الترك المذكور حينئذ يوصف الخ) فيه ان الرخصة لا تتحقق إلا بحكم آخر غير الحكم الاصلى والترك ليس بحكم والمورد ظن ان سبب الوجوب هو سبب الترك فقال انه رخصة فما قاله شيخه حق لا فرق بينه وبين ما قاله هو إلا بيان سبب الغلط فليتامل

(قول المصنف والدليل ما يمكن التوصل الخ) سياتى فى الشارح ان المراد بامكان التوصل مقابل التوصل بالفعل وحاصله كونه بحيث يتوصل به لان الدليل معروض الدلالة وهو كون الشىء بحيث يفيد العلم عند النظر فيه وهذا حاصل نظرا ولم ينظر وهذا ما قال السيد تبعا للعضد وإنما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفى امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا وان اعتبر وجوده يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احد فيه ابدا فالمراد بما يمكن الخ ما شانه ذلك وهو الامكان المقابل للفعل وحمله على ذلك أولى لافادة هذه النكتة صريحا أعنى انه دليل وان لم ينظر فيه ويومىء إلى هذا قول الشارح هنا بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شانها الخ ثم ان اجرى هذا التعريف على طريقة اصحابه اهل السنة فجهة هذه القضية الامكان الخاص(١) بمعنى أن التوصل ليس بضرورى وان أجرى على طريقة غيرهم فجهتها هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود(٢) إلا ان وجوب الحصول يخص بغير الظن لما سياتى فى الشارح فاخذ الامكان بهذا المعنى(٣) لا ينافى الامكان الذى هو الجهة قال السيد فى حاشية العضد فى موضع آخر وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفى صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التى هى بحيث إذا رتبت أدت إلى المطلوب الخبرى والمفرد الذى من شأنه انه إذا نظر فى أحواله أوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج فى الحد المقدمات المرتبة وحدها وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التى من شانها ان يتوصل باحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر فى صفاته وأحواله ويجوز أن يجرى على عمومه(٤) فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سابقا اه إذا عرفت هذا عرفت (قوله

أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهى لغة القصد المصمم لأنه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف او سهل واورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر فى الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشا وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة

التفتازانى الحكم الشرعى لا يوصف بكونه عزيمة إلا إذا وقع فى مقابلة ترخيص والا فلا يوصف بشىء منهما (قوله او السهل المذكور) اى لا لعذر مع قيام السبب للحكم الاصلى (قوله المصمم) اسم فاعل على ان الاسناد مجازى أو اسم الفعول على الحذف والايصال اى المصمم عليه (قوله عزم امره) بالبناء للمجهول وقوله اى قطع وحتم كل منهما بمعنى قصد قصدا مصمما وقوله صعب على المكلف اشارة الى قوله والمتغير اليه الصعب وقوله أو السهل اشارة إلى قوله أو السهل المذكور ويصح رجوعه إلى الحكم غير المتغير ايضا اى انه تارة يكون صعبا على المكلف وتارة يكون سهلا (قوله واورد على التعريفين) اى اللذين تضمنهما التقسيم (قوله فانه عزيمة) أى فى الواقع لما حققه من ان الحيض ليس بعذر بل مانع (قوله ويصدق عليه تعريف الرخصة) اى دون تعريف العزيمة فلا يكون تعريفها جامعا ولا تعريف الرخصة مانعا لان ما دخل فى تعريف الرخصة خرج عن تعريف العزيمة إذ لا واسطة بينهما وصدق تعريف الرخصة عليه بحسب ظاهر الامر فى الحيض من انه عذر لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم ان الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل إلى سهولة وهى وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت وإنما كان وجوب الترك رخصة لموافقته لغرض النفس (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها لمانع لا لعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله مانع من الفعل) اى وشرط العذر الماخوذ فى التعريف ان لا يكون مانعا

---

(١) قوله الامكان الخاص هو سلب الضرورة عن الشىء ونقيضه وقوله هو الامكان العام هو سلب الضرورة عن نقيض الشىء أعم من أن يكون الشىء واجبا أو ممكنا اه

(٢) قوله هو الامكان العام المقيد بجانب الوجود الخ أى والمعنى أن عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم ليس بضرورى اه

(٣) قوله بهذا المعنى اى الامكان المقابل للفعل اه

(٤) قوله ويجوز ان يجرى على عمومه الخ أى بأن يعتبر مجرد حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا أو غير بين أو لا يكون لازما فيتناول حد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستواء والقياس بأقسامه الخمسة اه سيد وهذا هو الذى أشار اليه بقوله كما أوضحناه سابقا اه كاتبه غفى عنه

ان الامكان بمعنى ما شأنه انه اذا نظر فيه أوصل لا ينافى وجوب الايصال إذ الامكان راجع الى النظر او التوصل بسبب النظر وان كان ذلك لاينافى وجوب الايصال عنده وبهذا ظهر فساده لما قاله (١٦٧) الناصر فى الجواب عن المنافاة من ان الامكان الذاتى لاينافى الوجوب بالغير على انه انما رتب الاشكال بناء على طريقة اهل السنة وفيضان النتيجة عندهم انما هو بطريق جرى العادة والعادة وان كان يمتنع فيها التخلف لكنه جائز عقلا والجواز العقلى كاف فى الامكان وكذا ما قيل ان ارادة الامكان الذاتى هنا غير معقولة لانه عبارة عن كون الشىء محتاجا فى حصوله للغير كالامكان الذى هو وصف للممكن لما عرفت أن الامكان الذاتى هو الجواز العقلى بالنظر لذات الشىء واما كون الشىء محتاجا الخ فهو احد تفسيرى الامكان بالغير كما فى شرح التجريد هذا وفى حاشية عبد الحكيم على الخيالى الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس بضرورى ولا عدم التوصل به اليه ضرورى أى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان لاصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق العادة وليس بضرورى ولك ان تاخذ الامكان عاما مقيدا بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا امابطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوكيد كما هو مذهب

اقرب إلى اللغة من تقسيم الامام الرازى الفعل الذى هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شىء (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى

(قوله اقرب الى اللغة) اى الى المعنى اللغوى والتعبير بافعل يقتضى ان فى تقسيم غير المصنف قربا وهو كذلك لان الفعل ليس اجنبيا بل متعلق الحكم (قوله والدليل) اى الذى تقدمت الاشارة اليه فى تعريف اصول الفقه (قوله ما يمكن) المراد به الامكان الخاص اى ان التوصل بالنظر الصحيح فى الدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضرورى أى يجوز التوصل وعدمه لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى ويصح ارادة الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاستعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التولد كما هو عند المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فينطبق التعريف على المذاهب الثلاثة كذا يؤخذ من الخيالى وحاشية السيالكوتى عليه إذا علمت هذا تعلم ان ما قاله الناصر ان حصول العلم عن الدليل واجب وان كان وجوبه عاديا وان الامكان الذاتى لا يمنع الوجوب بالغير اه مبنى على القول بان لزوم النتيجة للدليل عقلى والمشهور انه عادى واما الامكان هنا فهو جهة للقضية والامكان الذاتى مغاير له لانه عبارة عن كون الشىء محتاجا فى حصوله للغير كالامكان الذى هو وصف للممكن وارادته هنا غير معقولة وما نحن فيه لايصح ان يقال انه واجب بالغير لانه جهة للقضية فقد التبس عليه أحد المعنيين بالآخر * فان قلت الامكان الخاص والعام من جهات القضية ولا قضية ههنا لان قوله والدليل الخ تعريف وليس قضية * قلت الحال كما ذكرت الا أنه يؤخذ منه قضية توجه بالامكان العام أو الخاص بان يقال الدليل موصل بالامكان العام او الخاص (قوله أى الوصول بكلفة) حمل صيغة التفعل على التكلف ومعناه ان يتعانى الفاعل الفعل ويتطلبه كما يقال تشجع زيد أى استحصل الشجاعة وكلف نفسه اياها لتحصل ولاشك ان هذا المعنى متحقق فى كل دليل إذ لابد من ملاحظة جهة الدلالة وتحصيل الصغرى والكبرى والهيئة التأليفية حتى يحصل المطلوب وقول الناصر انه قد لا يكون كلفة فى بعض الادلة كالعالم بالنسبة للصانع فالاولى حمل الصيغة على التدريج ليدل على ان أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شرب جرعة بعد جرعة اه مردود بان العالم من حيث نفسه لا يؤدى الى المطلوب بل لابد من النظر فى جهة دلالته والعمل المذكور كما سيصرح به الشارح كيف وتحصيل جهة الدلالة التى هى الحدوث او الامكان من اعلى المطالب التى افرغ المتكلمون فيها وسعهم على انه لا معنى للتكرر لان الوصول الى المطلوب عقب الدليل دفعى انى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرر بل التكلف تأمل (قوله بصحيح النظر) من اضافة الصفة للموصوف كما يشير الى ذلك قول الشارح فبالنظر الصحيح أو على معنى من (قوله فيه) أى فى الدليل وهو عند الاصوليين من قبيل المفرد كما قال الشارح كالعالم لوجود الصانع وحينئذ فالمراد النظر فى أحواله وصفاته على

المعتزلة أو لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة واعلم أن الامكان ونحوه الذى يجعل جهة القضية غير الامكان ونحوه الذى هو وصف الشيء فى نفسه فانه قد يؤخذ الامكان مثلا محمولا وصفة لوجود الشيء فى نفسه وقد يؤخذ جهة القضية وكيفية لوجود الشيء لغيره والمبحوث عنه فى الكلام هو الاعتبار الاول والمبحوث عنه فى المنطق هو الاعتبار الثانى ألا يرى أن المتكلم يصف وجود الشيء فى نفسه بالوجوب والمنطقى يصف القضية به وقيل المبحوث عنه فى الكلام هو الوجوب والامكان والامتناع بمعنى مصداق الحمل والمبحوث عنه فى المنطق هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعانى المصدرية الانتزاعية ❊ فان قلت لا قضية ههنا بل هو تعريف فكيف قيل ان الامكان هنا جهة قضية ❊ قلت قضية تؤخذ منه توجه بالامكان العام أو الخاص بأن يقال الدليل موصل بالامكان العام أو الخاص فليتأمل (قوله فاندفع ما قيل انه قد لا يكون الخ) قائله الناصر ثم قال فالاولى حمل الصيغة على التدريج ليدل على أن أصل الفعل يحصل مرة بعد أخرى وفيه انه بعد تسليم ما ذكره لا معنى للتكرر لأن الوصول إلى المطلوب نقيب الدليل دفعى انى وتحصيل المقدمات لا يصدق عليه التكرر بل التكلف (قوله اسم لمجموع المقدمتين) وحينئذ فالنظر فيهما لا فى حالهما (قوله وأما عند الاصوليين) وأما عند (١٦٨) المتكلمين فاعم من أن يكون النظر فى حاله وهو المفرد أو نفسه وهو المقدمتان (قوله فى حاله مع غيره) سيأتى ما فيه (قول المصنف إلى مطلوب خبرى) أى نسبة خبرية فقول الشارح ما يخبر به أى ما يفاد بالخبر (قول الشارح بان يكون النظر فيه الخ) هذا من تحقيقات الشارح وهو انه جعل محل التقييد بالصحة كونه فيه يعنى لا يكون النظر من حيث كونه فيه صحيحا إلا اذا كان من تلك الجهة وسبب ذلك أن الدليل مفرد لا ترتيب فيه والكلام فى بيان خاصة ذلك الدليل وليست إلا أن يكون فيه جهة الدلالة وذلك يرجع لصحة النظر من جهة المادة اما الصحة من جهة الصحة من جهة الصورة فليست خاصة لذلك الدليل ما يمكن وحينئذ فانتفاء وجه الدلالة عنه هو الفساد اى فساد النظر من جهة كونه فيه وقد وافق الشارح المحقق فى ذلك العلامة التفتازانى ونعم الوفاق وبهذا يظهر فساد ما قاله الناصر من انه يرد عليهما انتفاء الترتيب المذكور المسمى بالخطأ فى البرهان لصورته فانه فساد فيه يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد وذلك لأنه ان اراد فساد النظر فى ذاته فمسلم وليس الكلام فيه انما هو فى فساده من جهة كونه فى الدليل وليس ذلك إلا لانتفاء وجه الدلالة وان اراد فساده من جهة كونه فيه فممنوع ومما يزيدك ثباتا على هذا قول العلامة التفتازانى على قول ابن الحاجب ولا بد من مستلزم للمطلوب فوجب المقدمتان ما نصه هذا على تفسير المنطقيين ظاهر واما على تفسير الاصوليين وهو المقصود بالبيان فوجوب المقدمتين انما يكون على تقدير النظر ثم ان المراد بالنظر فيه كما عرفت النظر فى احواله وصفاته لانه مفرد بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احداهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبرى وحينئذ فالوسط اعتباران وفيهما الانتقال فقول الشارح فيما سيأتى كالحدوث الخ اى من حيث اعتباراتها فقول الناصر ان كلا من تلك الامثلة مفرد يستحيل الحركة التى هى الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود الثلاثة منشؤه عدم التامل والحاصل ان الدليل مفرد لكن لا بد فيه من مستلزم للمطلوب والإلم ينتقل الذهن

بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شأنها ان ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبرى ما يخبر به ومعنى الوصول اليه بما ذكر علمه او ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدى إلى علم أو ظن كما سيأتى حذرا من التكرار والفكر حركة النفس فى المعقولات وشمل التعريف

وجه مخصوص وهو تحصيل وجه الدلالة كالحدوث فانه حال من أحوال العالم وصفة من صفاته فان النفس اذا حاولت الاستدلال على وجود الصانع فتشت فى العلوم الضرورية الحاصلة عندها مما يتعلق بالعالم من الاحوال والصفات وحصلت الجهة الموصلة للمطلوب وهو الحدوث ثم تحصل المقدمتان الصغرى والكبرى فيحصل المطلوب فاندفع ما لبعضهم هنا (قوله بان يكون النظر الخ) تفسير لقوله بصحيح وهذا يرجع لصحة صورة الدليل (قوله ان ينتقل الذهن بها) اى بسببها وقوله المسماة نعت ثان للجهة وقوله وجه الدلالة اى سببها (قوله ما يخبر به) أى معنى يخبر به بان يتحقق معناه بدون النطق به (قوله ومعنى الوصول الخ) اى فهو وصول معنوى لا حسى وقوله بما ذكر أى بصحيح النظر (قوله علمه أو ظنه) قيل أى أو اعتقاده وهو سهو فان الاعتقاد لا يكون عن النظر الصحيح فى الدليل إذ هو الجزم من غير دليل فكيف يجعل من نتائج النظر (قوله فالنظر الخ) تفريع على قوله ومعنى الوصول وقوله كما سيأتى راجع للنفى لا للنفى وقوله حذرا من التكرار متعلق بمحذوف أى وانما صرفت النظر عن ظاهره حذرا من التكرار أى تكرار علم المطلوب الخبرى أو ظنه فانه يصير مذكورا مرتين مرة فى التوصل المفسر بذلك فى كلامه ومرة فى النظر الذى هو الفكر بقيده الذى ذكره إذ يصير التقدير الدليل

منه الى المطلوب فاذا كان المستلزم حاصلا الاصغر يكون اللازم حاصلا له ضرورة فعلى تقدير النظر لابد من المقدمتين لتفيء احداهما عن اللزوم وهى الكبرى والاخرى عن ثبوت الملزوم وهى الصغرى فالمقدمتان انما وجبتا لاجل النظر لا لكونهما الدليل كما هو عند المناطقة لكن ينبغى أن يعلم أن النظر بمجموع حركتين حركة من المطالب الى المبادى وحركة من المبادى الى المطالب وكلامهم هنا ظاهر فى انه الحركة الثانية الواقعة فى الحدود الثلاثة خصوصا قول الناصر من الاصغر الذى هو الدليل الى الوسط ثم منه الى الاكبر فلابد ان يكون ذلك اقتصارا على مايفيد التميز قال فى شرح المقاصد كثيرا مايقتصر فى تفسير النظر على بعض أجزائه ولوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادى المطلوب أو حركته على المبادى الى المطالب اه (قوله بيان للنظر الصحيح) فيه تساهل والاولى ان البا سببية لان صحة النظر ليست هى الكون المذكور بل بسببه كما لايخفى (قول الشارح التى من شأنها الخ) صريح فى ان المستلزم للمطلوب هو الجهة لامفهوم المقدمة الصغرى اى ثبوت محمولها لموضوعها والكبرى بيان للاستلزام كما ذهب اليه بعض المحققين تدبر (قول الشارح علمه أو ظنه) قيل أو اعتقاده وهو سهو لان الاعتقاد (١٦٩) لا يكون عن نظر إذ هو جزم بلا دليل

لدليل القطعى كالعالم لوجود الصانع والظنى كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها

مايمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بصحيح الفكر فيه المؤدى الى علم أو ظن قال الناصر التكرار مندفع لان حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبرى أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو إلى علم مطلقا أو ظن محصول له ان النظر الذى هو فى نفسه مفيد للعلم مطلقا أو الظن مفاده فى الدليل العلم التصديقى أو الظن وهذا لم يتكرر فيه حكم وأجاب سم بان الشارح بنى كلامه على ماهو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر فى الشيء سببا للتوصل الى المطلوب الخبرى أى لعلم المطلوب الخبرى أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذى يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى الى علم المطلوب الخبرى أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى الى المطلوب التصورى فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبرى أو ظنه فلو حمل النظر ههنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى الى علم أو ظن لزم التكرار قطعا فالشارح بنى كلامه على ماتقتضيه العبارة وماهو المفهوم منها (قوله الدليل القطعى والظنى) أى المفيد للقطع والظن لا المقطوع به والمظنون وقوله كالعالم تصريح بان الدليل من قبيل المفرد عند الأصوليين كالمتكلمين بخلاف المناطقة وقال الخيالى فى حاشية العقائد ان الدليل عند المتكلمين يكون مفردا وغيره وذكر الشارح أمثلة ثلاثة الاول لحكم عقلى والثانى لحسى والثالث لشرعى وأيضا الاول دليل انى لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثانى لمى بعكسه والدليل الاول قطعى والاثنان بعده ظنيان ووجه كون دلالة النار على الدخان ظنية انها قد تخلو عن الدخان إذا لم تخالط شيئا من الاجزاء الترابية وقوله لوجود الصانع متعلق بمحذوف أى دليلا وموصلا

(قول الشارح فالنظر هنا الفكر) عبارة غيره النظر كالفكر قال السيد الزاهد فيه اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما بأن ملاحظة مافيه الحركة معتبرة فى النظر أى فى عنوانه فقط وغير معتبرة فى الفكر حتى فى عنوانه اه لكن لما لم يترتب على ذلك شيء هنا قال الشارح النظر الفكر (قوله لاخذه فى تعريف الدليل) أى لانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المراد من اللفظ جاز استعماله فى التعريف فاندفع ماقيل ان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليها فى التعريفات

 والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة لانه اعتراض ناشيء من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز كذا فى عبد الحكيم (قول الشارح والفكر حركة النفس فى المعقولات) ربما يقال ان اطلاق الحركة هنا على سبيل التجوز والتشبيه لان الحركة تقتضى ان يكون للمتحرك فى كل آن فرض فرد من المقولة التى فيها الحركة وتقتضى ان لا يكون ذلك الفرد له فى الآن السابق واللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد وهى ليست موجودة بالفعل لا جميعها ولا بعضها والا يلزم انحصار غير المتناهى بين الحاصرين على الاول والترجيح بلا مرجح على الثانى ومن المعلوم أنه ليس فى الفكر الا علوم متناهية حاصلة بالفعل سيما فى الرجوع من المبادى الى المطالب وأنت خبير بان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول الصورة التى حصلت فى الخزانة فى المدركة بعد ما زالت عن المدركة فمافيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار وهى امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة فى الخزانة أمرا ثابتا ولها بالفعل أفراد متناهية فالقول بنى الحركة ههنا نشأ من قلة التفكر كيف وفى الفكر انتقال على سبيل التدريج قاله السيد الهروى (قوله والاول قطعى) وايضا هو انى لانه استدلال بالمعلول على وجود العلة والثانى لمى بعكسه ووجه ظنية

دلالة النار على الدخان أنها قد تخلو عن الدخان اذا لم تخالط شيأ من الاجزاء الترابية (قول الشارح فيما تعقله منها مما من شانه الخ) فهم الناصر وغيره أن من فى قوله منها ابتدائية ومن فى قوله من شأنه بيانية ولذلك جعل قوله كالحدوث تمثيلا لما تعقله والموافق لقول الشارح سابقا بان يكون النظر فيه من الجهة الخ أن تكون من فى قوله منها بيانية ومن فى قوله من شأنه ابتدائية وعلى هذا يكون قوله كالحدوث الخ تمثيلا لما من شأنه والمعنى بحركة النفس فيما تعقله الذى هو الادلة حركة مبتدأة مما شأنه الخ ويجوز أن تجعل من الثانية للتعليل وسيأتى لذلك تحقيق (قول الشارح كالحدوث) فيه جرى على ان علة الاحتياج الحدوث لكن رجح بعضهم انها الامكان الا أنه لما لم يكن الكلام هنا الا فى تصوير وجه دلالة او قد مثل به العضد وغيره تابعهم الشارح عليه (قوله ويمكن ان يجاب الخ)قد عرفت انه غير محتاج اليه وأيضا فلا دليل عليه (قول (١٧٠) الشارح بان ترتب) متعلق بتصل وباؤه للسببية فالوصول إلى المطلوب بالنظر الصحيح يتوقف على الترتيب فهذا صريح فى انه ليس عينه بل لازمه وهو مختار بعض المحققين من المناطقة وقيل انه عينه ولذا عرفوه بانه ترتيب امور معلومة للتأدى بها إلى مجهول قال عبد الحكيم فى حاشية شرح عقائد العضد للدوانى النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المقدمتين المترتبتين عند المتاخرين لان الموجب للعلم هما المقدمتان لا الترتيب اه وبعضهم حمل الشارح على الثانى حيث جعل قوله بان ترتب هكذا تصويرا للنظر الصحيح وقد عرفت ان المفيد للعلم المقدمتان لا الترتيب (قوله تصوير للنظر) قد عرفت مافيه (قول الشارح فالامر بالصلاة لوجوبها) انما لم يقل فاقيموا الصلاة لوجوبها اشارة للفرق بينه وبين ماقبله بان العبارتين هنا على حد سواء لتقييد الامر بانه بالصلاة بخلاف المثالين قبل فتأمل (قول الشارح وإن لم ينظر فيه وإن النظر المتوصل به) أى بان لم ينظر فيه اصلا أو نظر فيه النظر غير المتوصل به لكونه من غير وجه الدلالة وانما قال ذلك دون أن يقول وإن لم يتوصل بصحيح النظر فيه بالفعل مع انه الجارى على سنن ما تقدم لاقتضائه انه قد ينظر فيه نظرا صحيحا ولا يتوصل بالفعل وهو باطل فلذلك ادخل النفى على النظر المتوصل به كذا قيل وفيه أن الايصال على طريق أهل السنة غير واجب مع النظر الصحيح فالاولى ان يقال عدل عن هذه العبارة لان مفهومها انتفاء التوصل بصحيح النظر بان نظر ولم يتوصل به اصلا أو توصل بفاسده اما انتفاء اصل النظر فلا غاية الامر صدقها مع انتفائه بخلاف ماعبر به فان مفهومها صادق بالجميع فليتامل (قوله فصحة الدليل ان ينظر الخ) صوابه فصحة النظر لان الكلام فيه لا فى صحة الدليل (قوله اذ هو الذى يتعلق به غرض الاصولى) لان الدليل الاصولى لا ترتيب فيه حتى يعتبر فى النظر من حيث تعلقه به صحته

فبالنظر الصحيح فى هذه الادلة أى بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحدوث فى الاول والاحراق فى الثانى والامر بالصلاة فى الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شىء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان أن اقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشىء لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشىء يكون دليلا وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به

لوجود الصانع وكذا يقال فيما بعده (قوله فبالنظر الصحيح الخ) متعلق بقوله بعد تصل إلى تلك المطلوب ان قدم عليه للحصر (قوله كالحدوث) فيه تصريح بان المستلزم للمطلوب هو الحد الوسط واورد الناصر ان كلا من الامثلة مفرد تستحيل الحركة التى هى الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود الثلاثة والجواب أنه ليس المراد بقوله كالحدوث ومابعده الذات من حيث هى بل من حيث اعتباراتها وهو اعتبار ثبوتها للدليل الذى هو الحد الاصغر واعتبار الانتقال إلى المدلول بواسطته ولاشك انه بهذا الاعتبار تقع الحركة فيها واجاب سم بان مبنى الاشكال حمل فى من قوله فيما تعقله فيها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التى من شأنها فجعل تلك الحركة سببا او آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة اه وهو صرف للكلام عما هو الظاهر المتبادر منه بلا داع اليه وقوله فى الجواب الثانى ان فى العبارة تسامحا والتقدير مثلا فيما تعلقه فيها مع غيره غير محتاج اليه مع ان فيه تقديرا مالا دليل عليه (قوله بان ترتب) مبنى للمجهول ضميره العائد إلى الادلة نائب الفاعل وهو متعلق بتصل وفيه تصريح بان الترتيب غير النظر بل لازمه وهو مختار ابن الحاجب خلاف ماعليه الكثير من المناطقة انه عينه ثم ان هذا الترتيب اما بالفعل وهو الشكل الاول واما بالقوة كبقية الاشكال والقياس الاستثنائى لتوقف انتاجها رجوعها الاول (قوله فالامر بالصلاة) قال الناصر صواب العبارة فاقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وانما تكون هذه النتيجة لو كان صورة القياس الامر بالصلاة امر بشىء وكل امر بشىء لوجوبه حقيقة وأجاب سم بان ال فى الامر للعهد أى فالامر المذكور وهو أقيموا فكانه قال فاقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ (قوله لان الشىء يكون دليلا الخ) لان الدليل معروض الدلالة وهى كون الشىء بحيث يفيد العلم او الظن عند النظر فيه وهذا حاصل نظر فيه او لم ينظر كذا قال التفتازانى فقول الشارح لان الشىء اى الكائن بحيث يفيد الخ وقوله

صورة أيضا وقد تقدم ايضاحه (قول الشارح لان الفاسد لايمكن الخ) إذ ليس سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل باسرها إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو أريد على الاطلاق أى نظرة لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم قاله السيد قال السعد ، فان قيل الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لامحالة قلنا ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء اه فقوله بصحيح النظر تصريح بذلك اللازم لان التعريف لايكتفى فيه بدلالة الالتزام وليس لك أن تقول أتى به لافادة اشتراط صحة صورة النظر أيضا كالمادة لما عرفت أن ذلك ليس مقصد افادته هنا فليتأمل (قول الشارح لايمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه الخ أو يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجه الدلالة كما تقدم بخلاف الافضاء (قول الشارح كما إذا نظر فى العالم من حيث البساطة) صرح هنا بان المنظور فيه العالم من تلك الجهة وهو الموافق لقوله اولا بان يكون النظر فيه من الجهة الخ وهما بخلاف ظاهر قوله أى بحركة النفس فيما تعقله الخ وقد عرفت أنه مؤول بما يرجع اليهما ولك أن تقول الحق أن يرجعا اليه لما تقدم من أن النظر فى أحواله لا فى ذاته فالنظر اليه من تلك الجهة نظر الى تلك الجهة ولعل الشارح أشار باختلاف العبارة الى أنه يصح أن يقدر المضاف أى النظر فى أحواله وأن لا يقدر والنظر فيه من جهة أحواله فليتأمل (قول الشارح ممن اعتقد الخ) لما كان الفساد فى البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم ليس كله بسيط العدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركبها من الجواهر الفردة عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الاستلزام المستفاد من الكبرى فان الوجود بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفى التسخين من الجهة الثانية بدليل أنه لا دخان للشمس مع أنها مسخنة دون الاولى سلط الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد فى جانب البساطة وبالظن فى جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل فناسب ضعف متعلقه لفساد جهتيه جميعا وبهذا ظهر فساد ما قيل لو أبدل الشارح البساطة بالوجود كان أحسن لما عرفت من أن المراد أن الفساد اما للمقدمتين معا كالاول او لاحداهما كالثانى ولو ابدل كما قيل لضاع الفرق بين الاعتقاد والظن فليتامل (قول الشارح أما المطلوب غير الخبرى الخ) إنما لم يقل أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى فليس (قوله لعدم بساطة المواليد الثلاثة) اى عدم بساطتها بوجه من الوجوه لتركبها تركبا حقيقيا بحيث تقبل الانفكاك ويكون اجزاؤها متخالفة الوجود فى الخارج بخلاف العناصر والافلاك فانها وان تركبت من الهيولى والصورة لكن العناصر وان قبلت الانفكاك بانخلاع صورها إلا أن وجود جزئيها واحد بناء على التحقيق من ان تغاير الهيولى والصورة عقلى كما فى الاسفار وتزيد الافلاك على ذلك عدم قبول الانفكاك عندهم بخلاف المواليد فانها قابلة للانفكاك مع تغاير وجودات اجزائها بناء على التحقيق من بقاء صور العناصر فى المركبات وبالجملة المراد بالبسيط

وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لايمكن التوصل به الى المطلوب لانتفاء وجه الدلالة عنه وان ادى اليه بواسطة اعتقاد او ظن كما إذا نظر فى العالم من حيث البساطة وفى النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما ان ينقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدى الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان

وان لم ينظر فيه أى النظر المتوصل به بان لا ينظر فيه أصلا أو ينظر فيه من غير وجه الدلالة أو منه لا مع الترتيب المذكور اه ناصر وإنما ادخل الشارح النفى على النظر دون التوصل مع انه الجارى على سنن ما سبق لئلا تصدق العبارة بصورة باطلة زائدة على الصور الثلاثة وهى ما اذا نظر فيه نظرا صحيحا لكن لم يتوصل به الى المطلوب لانه متى نظر فيه نظرا صحيحا فقد توصل به الى المطلوب (قوله وقيد النظر بالصحيح) قال السيد فى حواشى الشرح العضدى وقيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به إذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده وأريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اى نظر ما لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم (قوله لا يمكن التوصل به) أى بذاته فلا ينافيه قوله بعد وان أدى اليه بواسطة الخ او يقال فرق بين التوصل وبين الافضاء لان معنى التوصل يقتضى وجود وجه الدلالة بخلاف الافضاء فمن ثم قال الشارح لان الفاسد لا يمكن الخ فاندفع ما يقال الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة (قوله لانتفاء وجه الدلالة عنه) اشارة الى تعريف النظر الفاسد بانه ما انتفى وجه الدلالة عنه (قوله ممن اعتقد الخ) لما كان الفساد فى البساطة من جهتين جهة ثبوته للعالم المستفاد من الصغرى فان العالم كله ليس بسيط العدم بساطة المواليد الثلاثة الحيوان والمعدن والنبات لتركبها من الجواهر الفردة

بدليل كما هو الظاهر فى المقابلة لما تقدم نقله عن السعد من ان التوصل فى تعريف الدليل يقتضى وجه الدلالة وليس هنا دلالة ولا وجه دلالة ولذا قال الشارح رحمه الله بعد قوله فيتوصل اليه اى يتصور بما يسمى حدا فليتامل (قول الشارح بان يتصور) متعلق بيتوصل ولم يقل وترتب كما قال فى الخبرى لان التعدد اللازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قول الشارح ولغيره) زاد اللام لئلا يعطف على الحد (قوله لتعلقه بالعلم المذكور فى تعريف الدليل) لعل المراد به المذكور منطوقا ومفهوما ليشمل العلم التصورى فان الخلاف جار فى العلم بعد النظر فى التعريف بالمطلوب ولذا لم يقيده بالخبرى (قول الشارح الحاصل) قيد به لان قولى الاكتساب والاضطرار إنما يكونان فى الحاصل بالفعل مع ان قول العادة شامل للحاصل بالفعل وماشانه ان يحصل ولانه لو اسقطه لاحتمل ان يكون محل النزاع ان العلم عقيبه هل يكتسب أولا وهو نزاع آخر فبعضهم أنكر افادته العلم كالسمنية المردود عليهم بقوله عندهم فالقول بأنه غير لازم وهم (قول الشارح عندهم) نبه به على انكار غير الائمة للحصول للمرة على اختلاف فى ذلك مبسوط فى شرح المواقف (قول الشارح أى عقيب صحيح النظر) بأن يكون فى وجه الدلالة (قوله الشارح عادة) أى حصوله أكثرى أو دائمى لا على وجه اللزوم كما فى شرح المواقف خلافا لما فى شرح التجريد من الاكتفاء بمجرد التكرار وهذا المذهب هو الصحيح بناء على ان جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وانه تعالى قادر مختار وانه لا علاقة بين الحوادث إلا باجراء العادة فلا يكون النظر موجدا للعلم ولا معدا ولا مولدا له والكلام مبسوط فى شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم (قوله كتولد حركة المفتاح الخ) التولدان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر والمراد بالفعل فى الموضعين الاثر لا التأثير بدليل التمثيل بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وخرج بقولهم لفاعله المطاوع نحو كسرته فانكسر فان فيه إيجاب فعل فعلا اخر لكن ليس ذلك لفاعله (قوله وهذا التولد عادى) اى فى العلم لا فى الظن كما سياتى بيانه (قول الشارح اولزوما) اى عقليا كما فى شرح المواقف قال صاحب المواقف فى حكاية هذا المذهب وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازى وهو انه واجب غير متولد باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ثم قال وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه لا يجب على شىء إذ لا وجوب عن الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا عليه كما تزعمه المعتزلة قال عبد الحكيم لان القول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختارا اى يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى كل مقدور ينفى لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالاخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظرة فانتفى

أما المطلوب غير الخبرى وهو التصورى فيتوصل اليه أى يتصور بما يسمى حدا بان يتصور كالحيوان الناطق حد الانسان وسياتى حد الحد الشامل لذلك ولغيره (واختلف ائمتنا هل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقيبه) اى عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالاشعرى فلا يتخلف الاخر إلا خرقا للعادة كتخلف الاحراق عن مماسة النار او لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا ينفك اصلا

عند المتكلمين ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وأما العناصر والافلاك والنفوس فبسيطة عند الحكماء وجهة الالتزام المستفادة من الكبرى فان الوجوب بسيط من حيث هو ويتصف به القديم فلا يكون حادثا وفى التسخين من الجهة الثانية بدليل انه لادخان للشمس مع انها مسخنة دون الاولى سلط الاعتقاد على الجهتين والظن على الثانية فقط وعبر بالاعتقاد فى جانب البساطة وبالظن فى جانب التسخين لضعف الاعتقاد من حيث انه لا عن دليل (قوله اما المطلوب غير الخبر الخ) الاظهر فى المقابلة ان يقول اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصورى فليس بدليل بل يسمى حدا (قوله بان يتصور) متعلق بيتوصل ولم يقل وترتب كما قال فى الخبرى لان التعدد الازم للترتيب غير واجب لجواز التعريف بالمفرد وحده كالفصل والخاصة (قوله وسياتى) مرتبط بقوله لما يسمى حدا وقوله الشامل نعت للحد المضاف اليه وقوله لذلك اى لحد الانسان ولغيره من افراد الحد (قوله واختلف أئمتنا الخ) ذكره لتعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله هل العلم) اى اختلفوا فى جواب هذا الاستفهام او المراد ليس حقيقة الاستفهام ولم يقيد المطلوب بالخبرى للاشارة إلى ان المراد به ما يشمل التصور والتصديق (قوله الحاصل عندهم) تقدير الحصول ليس بلازم لصحة تعلق الظرف بالعلم وإنما أتى به لمجرد الايضاح وليتعلق به قوله عادة أو لزوما وتقدير عندهم تعريض بمن نفى حصول العلم عن النظر مطلقا وهم السمنية او لا يفيد إلا فى الهندسيات والحسابيات وهم المهندسون او لا يفيد فى معرفة الله وهم الملاحدة ولا يتكرر مع قوله بعد عند بعضهم لانه تفصيل بعد اجمال (قوله عادة) أى أن العادة الالهية جرت بخلق العلم عقب النظر الصحيح مع جواز الانفكاك عقلا لجواز ان لا يخلقه الله تعالى على سبيل خرق العادة (قوله لزوما) اى عقليا بدليل المقابلة للعادى وهذا هو المرضى عندهم (قوله كالامام الرازى) فانه يقول حصول العلم عقيب النظر واجب اى لازم عقلا يستحيل انفكاكه

اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذى فى شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر كالنظر لا ينافى كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم انما المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلا اه وماقيل من أن قوله لا يصح الخ مدفوع بأن العلم بالنتيجة هو العلم بالمقدمتين اللتين هما من حيث العلم بهما محل النظر أى حركة النفس فهما له كالجوهر للعرض ومن المحال وجود العرض بدون الجوهر وهذا مراد الشارح بقوله فلا يتخلف أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض ليس بشىء لان النتيجة لا يمكن أن تكون بعينها فى القياس لا على أن تكون عين احدى المقدمتين ولا أن تكون جزء من احداهما وإلا لكان العلم بالنتيجة مقدما على العلم بالقياس بمرتبة أو بمرتبتين كما قال السيد الشريف فى حواشى التسمية أنه التحقيق وكيف يصح هذا مع فرض الخلاف فى العلم الحاصل عقيب النظر ولو كان كما قال لم يكن عقيبه والقياس الذى ذكره فى محل المنع فان ماهية العرض ماهية اذا وجدت كانت فى موضوع فالكون فى حد ما فيه وجه بساطة وان تركب من وجه آخر فان النظر فيه من جهة البساطة فاسد وبعض من لم يفهم وقع هنا فيما لا يليق فتدبر موضوع لازم لها بخلاف العلم للنظر ومن ادعى فعليه البيان وبهذا ظهر أيضا فساد ماقيل على قوله (١٧٣) كوجود الجوهر الخ أى فى أن وجود

كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لأن حصوله عن نظره المكتسب له وقيل له لا لأن حصوله اضطرارى لا قدرة على دفعه ولا انفكاك عنه ولا خلاف إلا فى التسمية

ونقله الغزالى عن أكثر الاشعرية وهو مذهب المحققين منهم (قوله كوجود الجوهر) أى فان وجود العرض بعينه هو وجود الجوهر لا ان للجوهر وجودا مغايرا لوجود العرض فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر (قوله فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله إلا الله والامر يقتضى الوجوب وقالوا معرفة الله واجبة (قوله وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على النظر (قوله لا قدرة على دفعه) أى عند حصوله وقوله ولا انفكاك عنه أى بعد حصوله فلا تكرار وعدم تعلق القدرة بذلك لا يعد عجزا لان ذلك اذا كان لمعنى فى القدرة لا لمعنى فى المقدور وهنا فانه يستحيل أن يوجد العلم بالمقدمات بدون النتيجة (قوله فلا خلاف) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف فيه الاخر فان النظر مكتسب اتفاقا وحصول النتيجة بعده لازم لا يتخلف اتفاقا (قوله الا فى التسمية) أى لا فى المعنى لان كلا من التوجيهين متفق عليه بين الخصمين فالاول يوافق الثانى فى ان حصول المطلوب عقب النظر الصحيح اضطرارى والثانى يوافق الاول فى أن حصوله عن نظر وكسب وما استفيد من كلامه من الاتفاق على أن اكتساب العلم النظرى راجع الى اكتساب سببه وانه نفسه اضطرارى غير مقدور يلزم عليه ان التكليف به يرجع فى الحقيقة للتكليف بسببه وهو النظر لانه هو المقدور وبه صرح فى المواقف تبعا

العرض بعينه هو وجود الجوهر فلزوم المطلوب للنظر كلزوم العرض للجوهر حيث يمتنع انفكاكه عنه (قول الشارح فقال الجمهور نعم) ولذلك صح التكليف به قال تعالى فاعلم انه لا إله الا الله وقالوا معرفة الله واجبة (قول الشارح وقيل لا) وعليه تكون العلوم كلها ضرورية وان توقف بعضها على بعض (قول الشارح لان حصوله) اى بعد النظر فيه اضطرارى لا قدرة على دفعه عند حصوله ولا الانفكاك عنه بعد حصوله

(قول الشارح أيضا فقال الجمهور نعم لان الخ) أى فكسبية بسبب كسبية نظره فالتكليف بالمعرفة بسبب النظر المقدور لنا فتكون مقدورة لنا بسبب التحصيل وهو على وزان التكليف بسائر الاشياء فان التكليف بها تكليف بتحصيلها فمعنى كون العلم مكتسبا ومقدورا أنه يتمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله وهذا ما نقله الشريف فى شرح المواقف عن الامام وحققه عبد الحكيم (قول الشارح وقيل لا لان الخ) تعليله يقتضى أن نفى الكسبية عنه نظرا لحصوله بعد النظر اضطرارا لا من حيث أنه مقدور بما مر ولا شك أنه خلاف راجع للتسمية كما قال للاتفاق على أنه قبل النظر مقدور وبعده لا وهذا لا يمنع التكليف بالعلم لانه مقدور ومكتسب على ما مر خلافا فالقول صاحب المواقف أن المكلف به النظر دون العلم هذا وبعض الناظرين حمل الشارح على ما قال صاحب المواقف واعترض عليه بما نقله شارحه عن الامام وكل ذلك اوهام على اوهام (قوله بان يغفل عن النظر) فيه ان الغفلة عنه ليست بالقدرة وكلام الشارح فى أنه لا قدرة على ذلك لكن بقى شىء وهو أنه يفيد أنه اذا كان هناك قدرة على الانفكاك بعد الحصول كما قالوا لا يكون حصوله ضروريا وهو كذلك لما فى شرحى المواقف والمقاصد أن خاصة الضرورى عدم القدرة على دفعه عند حصوله ودفع لزومه بعده فقوله ولا الانفكاك عنه بيان لخاصة الضرورى (قول الشارح فلا خلاف الا فى التسمية) تفريع على التعليلين حيث علل كل قول بما لا يخالف الاخر فان النظر مكتسب اتفاقا وحصول النتيجة بعده حيث حصلت اضطرارى

(قول الشارح وهى بالمكتسب أنسب) أى لوجود الاكتساب فى سببه وفيه بواسطة ذلك السبب بخلاف الضرورة فانها فيه خاصة هذا هو الموافق لما مر (قوله وإن كانت تسمية مجازية) فيه أنه لا معنى لكسبه إلا تحصيله باختياره وذلك موجود هنا كما تقدم (قوله لما يتوهم الخ) فيه أن تسميته بالمكتسب توهم كسبية نفسه إذ اعتبار وصف الشىء أقرب من اعتباره وصف سببه ولعل هذا وجه التأمل (قوله مع عدم المانع) متعلق بحصوله أشار به إلى أن المانع وهو المعارض يقوم فى الظن دون العلم كما سيأتى بيانه (قوله الشارح دون قولى اللزوم والعادة) قال السعد فى حاشية العضد أن فى البرهان تصديقا بالمقدمات وتصديقا بالنتيجة وتصديقا بلزومها للمقدمات والثلاثة قطعية لا تحتمل النقيض وأما الامارات فمقدماتها كلها أو بعضها والنتيجة ولزومها ثلاثتها ظنية تحتمل النقيض إذ ليس فى الأمارة جهة دلالة قطعية لان الطوف بالليل ليس مما يوجب السرقة فاستلزام الامارة للنتيجة ليس بلازم ومع عدم اللزوم ليس بدائم لها لانه ليس بين الظن وبين أمر ما ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عن ذلك الامر فان الظن مع بقاء موجبه قد يزول بمعارض وقال العضد فى المواقف النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض قال السيد يعنى كما أن العلم بأن النتيجة حقه أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا انتهى أى لانه إذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبيا لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علما حاصلا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكا عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبيا قاله عبد الحكيم وعلم من تقييد صاحب المواقف أيضا بالمقدمات القطعية عدم أن النظر فى المقدمات الظنية أو الاعتقادية لا يفيد العلم بعدم المعارض لما مر فى كلام السعد وصرح به عبد الحكيم فى حواشى المواقف أيضا وإذا لم يعلم عدمه فيحتمل أن يقارن ذلك المعارض تمام النظر ويكون منظورا اليه قصدا وإلى النتيجة تبعا ولا استحالة فى التوجه إلى شيئين احدهما قصدا والآخر تبعا إنما المحال التوجه اليهما قصدا على أنه قد يقال أنه يوجد وحده فى الان الذى توجد فيه النتيجة فيدفعها وحينئذ يوجب التوقف فلا وجه للزوم العقلى والعادى حينئذ إذ فى كل نظر ظنى احتمال المعارض قائم وبهذا ظهر فساد ما طالوا به فى هذا المقام وأنه لا منشأ له إلا سوء الفهم وعدم التأمل وإنما ذكروا وجود المعارض بعد حصول الظن لانه أبين وأدل على ما قالوا من أنه لا علاقة بين الظن وبين شىء لانه إذا دفع المعارض ما ظن بالفعل فبالاولى أن يمنع حصول الظن ابتداء فليتأمل (قوله لان لزوم الشىء لسببه لا ينافيه الخ) هذا مسلم لو ثبتت سببيته والفرض أن الخارج وهو المعارض يدل على عدم سببيته (قوله ويكفيك أن النظر سبب الخ) النظر سبب للمطلوب دائما إذا كانت المقدمات يقينية وفى الجملة إذا كانت ظنية أو اعتقادية كما تقدم عن السعد فهذا التنوير غير مجد شيئا (قوله وما هنا قد وجد المعارض)

وهى بالمكتسب أنسب والظن كالعلم فى قول الاكتساب وعدمه دون قولى اللزوم والعادة لانه لا ارتباط

للآمدى قال السيد ويرد عليه أن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فتكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيما يوصل إليها عدول عن الظاهر الاولى ما ذكره الامام الرازى من أن النظر الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى إلا فى المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضرورى إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما إيجابيا لم يمكنه بعد تصورهما إذ يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى فان موجبه النظرة فاذا غفل عنه أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظرى فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فيصح التكليف به اه ثم لا يتوهم من قوله فاذا غفل عنه الخ أنه بعد حصول العلم عن النظر يغفل عن النظر فترجع المقدورية حينئذ على استمرار حصوله وليس الكلام فيه إنما الكلام فى المقدورية على تحصيله بل معنى كلام الامام كما أفاده المولى عبد الحكيم فى حاشية المواقف أن العلم الاولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم الحصول لا يتمكن من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظرى فانه متمكن من تركه بعد تصور الطرفين والنسبة بترك النظر فى تحصيله فهو مقدور وأما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة به لامتناع تعلق القدرة بالمجهول قال فتدبر فانه قد زل فيه اقدام الفضلاء اه وبه تعلم ان ما قاله سم وتبعه غيره فيه من قوله أن قوله إذا غفل عنه الخ يعارض قول الشارح ولا قدرة على الانفكاك عنه الخ مبنى على التوهم الذى نفيناه فما قالوه فى الجواب عنه والمناقشة فى ذلك الجواب بناء للفاسد على الفاسد (قوله وهى) أى التسمية بالمكتسب أنسب من التسمية بغير المكتسب لوجود سببها وهو الاكتساب وللناصر وسم هنا كلام قليل الجدوى مبنى على تقدير فى الكلام لا يدل عليه دليل وما عليه تعويل (قوله لانه لا ارتباط الخ) اعترضه الحواشى بان ما ذكره إنما يتجه كونه دليلا على

فيه أن المدار على تجويز وجوده لكن لما كان الموجب للتوقف هو وجوده قصر المسافة ثم أن جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي ظن الحكم المفاد بالنظر إنما ينافيه وجود المعارض بالفعل فيجوز ان يحصل ظن الحكم بالنظر ويكون مطابقا للواقع لعدم المعارض فيه مع تجويز المعارض نعم ذلك التجويز ينافي استلزام النظر في القياس الظني لظن النتيجة فليتأمل ٭ فان قلت قد قال السيد متى صحت الصورة استلزم ذلك القياس النتيجة ولو كانت مقدماته ظنية إذ عند قيام (١٧٥) المعارض يتغير اعتقاد المقدمات فلم يوجد القياس حتى يحكم بعدم استلزام ما مقدماته ظنية قلت هذا إنما يتوجه على ماجعل الملازمة بين نفس القياس والنتيجة كالعضد اما من جعلها بين النظر في القياس والنتيجة كالشارح فلا فتدبر (قوله جار في قول الشارح المتقدم وعدمه) هذا الكلام كله لا يلتفت اليه ولا ينبغي أن ينظر فيه لكن الضرورة أحوجت وكيف يقال هذا والكلام المتقدم في كيفية ماحصل بعد النظر هل حصوله بالضرورة او الكسب وما هنا في ان الحصول لازم عقلا أو عادة أولا ومن المعلوم أن ماحصل بالفعل لا يتأتى أن يمنع حصوله مانع دون مالم يحصل (قوله يرد جوابه المتقدم الخ) لاوجه له لما عرفت أن ماتقدم فيما حصل مع عدم المانع كما تقدم وما هنا في انه هل يمنع حصوله مانع (قوله وبالجملة الخ) هذه الجملة بتمامها باطلة كما عرفت وكل من الموضعين حق لا يتوهم الشبهة فيه إلا من شغف بنتائج فكره (قوله بل لنا أن نجعل قوله الخ) هذا الجعل لا يستقيم إذ ليس المقصود الاخبار عن الغير بانه من المعتزلة وأيضاً الغير شامل للحكماء وبه يعلم أن التسليم بعده لا يستقيم أيضاً لان الغير أعم من المعتزلة عبارة عنه فالمناسب جعل جملة فالمعتزلة الخ خبراً والرابط محذوف اى منهم (قول الشارح الظن الحاصل) كان المناسب ان يقول النظر يولد الظن فعدل عنه لما اسلفه من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما بحيث يمتنع تخلفه بخلاف ما ذكره فانه يدل على اللزوم بل على ان الظن إذا حصل كان متولدا عن النظر وان لم يجب عنه لعدم العلاقة كما تقدم فيحتمل المعارض

بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمارض كما إذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه اولظهور خلاف المظنون كما إذا ظن ان زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر

عدم ثبوت الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه المطلوب ظناً كان أو علماً فيكون مرتبطاً بالمقدمتين قطعاً أو يجري فيه قولا اللزوم والعادة فلا فرق بين الظن والعلم اوليس ان النظر سبب في حصول المطلوب والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته وهو إشكال قوي وما تكلف به سم في ورده بقوله من تامل وانصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدي اليه أصلا إلا خرقا للعادة بخلاف الظن فانه يتخلف كثيرا والفرق ان النظر المؤدي للعلم قطعي التادية اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع اوظن فلا يتخلف عنه العلم أبداً بخلاف النظري المؤدي الى الظن فانه ظني التادية والظن يمكن معارضته بقطعي او ظني فتنتفي التادية وانتفاؤها لا ينافي سببية النظر فالمعارضة إذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله آخر ما أطال به مما يرجع أكثره الى ما نقلناه ورحمه الله فلقد أتى في هذا المقام بما لا يرتضيه من له ادنى مسكة في علم المعقول اما قوله حاصل فرق الشارح الى قوله والفرق فهو محل الاشكال وقوله والفرق الخ إن أراد المعارضة بعد حصول الظن فقد رجعنا الى ما قاله الجماعة أن كلام الشارح إنما يتجه على عدم ثبات الظن بعد حصوله وليس الكلام فيه وإن اراد قيام المعارض حين النظر في مقدمات الدليل وترتيبها فالعلم والظن فيه سيان لكنه متى سلمت المقدمتان وترتبت حصل المطلوب مطلقاً علماً كان أو ظناً على أن المعارض والحالة هذه غير ممكن قيامه إذ عند النظر في مبادىء المطلوب لا تلتفت النفس الى غيرها لاستحالة توجه النفس الى شيئين معا في آن واحد فالمعارض لا يقوم إلا بعد حصول النتيجة وبعد حصولها لا يصح أن يقال أن التأدية انتفت وقوله أن المعارضة اذا كانت منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كانت منشأ لعدم حصوله دعوى بديهية البطلان كيف تقوم المعارضة حالة ترتيب المقدمات نعم قد تحصل المعارضة في بعض المقدمات لكن ذلك حالة النظر اليها وقبل ترتيبها وليس الكلام فيه فالحق ان حصول الادلة الظنية منفكة عن النتيجة بامر غير معقول فان النتيجة لازمة للمقدمات لزوماً غير منفك في العلم وفي الظن نعم تعارض الظنيات إنما يوجب عدم قطعية المظنون لا عدم اللزوم الذي الكلام فيه بل النتيجة لازمة فاذا زالت المقدمات لمعارض زالت النتيجة وهذا لا ينافي التلازم والارتباط بينهما فالحق انه لا فرق بين العلم والظن كما قاله الجماعة فما قاله الشارح لا يتابع عليه وبعض الحواشي نقل كلام سم مستحسنا له قائلا ومن لم يفهم كلامه ناقشه بما لا يسمع ومن نظر بعين الانصاف فيما قلناه وما قاله سم والمنتصر له والمتعقب ظهر له الحق عيانا (قوله بحيث يمتنع تخلفه) حيثية تقييد اى لا ارتباط على هذا الوجه (قوله وآخر بنقيضه) اى فتخلف مدلول الدليل الاول عنه لوجود المعارض وفيه ان هذا لا ينفي لزوم المدلول للدليل الاول في حد ذاته (قوله واما غير ائمتنا) مقابل قول

(قول المصنف والحد الخ) ذكر الحد هنا باعتبار مقابلته بالدليل فكأنه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصوير يسمى حدا ثم اورد فى هذا المقام أن تعريف الحد فردمنه بعروض حصة منه فيكون تعريفه بهذا التعريف تعريفا بالاخص فلا يكون حدا إذ ليس جامعا قال السيد الهروى انت تعلم ان معرف المعرف من المفهومات التى تصدق على انفسها صدقا عرضيا كالكلى والموجود وغيرها من المفهومات التى تكون أفراد إلا نفسها والمصداق فى ذلك عروض حصصها ومن المعلوم أن التغاير بين العارض والمعروض وبين الطبيعة والفرد ضرورى وهو لا يحصل إلا بالحيثية التقييدية فالعارض فى هذه المفهومات هو حصة منها والمعروض نفسها والطبيعة هى من حيث هى والفرد من حيث انها معروض الحصة فالحصة فى معرف المعرف بحسب عروض حصته لا بحسب ذاته والتعريف فيه بحسب ذاته لا بحسب عروض حصته ألا ترى أن تعريف الكلى بمفهوم يمكن فيه الاشتراك إنما هو بحسب نفسه لا بحسب عروض حصته والحصة فيه بالعكس فتدبر فانه دقيق وبالتدبير حقيق (قوله بالفعل) الاولى إسقاطه هنا وفيما يأتى (قوله صادق على الفعل والعمل) وكذا على الاعلام (قوله كناية عن المحمول) اى الكلى لاتفاقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكليات والتعريف طريق اكتساب التصورات فلابد أن يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع إيراد الاعلام (قوله بقرينة اعتبار الخ) ولذا قالوا فى تعريف الحد ما يقال على الشىء لافادة تصوره قال السيد الزاهد لاشك أن المقصود بالذات من التعريف تصور المعرف كما أنه لاشك أنه حين التعريف يحمل المعرف على المعرف ويحصل التصديق بثبوته له وإلا لما كان مرآة لملاحظته لكن ذلك التصديق ليس مقصودا بالذات فان القصد الواحد فى الحالة الواحدة لا يمكن أن يتعلق بالذات بأمرين كما يشهد به الوجدان على السليم والفهم المستقيم اه فالقول بانه ليس بينهما حمل يعنى قصدا وقد يقال ان المراد بالمحمول ماشانه ان يحمل أى فى غير التعريف لكن ينافيه جعلهم التعريف منقولا فى جواب ماهو مع انه حين الجواب ليس من شانه ان يحمل فتدبر (قوله بان المراد الخ) لأن تميز الافراد فى التعريف مقصود ولو بالعرض لأن الماهية تقال للامر العقلى فلزمها الكلية والكلية هى الاحاطة بالافراد فلزم تميزها بالعرض وإنما نظر لهذا اللازم لان ضبط الافراد مقصود ايضا ولذا اشترطوا مساواة المعرف بالكسر للمعرف بالفتح فى الصدق والاجلائية وهذا لا ينافى ان المراد بالجنس والفصل الطبيعة المطلقة اى الماخوذة لا بشرط شىء لأن ملاك تعدد الشىء كونه بحيث يصح اسناد التعدد اليه ولاشك أنه إذا لوحظ الشىء بقطع النظر عن لا شرط شىء صح اسناد التعدد اليه فهو تعدد عرضى وهو لا ينافى الوحدة الذاتية كذا ذكره الزاهد فى مواضع فليتامل (قوله مطلقا) اى خروجا مطلقا

يولد العلم كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه وقوله عقيبه بالياء لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير ترك الياء كما ذكره النووى فى تحريره (والحد) عند الاصوليين

المصنف أئمتنا وغير مبتدأ وجملة قوله فالمعتزلة قالوا خبر والرابط محذوف أى فالمعتزلة منهم وبقى قول رابع للحكماء وهو ان العلم بالمطلوب للنظر فالنظر علة فى حصوله وفيضانه عن المبدا الفياض الذى هو العقل العاشر عندهم (قوله يولد العلم الخ) التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتولد وكذا يقال هنا فالقدرة الحادثة عندهم اوجدت النظر فتولد عنه العلم (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم) المناسب لعديله ان يقول النظر يولد الظن فعدل عنه لما اسلفه من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما بحيث يمتنع تخلفه بخلاف ماذكره فانه لا يدل على اللزوم بل على أن الظن اذا حصل كان متولداً عن النظر وقد علمت مافيه (قوله وإن لم يجب) اى لما مر من انه لا ارتباط بين الظن وبين امر ما وفيه انه حينئذ لا تولد كما علم من معنى التوليد هذا محصل مافى الناصر واجاب سم بان المراد بالايجاب الماخوذ فى تعريف التوليد مطلق التسبب والتأثير وهذا خلاف الوجوب المنفى فانه التلازم اه ومقتضى كلامه أن المعتزلة لا يقولون بالتلازم العقلى الذى قال به بعض الاشاعرة والحق انهم قائلون به بل هو لازم لقاعدة القول بالتولد فى الفعل الصادر بطريقة ضرورة عدم انفكاك المعلول عن علته فما قاله بعض من كتب هنا ان التولد عادى يجوز تخلفه ذهول عن قاعدة التولد ولذلك قال امام الحرمين فى كتابه المسمى بالبرهان أن النظر يستعقب العلم عندهم استعقابا لا دفع له وإن النظر يولدها توليد الاسباب مسبباتها والمقدور الذى هو مرتبط التكليف والثواب عدم النظر عندى اه وانما قال الشارح وان لم يجب عنه لما اسلفه من عدم الارتباط فى الظنيات وقد علمت مافيه وقول بعض وقد علمت صحته تقليد لسم وقد نقل كلامه السابق مستحسنا له ونحن ابطلناه والحق احق بالاتباع وبالجملة المطلوب لازم للنظر على قول محقق الاشاعرة وكلام المعتزلة والحكماء والفارق أنه على الأول مخلوق لله كالنظر لكن جرت العادة الالهية بخلقهما معا أو بعدمهما معا ولا تتعلق القدرة باحدهما دون الآخر وعلى الثانى بطريق التولد وعلى الثالث بالتعليل (قوله جرت

وبينه بقوله وهو ماليس الخ (قول الشارح ولا يميز كذلك الخ) لان الحد هو الاجزاء المنطبقة على الماهية بتمامها المنطبقة على كل فرد من أفرادها ضرورة تحققها فيها فلو خرج شىء لخرج معه بعض الاجزاء فلم يكن الحد أجزاء المحدود وقد يجاب عن الاشكال أيضا بأن المراد بالشىء الماهية فى أى نحو من أنحاء وجودها سواء كانت مع الفرد أ لا وفيه أن الكلام فى كون التمييز للفرد لا للماهية فى ضمنه تأمل (قوله المراد بماذكر) من أين هذا والحد هو أجزاء المحدود تفصيلا (قول الشارح إلا ما لا يخرج عنه شىء من أفراد المحدود) الاقتصار على الافراد قصور عن تعاريف العلوم لانها يشترط فيها أن تكون جامعة لاجزائها أعنى المسائل إذ ليست أفرادا إلا ان يقال أنه بناء على الغالب أو يلتزم كما قاله العصام فى حواشى القطب أن خروج مسئلة أو دخول غيرها يستلزم صدق المحدود على غير أفراد الحد أو بالعكس بناء على أن هذا المجموع غير العلم (قول الشارح ولا يدخل فيه شىء من غيرها) بأن تصدق عليه الماهية المعرفة ولا شك أن الماهية لا تصدق على نفسها لعدم التغاير فالقول بأن الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهى من غيرها وداخلة فى الحد قطعا وهم (قوله طرفى أفراد المحدود) أى طرفى هذا اللفظ (قوله كما هو الحق) الحق كما اختاره عبد الحكيم وغيره أن الماهيات أمور انتزاعية لا وجود لها فى نفسها ولا فى الفرد (قول الشارح والثانى لخاصته) أى المبين بها الحد تأمل (قوله لجعل المحدود الخ) قد يقال المحدود مشتق من الحد بالمعنى المصدرى والحد المعرف دون الحد بمعنى المحدود به فحينئذ لا دور أصلا (قوله ووجه بعضهم) حاصله هو ماقبله (قوله بأن المراد الجامع لافراد المحدود من حيث كونها محدودة) أى مراد بيانها وإنما تركه اعتمادا على ما تقدم فاندفع ما قيل ان هذا الجواب يبطل الجواب المتقدم عن الدور وإن كان تاما فى نفسه (قول المصنف المطرد) مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على ما فى القاموس لانه فيه ضم وجود المحدود لوجود الحد (قول الشارح أى الذى كلما وجد الخ) أشار بهذا التفسير للرد على القرافى حيث فسر المطرد بالجامع والمنعكس بالمانع حيث قال وقولنا

ما يميز الشىء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شىء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شىء من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثانى مبين لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كالقاضى ابى بكر الباقلانى الحد (الجامع) اى لافراد المحدود (المانع) اى من دخول غيرها فيه (ويقال أيضا الحد (المطرد) أى الذى كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شىء من أفراد المحدود فيكون مانعا (المنعكس[1]) أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شىء من أفراد المحدود فيكون جامعا فمؤدى العبارتين واحد والاولى اوضح فتصدقان على الحيوان الناطق حد اللانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل

على الالسنة) أى ألسنة العامة فلا ينافى قوله قليلة فانه باعتبار أصل اللغة فقوله والكثير أى فى أصل اللغة (قوله والحد عند الاصوليين) احترازا عنه عند المناطقة فانه قاصر على ما كان بالذاتيات فهو أخص وذكر الحد هنا باعتبار مقابلته للدليل فكانه قال ما يوصل إلى التصديق يسمى دليلا وما يوصل إلى التصور يسمى حدا (قوله ما يميز الخ) صادق على العقل والعلم والاعلام فلا يطرد ولا يميز الماهية عن افرادها وهى غير الماهية فان الجزئى غير الكلى والجواب أن المراد بما يميز كلى محمول فلا يصدق على شىء مما ذكر كما لا يخفى والقرينة على هذا قولهم فى تعريف الحد ما يقال على الشىء لافادة تصوره واتفاقهم على أن الجزئيات لا يقع فيها اكتساب وإنما هو بالكليات ومعلوم ان التعريف طريق لاكتساب التصورات فلا بد ان يكون بالمفاهيم الكلية فاندفع الاعتراض بعدم الطرد بأن المراد ماعدا الماهية وما عدا أفرادها ولما كانت الماهية فى ضمن أفرادها اكتفى بذكر الماهية عن الافراد لان الافراد ليست أجنبية عنها وسم أطال الكلام هنا بذكر الخلاف فى حمل الجزئى وغير ذلك والمقام غير محتاج (قوله والاول) أى قوله ما يميز الشىء الخ (قوله مبين لمفهوم الحد) أى فهو حد حقيقى إسمى لانه بالذاتيات (قوله والثانى) أى قوله ما لا يخرج الخ (قوله مبين لخاصته) لكونه بالعرضيات فيكون رسما (قوله وهو) أى الثانى (قوله الجامع لافراد المحدود) أورد عليه الناصر لزوم الدور لان المحدود مأخوذ من الحد وأجاب سم بأن المراد بالمحدود الشىء لا يوصف كونه محدودا وأورد أيضا أنه يشمل قولنا وكل إنسان كاتب مثلا بعد قولنا الانسان حيوان ناطق فان هذه الكلية يصدق عليها أنها جامعة لافراد المحدود وأجاب سم بأن المراد الجامع لافراد المحدود من حيث أنه محدود لان تعليق الحكم المشتق يؤذن بالعلية وجمع الكلية للافراد لا من هذه الحيثية وفيه نظر

(١) قول المصنف المنعكس أى عكسا لغويا بقلب القضية الكلية المتحصلة بالافراد إلى قضية كلية موضوعها هو محمول الاولى ومحمولها هو موضوع الاولى وقد فسر الشارح الاولى بقوله أى الذى كلما وجد أى الحد وهو المحدود والثانية بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو أى الحد اه كاتبه

جامع هو معنى قولنا مطرد وقولنا مانع هو معنى قولنا منعكس وحاصل الرد من وجهين الاول ان الجمع والمنع لازمان للاطراد والانعكاس والثانى انه لايلزم من انه اذا وجد الحد وجد المحدود ان يكون جامعا لانه قد يكون المحدود اعم انما يلزم ان يكون مانعا ولا يلزم من انه اذا وجد المحدود وجد الحد أن يكون مانعا لجواز أن يوجد الحد مع ذلك ولا يوجد المحدود كما فى التعريف بالاعم اللهم الا أن يحمل الاطراد والانعكاس على المعنى اللغوى دون الاصطلاحى كما فى شرح المواقف حيث فسر الطرد بجريان الحد فى جميع افراد المحدود وشموله اياها وقال ان هذا معنى لغوى للطرد فيفسر العكس بعكسه فتدبر (قول الشارح أيضا أى الذى كلما وجد) لبيان أن أل موصولة (قوله لازم لمفهوم الاطراد) اى معناه وهو كلما وجد الحد وجد المحدود فان هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا متى لم يوجد المحدود لم يوجد الحد فلا يتناول الحد شيئا مما ليس من افراد المحدود وهو معنى كونه مانعا وقوله وكذا القول الخ يعنى ان الجمع لازم لمعنى الانعكاس وهو كلما وجد المحدود وجد الحد قال السيد قدس سره فى حاشية المطالع الصواب ان الجمع عين هذه الكلية قال عبد الحكيم فى حاشية القطب بعد نقله عن السيد ذلك اللهم الا أن يعتبر التغاير الاعتبارى (قول الشارح المراد بالمطرد) أى المراد به مفهوم عكس المراد بالمطرد الصادق ذلك المفهوم بالتفسيرين جميعا فان حمل على العكس الاصطلاحى كان ماذكره الشارح وان كان من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه . (١٧٨) قلب الطرد كان ماذكره ابن الحاجب فقوله المراد الخ بيان لاحتماله للتفسيرين جميعا وان كان تفسيره أولى لمعنى آخر وقوله بما ذكر أى الذى هو أحد التفسيرين (قول الشارح أيضا المراد به عكس المراد بالمطرد) قد عرفت أن المراد بالمطرد انه كلما وجد الحد وجد المحدود واذا كان العكس من حيث ذلك المراد كان المنعكس هو ذلك المراد لا الحد فهذا تصريح بان المنعكس وصف الحد لا الحد وانما احتاج الى ذلك ولم يحمل الطرد على التلازم فى الوجود حتى يكون العكس التلازم فى الانتفاء ويكون المطرد المنعكس الحد لا وصفه لما قال السعد فى حاشية الشارح نقيض العضدى ان ذلك ليس عكسا بحسب العرف ولا بحسب المنطق وبه يندفع ما لو اطالوا به من غير طائل (قول الشارح الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف) كذا قاله السعد فى حاشية شرح المختصر وشرح التلويح قال السيد انه عكس بحسب المنطق أيضا لصدق حده عليه وهو تحويل مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل فان قيل معنى قولهم على وجه يصدق ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للموجبة مطلقا(١) الايجاب الجزئى قلنا اللزوم موجود فى مادة المساواة كما هنا الا أن المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر معها هو فيه انهم إذا لم تعتبروا ذلك لانه فى مادة جزئية اعنى مادة المساواة وهم انما يعتبروا القوانين الكلية لما قيل ان المنطق مجموع قوانين الاكتساب لم يكن العكس الذى اصطلحوا عليه فليس عكسا بحسب المنطق كما قال (قول الشارح أظهر فى المراد الخ) يؤخذ من قوله الموافق الخ وقوله اظهر الخ أن لهذا التفسير وجهين الموافقة والاظهرية فتمدز ادوجها على ما مر عن السعد وما قيل انه يلزم على كلامه مجاز بلا قرينة لان اسناد الانعكاس انما هو على كلامه للطرد لا للحد ففيه أنه انما اسند الانعكاس للحد من حيث الطرد بقرينة عدم اطلاق العكس على غيره عرفا واصطلاحا وانما كان هذا التفسير اظهر فى المراد لان الجمع الاحاطة بالافراد بان لا يوجد فرد خارجا عن الحد بل كلما وجد كان داخلا فيه وهو معنى كلما وجد المحدود وجد الحد بخلاف كلما انتفى الحد انتفى المحدود فانه لازم للجمع فليتأمل

فانه غير جامع وغير منعكس وبالحيوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر فى المراد

لان هذا يكر عليه بابطال الجواب عن الدور كما لايخفى وإن كان تاما فى نفسه (قوله فانه غير جامع) لعدم شموله الامى وقوله وغير منعكس عطف لازم وقوله وتفسير مبتدأ خبره أظهر والمراد بالجر نعت للمنعكس وعكس بالرفع نائب الفاعل وقوله بما ذكر متعلق بتفسير وهو كلما وجد المحدود وجد الحد والمأخوذ والموافق نعتان لتفسير فهما بالرفع أو بالجر نعتان لما فى قوله بما ذكر (قوله للعرف) أى وللاصلاح فى عكس القضيـة وقد قيل فى المطرد كلما وجد الحد وجد المحدود وعكس القضية بتبديل طرفيها وهو كلما وجد المحدود وجد الحد (قوله أظهر فى المراد) أى بالمنعكس فان المراد بالمنعكس عكس المراد بالمطرد (قوله بانه) أى المنعكس (قوله اللازم) اى تفسير ابن الحاجب فهو تفسير باللازم وإنما كان لازما لانه عكس

---

(١) قوله مطلقا أى سواء كانت كلية او جزئية أو مهملة اه كاتبه

(قول الشارح أى معنى الجامع) فسر بذلك لان المراد هنا لازم المراد الاول [1] فلو تركه لتوهم أنه هو فتدبر (قول الشارح من تفسير ابن الحاجب الخ) قد عرفت أنه حينئذ من العكس بمعنى قلب الكلام لانه قلب الطرد فالعكس عليه حكم كلى بماليس بمحدود على ما ليس بحد وعلى الاول حكم كلى بالحد على المحدود واما الطرد فهو عليهما حكم كلى بالمحدود على الحد (قول الشارح النفسى) أخذه من قوله فى الازل إذ لالفظى فيه (قول الشارح فى الازل) اى باعتبار كونه فى الازل وقدم قوله فى الازل على قوله لايسمى لافادة انه ليس الخلاف فى انه وقعت تسميته فى الازل أولا لان مبنى

الخلاف امر اصطلاحى وهو اعتبار الافهام بالفعل فى الخطاب ولانه لو كان كذلك لكان تسميته فى الازل خطابا مجازا متفق عليها وهذا امر طريقه النقل ودونه خرط القتاد فما قيل يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقدم الالفاظ أو باسم إذا عبر عنه بحروف هجائية كانت هذه الالفاظ ليس بشىء لان المقول بقدم الفاظه القرآن لاهذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ (قول الشارح قيل لايسمى الخ) لم يذكر المصنف لفظ قيل هذا ويفرع مابعد لئلا يتوهم أنها مقالة واحدة مع انهما مقالتان ولا يلزم من تفرع الثانية عن الاولى كما فى العضد أن يكون قائل الثانية هو قائل الاولى لاحتمال سكوته عنها (قول الشارح لعدم من يخاطب به) إذا تاملت هذا مع

أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود واللازم لذلك التفسير نظرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (والكلام) النفسى (فى الازل قيل لايسمى خطابا) حقيقة لعدم من يخاطب به إذ ذاك وانما يسماه حقيقة فما لايزال عند وجود من يفهم واسماعه اياه باللفظ كالقرآن او بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالى

نقيض الموافق وعكس نقيض القضية لازم لها (قوله نظر الخ) علة لتفسير ابن الحاجب قال الناصر والحق مع ابن الحاجب لان الاطراد والانعكاس وصفان للقضية الواقعة تفسير المطر الذى هو وصف للحد على كلام الشارح مع ان المراد عكس الحد لا عكس القضية الواقعة صفة له فقد اشتبه على الشارح عكس الشىء بعكس صفته وقد جعل المصنف نفسه الاطراد والانعكاس صفتين للحد لا للقضية هذا خلاصة كلامه وخلاصة جواب سم أن الصفة والموصوف كالشىء الواحد فلا مانع من جعل ماهو صفة للصفة صفة للموصوف ولهم هنا تشنيعات عدم ذكرها أولى مع ان كلا من البحث والجواب ليس مما يقتضى هذا كله فان ماعبر به الشارح موافق لعبارة كثير من المحققين غاية مافى ذلك تسمح ومثله مغتفر فى امثال هذه المقامات (قوله والكلام الخ) من تامل وجد هاتين المسئلتين يرجعان لمسئلة واحدة لانه يلزم من كونه لايسمى خطابا انه لايتنوع ومن كونه لايتنوع انه لايسمى خطابا (قوله فى الازل) حال من الكلام اى حال كونه معتبرا فى الازل وإلا فالكلام موجود أزلا وابدا اى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فما لايزال على الكلام النفسى مع اعتبار وملاحظة كونه فى الازل اى قبل وجود من يخاطب ولا يجوز تعلقه بيسمى لان التسمية حادثة وقول سم يتصور وقوع التسمية أزلا على القول بقدم الالفاظ وهم فان المقول بقدمه الفاظ القرآن لاهذه التسمية وهو لفظ خطاب لانها اصطلاحية كبقية الالفاظ المصطلح عليها عندهم ثم ان المصنف خالف عادته وحكى القول الضعيف وطوى الصحيح ولعل سره الاشارة إلى ان هذا القول قوى ايضا إذ قد رجحه القاضى ابو بكر الباقلانى وجرى عليه الآمدى (قوله حقيقة) متعلق بيسمى وهو تحرير لمحل الخلاف وانه فى الاطلاق حقيقة لا فى مطلق الاطلاق الشامل للحقيقة والمجاز فان التسمية المجازية باعتبار ماتؤول متفق عليها (قوله اذ ذاك) الاشارة الازل والخبر محذوف اى اذ ذاك موجود لان اذ انما تضاف للجمل والمراد بالوجود التحقق وإذا لم يكن هناك موجود فلا خطاب لعدم من يتعلق به (قوله واسماعه) بالجر عطف على وجود (قوله كالقرآن) ادخلت الكاف بقية الكتب السماوية والاحاديث ولو غير قدسية فانه عليه الصلاة والسلام لاينطق عن الهوى (قوله او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ماليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ماليس بصوت واستحال ابو منصور الماتريدى سماع ماليس بصوت فعنده سمع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام صوتا دالا على كلام الله

قوله الآتى بتنزيل المعدوم الخ تعلم أن الخلاف ليس مبنيا على تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم أو الذى علم انه يفهم كما فى العضد لانه لو كان كذلك لما احتاج صاحب القول الثانى إلى التنزيل المذكور بل كون الخطاب ما علم انه يفهم كاف وايضا كان الخلاف حينئذ لفظيا مع ان حكاية المصنف هذا القول بقيل تقتضى انه حقيقى وحينئذ فمبنى القولين هو تفسير الخطاب بانه الكلام الذى افهم فليتامل (قول الشارح إذ ذاك) اى وقت ذاك والمراد الوقت المتخيل اذ لاوقت فى الازل حقيقى لان الزمن حادث (قول الشارح او بلا لفظ) كون الكلام النفسى مما يسمع قول الاشعرى قال كما عقل رؤية ماليس بلون ولا جسم وهو الله سبحانه وتعالى فليعقل سماع ما ليس بصوت

(١) قوله لازم المراد الاول اى الذى هو التلازم فى الانتفاء الذى هو الحد لا ذلك المراد الذى هو وصف الى اعنى كلما صدق صدق المحدود

خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وعلى كل اختص بانه كليم الله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم

تعالى تولى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه ووافقه ابو اسحق الاسفرايني فقال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوم بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوى (قوله خرقا للعادة) اى وقع فى حال كونه خرقا اى خارقا للعادة (قوله وقيل سمعه) وعليه فمن فى قوله من الشجرة بمعنى عند (قوله من جميع الجهات) قال سم لعل وقوع السماع من جميع الجهات امر اتفاقى لا لمحذور فى السماع من جهة واحدة لانه لا ينافى تعاليه عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته وليس كذلك بل هى مخلوقة فى محل اه ولعل التقييد بجميع الجهات لاجل قوله بعد وعلى كل اختص بانه كليم الله لان غيره سمعه من جهة واحدة (قوله على خلاف ماهو العادة) متعلق بالمحذوف الذى تعلق به قوله من جميع الجهات اى وقع على خلاف الاسماع الذى هو العادة فان العادة ان اللفظ انما يسمع من جهة واحدة وعبر بهذا هنا وفيما سبق بقوله خرقا للعادة اما للتفنن واما لان الاول لما كان السماع فيه مخالفا للعادة من كل وجه عبر بالخرق والثانى لما كان السماع فيه ليس مخالفا للعادة من كل وجه لانه باللفظ عبر بالمخالفة التى هى ادون من خرق العادة (قوله وعلى كل اختص الخ) فهو من قبيل العلم بالغلبة لسبقه فى الوجود الخارجى او لانه سمع الكلام النفسى او اللفظى من جميع الجهات فلا يرد ان غيره خوطب بالكلام القديم كسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وفى شرح المقاصد فان قيل إذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى ثم ساق ماذكر الشارح وزاد قولا آخر وهو انه سمع من جهة بصوت غير مكتسب للعباد على ماهو شأن سماعنا (قوله يسماه حقيقة) حال من ضمير يسماه العائد على الخطاب (قوله بتنزيل المعدوم) جواب عما يقال من جهة المخالف كيف يتأتى خطاب غير الموجود وحاصل الدفع انه يكفى تقدير وجوده ولا يشترط وجوده بالفعل وانت خبير بان التنزيل المذكور ينافى كون التسمية حقيقية لانه يقتضى انها مجاز لعلاقة الاول او اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة والجواب انه نزل المخاطب منزلة الموجود وخوطب فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل فهو حقيقة والمجاز فى التنزيل لا فيه وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب بالفعل بل يكفى فى ذلك تنزيله منزلة الموجود هذا محصل ماقاله الناصر وهو مبنى على ان الاستعارة من قبيل المجاز العقلى وإن اللفظ مستعمل فى حقيقته فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق وايضا التسمية المبنية على تاويل وتجوز لا يصح ان تكون حقيقية لانه حينئذ يكون خطابا بتاويل ان من يخاطب كمن خوطب فالاحسن الجواب بانه إذا فسر الخطاب بالكلام الذى علم انه يفهم سمى خطابا بالفعل وإن فسر بما افهم بالفعل فلا كما افاده العضد وقرره شيخ الاسلام والكمال ومن ثم قال الكورانى انه بحث لفظى مبنى على تفسير الخطاب ه واعلم ان هذه المسئلة مما تشعبت فيها اراء الفضلاء قال امام الحرمين فى كتاب البرهان اشتهر من مذهب شيخنا

(قول الشارح وقيل سمعه الخ) فمن فى قوله من الشجرة بمعنى عند (قول الشارح وقيل سمعه بلفظ) اى سمع اللفظ الدال عليه وانما اسند السماع اليه اشارة للتأويل (قول الشارح من جميع الجهات) هو كذلك فى الاول أيضا وان لم ينبه عليه كما قاله بعض الاساتيذ (قول الشارح على ماهو خلاف العادة) (١٨٠) لما كان المخالفة فيما تقدم من كل وجه وهنا من وجه واحد لكونه بلفظ عبر فيما تقدم بخرق العادة وهنا بخلافها تدبر (قول الشارح وعلى كل اختص الخ) فهو علم بالغلبة لسبقه فى الوجود الخارجى او لانه كثر له ذلك لا لانه سمع من جميع الجهات لوقوع ذلك لنبينا صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء إلا ان يقال وقع لموسى متكررا على أن فى الاختصاص نظرا لان من اسمائه صلى الله عليه وسلم كليم الله الا ان يقال اختص بها شيوعا فتدبر (قول الشارح بتنزيل المعدوم الخ) يعنى ان من قال ان التسمية حقيقية نزل المعدوم الذى علم الله أنه يوجد منزلة الموجود بالفعل فى كفاية خطابه فكما ان الموجود بالفعل خطابه كاف لفهمه الان كذلك من سيوجد خطابه فى الازل كاف بمعنى انه توجه عليه حكم فى الازل لما يفهمه ويفعله فيما لا يزال وحينئذ فاطلاق الخطاب على ذلك حقيقة كما ان اطلاق الانبات فى انبت الربيع البقل حقيقة لتنزيل الفاعل المجازى منزلة الفاعل الحقيقى وان كان الاسناد مجازا فما قيل ان هذا مبنى على ان الاستعارة من قبيل المجاز العقلى وأن اللفظ مستعمل فى حقيقته أى فبعد جعل المشبه هو المشبه به يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وهو خلاف الحق ليس بشىء لان هذا إنما يقال إذا قلنا باستعمال لفظ الخطاب فى غير ما وضع له كما هو فى الاستعارة ونحن إنما قلنا بانه مستعمل فى حقيقته كما فى الانبات وكذا ما قيل انه نزل المخاطب منزلة الموجود وخوطب فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور إذ لا تنزيل من الله انما هو من أهل الاصطلاح المختلفين فى التسمية فليتامل

(قول الشارح الذى سيوجد) أى جزما بان علم الله ذلك قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى فسيكفيكهم الله معنى السين انه كائن لامحالة (قوله بعد البعثة) لاحاجة اليه بعد اعتبار شروط التكليف وقد مر ذلك (قوله إذلم يقع لغيره) أى متكررا كما وقع له (قوله من جميع الجهات) أى اتفاقا لا المانع فى السماع من جهة واحدة (قوله لانه نزلهم الخ) هذا كلام لا وجه له لانه لا تنزيل من الله وأى

الذى سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى فى الازل (قيل لا يتنوع) إلى أمر ونهى وخبر وغيرها

أبى الحسن على بن اسماعيل الاشعرى رضى الله عنه مصيره إلى أن المعدوم الذى وقع فى العلم وجوده واستجماعه شرائط التكليف فهو مامور معدوما بالامر الازلى وقد تمادى المشنعون عليه وانتهى الامر الى انكفاف طائفة من الاصحاب عن هذا المذهب ثم ذكر امام الحرمين مسلكين للاصحاب فى اثبات كون المعدوم مامورا واوردهما ثم قال وهذه المسئلة انما رسمت لسؤال المعتزلة إذ قالوا لو كان الكلام أزليا لكان امرا ولو كان امرا لتعلق بالمخاطب فى حال عدمه فاذا اوضحنا انه لا يمتنع ثبوت الامر من غير ارتباط بمخاطب فقد ارفع السؤال وآل الامر الى أن المعدوم مامور على شرط الوجود وهذا منتهى مذهب الشيخ وانا اقول ان ظن ظان ان المعدوم مامور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل انه مامور على تقدير الوجود تلبيس فانه إذا وجد ليس معدوما ولا شك ان الوجود شرط فى كون المامور مامورا وإذا لاح ذلك بقى النظر فى امر بلا مامور وهذا معضل ازب فان الامر من الصفات المتعلقة وفرض متعلق لا متعلق له محال والذى ذكروه من قيام الامر فينافى غيبة المامور فهو تمويه وما ارى ذلك امرا حارقا وانما هو تقدير فرض الامر لو كان كيف يكون وإذا حضر المخاطب قام بالنفس الامر الحاق المتعلق به والكلام الازلى ليس تقديرا فهذا ما نستخير الله سبحانه وتعالى فيه وان اسعف الزمان املينا مجموعا من الكلام فيه شفاء الغليل اه وفى شرح المقاصد ان وجود المخاطب انما يلزم فى الكلام الحسى واما النفسى فيكفيه وجود العقلى اه وعليه فلا حاجة لدعوى التنزيل ولكن هذه التفرقة دعوى تحتاج لدليل ولذلك قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى الحق ان نفس الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاتيان به حال الوجود محل اشكال إذ المعدوم ليس بشىء فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب (قوله وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عند عبد الله بن سعيد بن كلاب بالضم والتشديد القطان احد ائمة اهل السنة قبل الاشعرى وفى البرهان ان القلانسى من قدماء الاصحاب يقول ان كلام الله تعالى فى الازل لا يتصف بكونه امرا ونهيا الخ وانما ثبت له هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين كما يتصف البارى سبحانه وتعالى بكونه خالقا ورازقا فيما لا يزال وايضاح الرد عليه انه يسلم للشيخ ابى الحسن ان الكلام القديم هو القائم بالنفس وهو على حقيقته وخاصيته وإذ كان كذلك فكون الكلام امرا من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجددها وليس لله تعالى من كونه خالقا ورازقا حكم حقيقة راجع الى ذاته وانما المعنى بكونه خالقا وقوع الخلق بقدرته ونقول لابى العباس أيضا قد أثبت كلاما خارجا عن كونه امرا ونهيا الخ وذلك مستحيل قطعا فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير الى ان الصفة الازلية ليست كلاما ازلا ثم يستجد كونها كلاما فيما لا يزال فقد لاح سقوط مذهبه اه وهذا بعينه يرد على مذهب أبى سعيد غير ما أورده الشارح (قوله والكلام النفسى فى الازل قيل لا يتنوع الخ) زاد الشارح لفظ الكلام النفسى للاشارة إلى ان هذه مسئلة مستقلة ليست من تتمة ما قبلها فيتم له قوله بعد ذلك وقدم هاتين المسئلتين الخ (قوله إلى أمر ونهى الخ الاقسام) وقال الامام الرازى هو فى الأصل

داع بالنسبة اليه لان ينزل ويجعل التسمية حقيقة تأمل (قول المصنف وقيل لا يتنوع) هذا مشهور عن عبد الله بن سعيد بن كلاب بضم الكاف وشد اللام القطان أحد أئمة أهل السنة وفى البرهان نسبته الى القلانسى من قدماء الاصحاب ايضا وعبارة ابن الحاجب قولهم الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد تنجيز التكليف انما أريد التعلق العقلى قالوا أمر ونهى من غير متعلق قلنا عين محل النزاع قال العضد اختص اصحابنا بان الامر يتعلق بالمعدوم وقد شدد النكير عليهم قالوا إذا امتنع التكليف فى النائم والغافل ففى المعدوم أولى قلنا انما يرد ذلك إذا أريد تنجيز التكليف فى حال المعدوم ولم يرد ذلك بل اريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله انه يوجد توجه عليه حكم فى الازل لما يفعله ويفهمه فيما لا يزال ولا جل لزوم الامر بلا متعلق قال عبد الله بن سعيد ليس كلامه

فى الازل أمراً ونهياً وخبراً انما يتصف بذلك فيما لا يزال اه باختصار والتعلق العقلى الذى ذكره هو التعلق المعنوى كما تقدم فى شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم فظهر أن محل الخلاف التعلق المعنوى لا التنجيزى كما يصرح به أيضا أول العبارة فما قيل أن محل الخلاف التعلق التنجيزى وهم أداهم اليه التنزيل الذى ذكره الشارح وسيأتى بيانه فليتأمل

لعدم من تتعلق به هذه الاشياء إذ ذاك وإنما يتنوع اليهما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها والاصح تنوعه فى الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الانواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال من وجود الجنس مجردا عن انواعه إلا ان يراد انها انواع اعتبارية

خبر وترجع البواقى اليه لأن الأمر بالشىء إخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهى بالعكس وعلى هذا القياس قال فى شرح المقاصد وضعفه ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهى لا حقيقتهما (قوله لعدم من تتعلق به الخ) أى وعدمه يستلزم انعدام التعلق وإذا انعدم فلا أمر ولا نهى وهذا على ان المراد التعلق التنجيزى الحادث فاندفع بحث الناصر بانه لا يلزم من انعدام من تتعلق به انعدام التعلق لوجود التعلق المعنوى وهو الصلوحى القديم وإن اراد لعدم من تتعلق به تعلقا تنجيزيا فلا يلزم من عدمه عدم التنوع لثبوت التعلق المعنوى وحاصل الدفع ان هذا القائل لا يرى التنوع إلا باعتبار التعلق التنجيزى الحادث ولا يرى التعلق المعنوى بالمعدوم فى الازل اه (قوله عند وجود من تتعلق به) اى بوجوده بعد البعثة متصفا بشروط التكليف (قوله مع قدم المشترك) وهو الكلام النفسى (قوله والاصح تنوعه الخ) هذا الاصح مبنى على الاصح الاول وهو قوله والاصح الخ والضعيف وهو قوله وقيل لا يتنوع مبنى على الضعيف الاول وهو قوله وقيل لا يسمى خطابا ثم ان مقتضى هذا القول وجود الامر والنهى فى الازل ووجودها فيه يستلزم وجود الحكم فيه لكونه فى ضمنها فيناقض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وحاصل الجواب أن ما تقدم باعتبار التعلق التنجيزى وماهنا باعتبار التعلق المعنوى لان هذا القائل يرى ان المعتبر فى الحكم مجرد التعلق المعنوى قال المصنف فى شرح المنهاج قد يسئل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقلاء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم واثبتناها هنا فى الازل والجواب أن معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنع هناك تعلق الاحكام لا ذواتها والذى تدعيه هنا فى الازل ذواتها فلا تناقض بين الكاملين (قوله بتنزيل المعدوم الخ) أراد به دفع تمسك المخالف بعدم من تتعلق به هذه الاشياء وحاصل الدفع انه يكفى تقدير وجود من يتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل قال فى شرح المقاصد ان كلام الجمهور متردد فى معنى خطاب المعدوم هل هو مامور فى الازل بان يمتثل ويأتى بالفعل على تقدير الوجود أو أنه ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا اه (قوله من وجود الجنس بدون انواعه) ضرورة ان الجنس قديم والانواع حادثة والحادث مفارق للقديم (قوله إلا ان يراد الخ) فيه ان الجنس لا يوجد بدون انواعه حقيقيا كان او اعتباريا وقد اشار الشارح لدفع هذه بقوله اى عوارض الخ وان المراد بالانواع الصفات وحينئذ فلا جنس فى الحقيقة حتى يرد البحث المذكور بل الكلام صفة واحدة لا تقبل التعدد

(قول الشارح والأصح تنوعه الخ) هذا مبنى على الاصح الاول كما أن الضعيف مبنى على الضعيف الاول (قول الشارح بتنزيل المعدوم الخ) أى بسبب تنزيل المعدوم المعلوم وجوده منزلة الموجود بان وجه الخطاب اليه فتوجيه الخطاب اليه هو تنزيله منزلة الموجود أو هو جعله مثله فى ان وجه الخطاب اليه وإنما نزل كذلك لكفايته فيه كما مر هذا إن كان المنزل هو الله تعالى و إن شئت قلت نزلنا المعدوم منزلة الموجود فى صحة التوجيه اليه فحكمنا بالتنوع فى الازل حيث صححنا خطابه و هذا هو الموافق للمسئلة الاولى التى هى مبنى هذه المسئلة فليتامل فان تقرير هذا المبحث على هذا (١٨٢) الوجه مما لم نجده لغيرنا لكن بقى بحث تلقته الفحول بالقبول و هو أن الطلب من المعدوم وإن كان المطلوب الاتيان حال الوجود مشكل إذ المعدوم ليس بشىء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من فاهم ويجاب عنه بما فى شرح المقاصد من ان وجود المخاطب إنما يلزم فى الكلام الحسى اما النفسى فيكفيه وجوده العقلى اهو تحقيقه ان المقصود من الكلام هو إفادة المعنى فلزم وجود المخاطب حتى يفاد بخلاف الكلام النفسى فانه هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات كما تقدم وليس المراد إفادته إنما المراد حتم الامر عليه ازلا فيما لا يزال بمعنى انه إذا وجد بشروط التكليف يكون مامورا به وهذا هو التعلق المعنوى كما تقدم فى الشارح فلا يلزمه وجود المخاطب ازلا إنما يلزم بعد وحينئذ فالمعدوم ليس بمامور فى الازل لكن لما استمر الامر الازلى الى زمان وجوده صار مامورا بعد الوجود كما قاله فى شرح المقاصد والحاصل ان الخطاب يلزمه المخاطب ولو تنزيلا وهو كاف فى التنوع أيضاً لكن لا يكفى فى كونه مأموراً مطلوباً منه الفعل لا التوجيه اليه بعد الوجود وهذا كله إنما لزم لضرورة كون كلامه أزلياً لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فليتأمل فانه من المداحض (قوله أعم من الحكم) لعدم اعتبار التعلق التنجيزى فيهما بخلاف الحكم (قوله فان التعلق المعنوى غير محتاج للتنزيل) قد عرفت مما مر أن اعتبار التنزيل إنما هو لتوجيه الخطاب اليه لضرورة اعتبار المخاطب فيه غاية الأمر أنه لا يلزم أن يكون موجودا لا لاعتبار التعلق التنجيزى

(قول الشارح اى عوارض) فيه اشارة إلى ان المراد بالانواع الصفات وحينئذ فلا جنس فى الحقيقة فاندفع ما نقله فى الحاشية عن سم بقوله فيه ان مجرد ذلك غير مخلص الخ (قول الشارح ايضا اى عوارض الخ) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازلية لايدخل فى حقيقته التعلق فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات ولا يكون ذلك تنوعا له قاله السعد فى حاشية العضد وقال الناصر انواع اعتبارية للتعلق لان التعلق امر اعتبارى وغير داخل فى حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه فى الازل وتلك الانواع أنواع لهذا التعلق فتكون هى أيضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق واياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه وقد علمت ان المراد بالانواع الصفات مع ان ما قاله مخالف لما مر عن السعد واما قول سم (١٨٣) ان النوع المركب من الجنس هو

الحقيقى دون الاعتبارى أى العارض ففيه أن النوع مطلقا يعتبر فيه الجنس والفصل إلا أن يريد أن الاعتبارى هنا ليس نوعا أصلا بل هو صفة والتعبير بالنوع إنما هو مسامحة للتعليم ومنه تعلم أيضا ان ذكر الجنس لذلك وإلا فالواحد الحقيقى لا يعقل كونه جنسا فتامل (قوله لا توصف بالحدوث) أى عند الاكثر وان وصفت به عند بعضهم قاله الجوهرى (قول الشارح كما ان تنوعه الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الاصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قول الشارح كالعلم وغيره من الصفات) أى فانه يتعلق بالمعلومات ولا يصير

باعتبارها أنواعا متعددة وكذا القدرة وقد يقال ان كون الكلام أمرا ونهيا وغيرهما من حقيقته النفسية وصفته الذاتية والحقائق يستحيل تجددها بخلاف نحو العلم والقدرة ويرد بان منشأ هذا قياس النفسى على اللفظى فان اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام فكذا النفسى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد خصوصا فى المطالب اليقينية بقى ان الكلام النفسى مدلول اللفظى فيكون متعددا كتعدده ومن ثم ذهب الجمهور إلى ازلية التعلقات وهو لا ينافى كون صفة الكلام صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب الاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات فان قلت إنما يلزم تعدده كتعدد اللفظى إذا كانت دلالته عليه دلالة الموضوع على الموضوع له ولعبد الله بن سعيد القلانسى ان يقول لان دلالته عليه دلالة الاثر على المؤثر بل ذلك هو المنقول من مذهبهم قلنا هذه الدلالة خلاف الظاهر كذا ذكره عبد الحكيم على الخيالى وبه يعلم وجه اختيار القول الاول فليتامل (قول الشارح وقدم هاتين المسئلتين) أى على ما حق

أى عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه اليها على الثانى بحسب التعلقات ايضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فمن حيث تعلقه فى الازل اوفيما لا يزال بشىء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى امرا اولتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس

التعدد فى نفسها ولا محل لاعتراض سم بان مجرد هذا الجواب لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس لان فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان وجوده كذلك ممتنع (قوله اى عوارض له) يعنى ان الكلام صفة واحدة ازلية والتعلق ليس من حقيقته فيجوز خلوه عنه ثم يتكثر إذا حدث التعلق تكثرا اعتباريا بحسب اعتبار التعلقات فهى أنواع اعتبارية للكلام وهو المصرح به فى كلامهم وقال الناصر انها انواع اعتبارية للتعلق وبين ذلك بان التعلق امر اعتبارى وغير داخل فى حقيقة الكلام فهو عارض له غير لازم بدليل خلوه عنه فى الازل وتلك الانواع انواع لهذا التعلق فتكون هى ايضا اعتبارية عارضة للكلام كجنسها الذى هو التعلق وقال واياك ان تفهم انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قول الشارح اى عوارض له لان النوع مركب من الجنس لا عارض له اه ورده سم بان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى أى العارض اه وهذا عجيب منه فان النوع مطلقا يعتبر فى مفهومه الجنس والفصل حقيقيا كان واعتباريا وقد اعترف هو بذلك وكلام الناصر فى نفسه حسن لو ساعده اصطلاح القوم وعبارة الشارح وبعد ان سمعت ان لا جنس فى الحقيقة ولا نوع وغاية الامر انه وقع التسمح بذكرهما تعليما وتقريبا علمت اضمحلال جميع ما اوردهنا وهل يعقل فى الصفة القديمة كونها جنسا او نوعا سواء اجرينا على اصطلاح المناطقة أو أرباب اللغة فان مفهومهما كلى ولا شىء من الصفة مفهومه كلى وايضا النوع مفهومه مركب ويستحيل التركيب فى الصفة (قوله تحدث بحسب التعلقات) أى تتجدد أى يتجدد اعتبارها بحسب اعتبار المعتبر وهذا التعبير شائع عند المتكلمين فاندفع قول الناصر الاولى تتجدد بل تحدث لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث اه وهو كلام مفروغ منه ولكن لما شغف الشيخ بالاعتراض على الشارح لم يترك شاردة ولا واردة ومثل هذه المناقشات لا ينبغى للمحققين العناية بها (قوله كما أن تنوعه الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين إلا انها على الاصح امور لازمة غير مفارقة بخلافها على الاخر (قوله ايضا) تاكيد لما يفيده قوله كما (قوله فى الازل) اى على القول الثانى وقوله اوفيما لا يزال اى على القول الاول (قوله بشىء)

الكلام ان يكون فيه وهو ما يتوقف عليه تعريف الدليل المتقدم (قول الشارح المتعلقتين بالمدلول) بيان لوجه مناسبتهما للدليل فكما انه متعلق بالمدلول فكذلك هما متعلقان بالمدلول وإن كان المدلول فى المسئلتين بمعنى الموضوع له اللفظ إذ هو الكلام النفسى الموضوع له الكلام اللفظى وفى الدليل بمعنى المطلوب الخبرى ولذا قال المدلول فى الجملة (قوله لطول الخ) علة للتقديم وحاصل مراده ان هاتين المسئلتين لهما جهتان جهة كونهما مطلوبا خبريا وبها لا يشبهان الدليل وجهة كونهما متعلقين بالمدلول وبها أشبها الدليل فى تعلقه بالمدلول ايضا فلهذا الشبه كان المناسب ذكرهما عقبه لكن قدمهما لطول الكلام على ما يتعلق بالدليل فربما يغفل عن تلك المناسبة واما المسائل السابقة واللاحقة فهى من المدلول لا متعلقة به حتى مسئلة تعلق الامر بالمعدوم لانها من حيث انه يتعلق بمعدوم لا من حيث انه نوع الكلام وبهذا ظهر فساد ما قيل ان ما ذكره يقتضى تقديمهما فكان حقه ان يوجه التأخير لما عرفت ان ما ذكره بيان لوجه شبههما بالدليل والمشبه به اصل الشبه ولعل القائل فهم ان معنى الشارح انهما من المدلول وكذا ما قيل ان الطول لا يقتضى ان التقديم انسب من وضعهما فيما بعد مع المسائل المتعلقة بالمدلول لما عرفت انه مع الطول قد يغفل عن وجه شبههما بالدليل فليتأمل (قوله من حيث تعلقهما بالمدلول) فيه ان كل مسئلة تاتى كذلك إذ كلها مسائل نظرية لا بد لها من دليل (قول المصنف والنظر الفكر الخ) اعلم ان الفكر يطلق على ثلاثة معان الاول حركة النفس فى المعقولات سواء كانت لتحصيل مطلوب أولا ويقابله التخيير وهو حركتها فى المحسوسات والثانى الحركة من المطالب إلى المبادى ومن المبادى إلى المطالب أى مجموع الحركتين وهذا هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه إلى المنطق وبازائه الحدس فانه انتقال من المطالب إلى المبادى دفعة واحدة ومن المبادى إلى المطالب كذلك اعنى مجموع الانتقالين على ما صرح به فى النمط الثالث من شرح الارشادات وغيره والثالث الحركة الأولى وهى ربما انقطعت وربما تمادت ولحقت بالحركة الثانية وهذا هو الفكر الذى يقابله الضرورة فاذا كان الانتقال الأول دفعيا والثانى تدريجيا يحصل نوع من الضرورى لكنهم لم يجعلوه فى عداده لكونه نادر الوقوع غير متحقق فى العلوم على ما نقل فى شرح الارشادات عن المعلم الأول كذا فى حاشية السيد الهروى لحاشية الدوانى على التهذيب والشارح رحمه الله قابله بالتخييل فيكون مراده المعنى الاول فهو جنس للنظر والباقى فصل وهو ما صرح به الامام الجوينى فى الشامل كما نقله العضد ولم يحمله على المعنى الثانى مع انه المتعارف كما فى شرح المواقف وغيره ولا يكون جزأ من التعريف بل تفسير للنظر وما بعده هو الحد لهما كما قاله الآمدى لأنه كما قال العضد فى كتابيه المواقف وشرح المختصر تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر بعيد جدا عن ان يوهم شموله لغير النظر مما له مدخل فى ذلك كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ما له مدخل فى الاكتساب كذا فى شرح المواقف واشار بلفظ الايهام إلى كونه باطلا من احكام الوهم لا إلى ضعفه واندفاعه بحمل المؤدى على السبب القريب فان الفكر معد للعلم والظن إذ لا تبقى الحركة معهما وليس سببا قريبا لهما قاله عبد الحكيم فى حواشيه

وقدم هاتين المسئلتين المتعلقتين بالمدلول فى الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذى الكلام فيه لاستتباعه ما يطول (والنظر الفكر)

هو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر والفعل المضاف لضميره بالمعنى المصدرى فلا اشكال فى اضافة الفعل إلى ضمير الفعل بان فيه إضافة الشىء إلى نفسه (قوله وقدم هاتين المسئلتين) اى مسئلة تسمية الكلام النفسى خطابا ومسئلة تنوعه وفى الحقيقة هما مسئلة واحدة كما سمعت وهذا جواب عما يقال انهما متعلقان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسبا لان الدليل اصل إلا ان النظر متعلق بالدليل فهو من تتمة مباحثه فكان الأولى تأخيرهما عن مباحث النظر لان المناسب تأخير المدلول وما يتعلق به عن الدليل وما يتعلق به (قوله المتعلقين بالمدلول) إشارة إلى وجه مناسبة ذكرهما هنا وكان مقتضى ذلك تقديمهما على الدليل لان المدلول وهو الحكم متقدم عليه ولذلك قال شيخ الاسلام ان تقديمهما يقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه ان يوجه تاخيرهما عن الدليل (قوله فى الجملة) اى فى بعض الصور وذلك لان المدلول هو المطلوب الخبرى وهو أعم من أن يكون هو الكلام النفسى أو غيره وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض افراده وهو الكلام النفسى وقيل المراد بالمدلول الكلام النفسى وله اعتبارات عديدة وابحاث كثيرة وهاتان المسئلتان إنما تعلقتا به باعتبار بعض مباحثه وهو الخطاب والتنوع لا باعتبار كلها وفى الحقيقة هذا لا بد منه حتى على الاحتمال الاول (قوله لاستتباعه ما يطول) اى لاستتباع النظر ما يطول من تقسيم الادراك إلى تصور وتصديق ثم التصديق إلى علم وظن واعتقاد ووهم وشك والكلام فى تعريف العلم والجهل والسهو (قوله والنظر الفكر) قيل انه مرادف له وقال ابو الفتح فى حواشى الدوانى على التهذيب وربما يفرق بينهما بان الفكر مجموع الحركتين اى عند المتقدمين

أى حركة النفس فى المعقولات بخلاف حركتها فى المحسوسات

المتقدمين أو الترتيب اللازم لهما أى عند المتأخرين والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة فى ضمن الحركتين أو الترتيب ويدل له قول ناقله المحصل أنهما كالمترادفين (قوله أى حركة النفس) مفرد مضاف فعم أو أراد جنس الحركة الصادقة بالمتعدد وإلا فالنفس فى النظر لها ثلاث حركات حركة من المقاصد إلى المبادىء وحركة فى ترتيب المبادىء وحركة فى الانتقال من المبادىء إلى المطالب هكذا قيل وهو كلام ظاهرى والتحقيق أن ليس ثم إلا حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادىء ومبدأ الثانية أول ما يوضع من الترتيب ومنتهاها المشعور به على الوجه الاكمل فالحركة الاولى لتحصيل مادة الفكر والثانية لتحصيل صورته أعنى الترتيب وهى من قبيل الحركة

(قول الشارح اى حركة النفس) الاضافة للجنس لاجل ان يكون حركة النفس جنسا فى التعريف واما ماقاله المحشى من ان المراد جنس الحركة لان النظر مجموع الحركتين فهو إنما يناسب ان يكون الفكر تفسيرا للنظر لا كونه جنسا فى التعريف تخصص بالفصل أعنى قوله المؤدى اللهم إلا أن يكون تفسيرا بالمآل وفيه شىء لايخفى تدبر ثم أن حقيقة النظر حركتان مبدأ إحداهما المطلوب المشعور به من وجه غير الوجه المطلوب ومنتهاها آخر ما يحصل من مباديه ومبدا الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل والمراد الحركة بالقصد والاختيار كما هو المتبادر من إضافة الحركة للنفس ولذا فسر السيد قول العضد فى المواقف إن كانت الحركة نفسانية بقوله اى صادرة عن شعور وارادة وقال ابو الفتح فى حاشية التهذيب إنما قيدت الحركة بالقصد والاختيار لما تقرر أن الالفاظ الموضوعة للافعال الاختيارية تدل على صدورها عن فواعلها اختيارا فخرج الحدس إذ هو سنوح المبادى المترتبة من غير طلب وقيل انه خارج بان الانتقال فيه دفعى لاندريجى إذ هو انتقال من المطالب إلى المبادى دفعة واحدة ومن المبادى إلى المطالب كذلك اى بمجموع الانتقالين كما تقدم عن السيد الهروى وما رد به حواشيه باننا لانسلم التدريج فى الحركة لم لايجوز أن تكون الانتقالات الفكرية دفعية ويتخلل فى كل آنين منها زمان بأن تلتفت النفس إلى صورة دفعة وتحضرها إلى ان تحصل صورة اخرى كذلك وهكذا إلى ان ينتهى إلى صورة مناسبة كافية فى تحصيل المطلوب ثم تنتقل منها اليه بعد صرف الزمان فى ترتيبها بضم صورة الى أخرى كذلك فلا تنافى الحركة التدريجية الانتقالية ههنا حقيقة وإنما يطلق عليه الحركة نظرا إلى مطلق التدريج والتغير مجازا مردود بان المراد انه شبيه بالحركة كما قال السيد فى شرح المواقف هذا كاف إذ هو مقابل للانتقال الدفعى (قول الشارح فى المعقولات) ظاهره أن الحركة فى نفس المعلوم لا فى العلم وهو خلاف قول السيد فى شرح المواقف ان هذه الحركة من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية ولك حمله عليه فان السيد إنما قال ذلك بناء على إتحاد العلم والمعلوم والمعقولات من حيث انها علم كيفيات نفسانية وإنما قال من قبيل لان الانتقال فيها من معلوم الى معلوم دفعة وليس بين

المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى امور كل واحد منها كيفية نفسانية كما فى الحركة الأينية وهو لازم فى الحركة عند الحكماء وإلا لزم الجزء على ما بين فى محله وبه يظهر وجه قول الشارح حركة وهو البناء على قول اهل السنة بالجزء الذى لا يتجزأ ثم ان المراد بحركتها فى المعقولات ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب باعتبار قيامه بالذهن مرآة لمشاهدة مجهول (قول الشارح بخلاف حركتها فى المحسوسات) اى فانها ليست ترتيبها على وجه يكون ذلك المرتب مرآة لمشاهدة مجهول قال السيد فى حاشية الشمسية أن الجزئيات انما تدرك بالاحساسات اما بالحواس الظاهرة او الباطنة وليس الاحساس مما يؤدى بالنظر الى احساس آخر بان يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدى الى الاحساس بمحسوس آخر بل لابد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا الى ادراك كلى وذلك اظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر اصلا ولاهى مما يحصل بنظر وفكر فليست كاسبة ولا مكتسبة اه وكتب عبد الحكيم على قوله لان الجزئيات الخ أى الجزئيات من حيث أنها جزئيات ليس ادراكها على الوجه الجزئى ادراكا الا بأحد الانواع الثلاثة من الاحساس والتخييل والتوهم سمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس واما الجزئيات المجردة فلا تدرك الا بمفهومات كلية فليس إدراكها على الوجه الجزئى وكذا جزئيات الأمور العامة كجزئيات الامكان إلا إذا انتزعت من جزئى مادى وحينئذ يكون إدراكها بالتوهم وكتب على قوله بل لابد الخ وذلك لان الاحساس عبارة عن حصول صورة جزئية مكتنفة بالعوارض المادية منتزعة عن محسوس معين ولا شك فى أن الصورة الجزئية المكتنفة بالعوارض المشخصة المنتزعة عن محسوس معين لا يمكن أن تصير صورة جزئية كذلك لمحسوس آخر والحاصل أن الامور العقلية لكونها منتزعة عن أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن تكون صورة بعض منها مرآة

لمشاهدة بعض آخر للتصادق بينهما بخلاف الأمور المحسوسة فانها متباينة فلا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم إحساس المحسوس يوجب التخيل والتوهم أى حصول صورة فى الخيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك المحسوس فى الوهم وليس هذا تحصيلا بالنظر بل إيجاب إحساس لاحساس آخر ومن هنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى أن المحسوسات هل تقع مقدمة برهانية أولا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليات مشتركة بين المحسوسات بالحس ويحكم عليها حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غيرذلك فهذا الحكم يقع مقدمة فى البرهان وللحس مدخل ما وللسيد الشريف فى حواشى حكمة العين تحقيق نفيس ينفعك فى أمثال هذه المباحث قال اعلم أن الجزئى المادى كالجسم والجسمانى أول إدراك يتعلق به هو الاحساس مكتنفا بالعوارض الخارجية والغواشى الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الواهمة تنتزع منه معنى جزئيا ليس من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المنصرفة تنتزع منه أمرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا فى المرتبة الثالثة اولها الاحساس به ثم التخيل ثم التعقل وأما التوهم فانما هو معد للاحساس وحده أو بعد التخيل أيضا لكن يدركه من آخر فالترتيب إنما يكون لازم بعد الثلاث فهذه هى مراتب الادراكات وأما الجزئى المجرد فلا يدركه بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر أن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة وأما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكن تحتاج إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صورا فبالحواس الظاهرة والباطنة وإن كانت معانى فبالوهم التابع للحس الظاهر انتهى إذا تأملت هذا حق التأمل ظهر لك فساد ما قيل ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات

الواقعة فى مقولة الكيف لان المتبدل عند الحركتين كيفيات النفس التى هى صور المعلومات لكن إطلاق الحركة عليه من قبل التشبيه والتجوز كاطلاق الكيف على تلك الصورة فى التحقيق وإلا فليس هناك تبدل الكيفيات حقيقة ثم المراد حركة النفس بطريق القصد فيخرج الحدث لانه لا يحصل بقصد النفس واختيارها بل لينسخ بغير اختيار كما نبه عليه الجلال الدوانى فى حاشية التهذيب ثم ان الفكر الذى يقابله التخيل هو حركة النفس فى المعقولات أى حركة كانت قال الميبدى فى شرح الطوالع وقد يطلق الفكر على حركة النفس فى المعقولات أى حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها فى المحسوسات وقد بسطنا القول فى هذا المحل فى حواشينا على الخبيصى واعلم أن القاضى أبا بكر الباقلانى عرف النظر بقوله النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن فقال الآمدى فى أبكار الافكار أن الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وإن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر واستبعد كلام الامدى بانه لم يعهد مثله فى التعريفات مع أنه يرد على حمل كلام القاضى على ماذكره انتقاضه بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها وإن أجابوا عنه بأن المتبادر من باء السببية السببية القريبة فان أخذ الفكر جنسا فى التعريف فلا نقض لعدم صدقه حينئذ على ماذكر لان الفكر حركة وهى ليست بحركة الشارح رحمه الله نحا هذا المنحى حيث قال فخرج الفكر غير المؤدى الخ ففيه إيماء للرد على الامدى فى حمله عبارة القاضى على ماذكره وتخلص عن الاعتراض المورد هذا محصل ما أطال به سم وأما جعله الدليل نفسه من جملة موارد النقض فلا محل له لان الدليل من جملة أفراد النظر ثم لقائل أن يقول أن الشارح وإن تخلص عما أورد على الامدى لجعله الفكر جنسا يرد عليه إشكال قوى لم يتنبه له أحد ممن كتب وهو أنه حيث كان الفكر مرادفا للنظر أو كالمرادف له على ماسبق كيف يجعل جنسا صادقا على النظر وغيره المقتضى ذلك أن يكون بينهما عموم وخصوص مطلق فان شان الجنس الواقع فى التعريف أن يكون أعم من المعرف كتعريف الانسان بالحيوان ولذلك احتيج إلى ذكر الفصل والمرادف لا يكون أعم من مرادفه نعم قد يقع فى الرسوم الناقصة أن يكون التعريف مساويا للمعرف كتعريف الانسان بالضاحك بالقوة مثلا وليس الضاحك مرادفا للانسان بل لازم له ولم يعهد فى كلام القوم جعل المرادف جنسا فلعل الآمدى ارتكب ماذكره فرارا من هذا وبالجملة فالنظر الدقيق يقضى بأن أحد الامرين

والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا فى الخياليات وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها فى المحسوسات فتسمى تخييلا لا فكرا مشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات اصلا وانما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغى أن تسمى حركتها فى المحسوسات فكرا أيضا فان محمول هذه الصغرى امر كلى اذ لو كان جزئيا لما صح حمله على مدلول اسم الاشارة لان الجزئيات متباينة وهكذا كل محمول واقع فى الصغرى الشخصية الواقعة فى الشكل الاول والترتيب فى الدليل الواقعة فيه ليس بالنظر للموضوع بل للمحمول ضرورة ان الكسب انما هو به بواسطة اندراجه فى الاكبر والمسمى بالتخيل انما هى الحركة فى المحسوس من حيث انه محسوس جزئى سواء كان بالوهم او غيره واما قوله والظاهر ان الشارح الخ ففيه ان المسند اليه الحركة هو النفس والمحققون على انها تدرك الكليات والجزئيات جميعا كيف والنفس حاكمة فلا بد أن تدرك المحكوم عليه والكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات أولا حتى تنتزع الكليات نعم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى انها ترسم فيها أو الكليات ترسم فيها والمحسوسات فى قواها والثانى هو القوى عندهم (قول الشارح فتسمى تخييلا) قال بعض المحققين المحسوس ما حصل صورته فى احدى الحواس الظاهرة والمخيل ما حصل صورته فى الخيال التى هى خزانة الحس المشترك

فتسمى تخييلا

لازم لعبارة القاضى فتامل (قوله فيسمى تخييلا) فى الآيات نقلا عن الناصر لقائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل ابتداء بلا واسطة خرج عنها الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها فى المحسوسات فيسمى تخييلا لا فكرا مشكل والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وإنما تدركها الحواس وأما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغى أن تسمى حركتها فى المحسوسات فكرا أيضا اه أقول نختار الاول ولا إشكال أصلا لان المراد بحركة النفس فى المحسوسات مطالعتها إياها ومشاهدتها من قواها الباطنة لا على سبيل الترتيب كما هو فى المعقولات لان الجزئيات لا يقع فيها إيصال ولا ترتيب فان تحصيل المطالب إنما هو بالكليات قال السيد فى حواشى شرح الشمسية أن الجزئيات إنما تدرك بالاحساسات إما بالحواس الظاهرة أو الباطنة وليس الاحساس مما يؤدى بالنظر إلى احساس آخر بأن يحس بمحسوسات متعددة وترتب على وجه يؤدى إلى الاحساس بمحسوس آخر بل لا بد لذلك المحسوس الآخر من احساس ابتداء وذلك ظاهر لمن يراجع وجدانه وكذلك ليس ترتيب المحسوسات مؤديا إلى ادراك كلى وذلك أظهر فالجزئيات مما لا يقع فيه نظر وفكر أصلا ولا هى مما يحصل بنظر وفكر فليست كاسبة ولا مكتسبة اه وعلله عبد الحكيم فى حواشيه بأن الامور العقلية لكونها منتزعة من أمر واحد حذف منه المشخصات يجوز أن يكون صورة بعض منها مرآة لمشاهدة بعض آخر لتصادق بينهما بخلاف الامور المحسوسة فانها متباينة ولا يجوز أن تكون الصورة الجزئية لواحد منها مرآة لمشاهدة محسوس آخر بل تحتاج إلى احساس آخر نعم احساس المحسوس موجب للتخيل والتوهم أى بحصول صورة فى خيال وحصول صورة جزئية متعلقة بذلك والمحسوس فى الوهم وليس هذا تحصيلا بالنظر بل إيجاب احساس لأحساس آخر اه ومن ههنا قال شارح سلم العلوم المولى على الهندى ان المحسوسات هل تقع مقدمات برهانية أولا قالوا لا تقع لانها علوم جزئية زائلة بزوال الحس فلا تفيد تصديقا جازما ثابتا نعم للعقل أن يأخذ منها كليا مشتركا بين المحسوسات المحسوسة بالحس ويحكم عليه حكما كحكم الحس على الجزئيات المحسوسة بتجربة أو غير ذلك فهذا الحكم يقع مقدمة فى البرهان وللحس دخل ما اه فظهر لك من هذا الكلام أمران الاول معنى التخييل والتوهم الثانى ان الاحساسات لا تعد حركة النفس فيها فكرا وأما جوابه بقوله والظاهر أن الشارح الخ فلا يوافق كلام القوم كيف والنفس حاكمة لا بد أن تدرك المحكوم عليه وأن الكليات المدركة لها منتزعة من جزئياتها فلا بد أن تلاحظ تلك الجزئيات اولا حتى تنتزع منها الكليات اى غير ذلك مما بيناه فى حواشى المقولات الكبرى فالقول بانها لا تدرك الجزئيات أصلا غير مسلم والذى فى كتب المحققين من الاعاجم هل تدرك النفس المحسوسات والمعقولات بمعنى انها ترسم فيها وهو قول واه او الكليات ترسم فيها والمحسوسات فى قواها وهو القوى عندهم لانها

والموهوم الذى ادركته القوة الواهمة وألقته فى خزانتها التى هى الحافظة وتوجه النفس الى المحسوس والمخيل احضار صورتهما إلى الحس

(المؤدى الى علم اوظن) بمطلوب خبرى فيهما

لاتدرك المحسوسات اصلا واما قول الناصر مقابلة الفكر بالتخيل قرينة على ان كلا منهما مأخوذ من قولهم فى فن الحكمة والكلام ان من القوى الباطنة الخ فكلام اجنبى لا مدخل له ههنا أصلا وانما قصد بذكره صناعة الاستغراب على من ليس له بهذه الفنون احاطة من الطلاب ثم رايت فى حاشية العلامة الكنبوى على حاشية التهذيب للجلال الدوانى ما يؤيد ما ذكرناه قال رحمه الله ان المراد بالمعقول فى تعريف النظر هو المعقول الصرف المقابل للمحسوس اى ما حصل صورته فى إحدى الحواس الظاهرة والمخيل اى ما حصل صورته فى الخيال التى هى خزانة الحس المشترك والموهوم اى الذى ادركته القوة الواهمة وألقته فى خزانتها التى هى الحافظة وتوجه النفس إلى المحسوس والمخيل احضار صورتهما إلى الحس المشترك وتوجهها الى الموهوم احضار صورته من الحافظة بين الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت إلى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجها إلى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك الاحضار توجها إلى المخيل وكلا الاحضارين يسمى تخييلا وهو المراد من قول الشريف الجرجانى فى حاشية المختصر العضدى ان حركة النفس فى صور المحسوسات يسمى تخييلا اه وهذا تحقيق نفيس يتضح لك به ان الجماعة اضطربت افهامهم هنا وسبحان الملهم المنعم وللسيد الشريف فى حواشى شرح حكمة العين تحقيق نفيس ينفعك فى امثال هذه المباحث قال اعلم ان الجزئى المادى كالجسم والجسمانى اول ادراك يتعلق به هو الاحساس مكتنفا بالعوارض الخارجية والغواشى الغريبة مع حضور المادة ثم التخيل مع غيبته ففيه تجريد ما ثم النفس بالقوة الوهمية تنتزع منه معنى جزئيا ليس من شانه ان يدرك بالحواس الظاهرة وبالقوة المتصرفة تنتزع منه امرا كليا يصير معقولا فالمحسوس إنما يصير معقولا فى المرتبة الثالثة اولها الاحساس به ثم التخيل ثم العقل واما التوهم فانما هو معد للاحساس وحده او بعد التخيل أيضا لكن مدركه شىء آخر فالترتيب إنما يكون بين الثلاثى فهذه هى مراتب الادراكات وما الجزئى المجرد فلا يدرك بالحواس الظاهرة بل بالنفس فلا مانع فيه من التعقل فظهر ان المجردات كلية كانت او جزئية معقولة واما الماديات فان كانت كلية فكذلك لكنها محتاجة إلى التجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل كالوضع والمقدار المخصوص وإن كانت جزئية فان كانت صورا فبالحواس الظاهرة والباطنة وبمن كانت معانى فبالوهم التابع للحسن الظاهر اه (قوله المؤدى إلى علم أو ظن) قال فى الايات ينبغى ان يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد لأن النظر قد يؤدى اليه اه وفيه نظر لان الاعتقاد الناشىء عن النظر لا يخلو عن كونه علما او ظنا اذ الاصطلاح على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا كاعتقادات المقلدين فى العقائد ثم ان او للتقسيم فجاز دخولها فى التعريف (قوله بمطلوب) لا يصح ان يكون العامل فيه احد الامرين اى علم او ظن لانه ينافيه قوله فيهما ولا معمولا لهما للزوم توارد عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول ونقول انه حذف نظيره من احدهما الدلالة الاخر عليه وقوله فيهما متعلق بمحذوف اى نقدر ذلك فيهما او هو خبر مبتدا محذوف تقديره تقييد المطلوب بالخبر جار فيهما اى فى العلم والظن وقوله فى العلم خبر مبتدا محذوف تقديره تقييد المطلوب بالتصورى جار فى العلم دون الظن إذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصورى (قوله او تصورى فى العلم) فالتصورات لا تكون إلا علما لانه لا بد وأن تكون مطابقة

المشترك وتوجهها إلى الموهوم احضار صورته من الحافظة إلى الواهمة فصور المحسوسات ان احضرت إلى الحس المشترك من قبل الحواس كان ذلك الاحضار توجها إلى المحسوس وان احضرت اليه من قبل الخيال كان ذلك لاحضار توجها إلى المخيل وكلا الاحضارين يسمى تخييلا وهو المراد من قول الشريف الجرجانى فى حاشية شرح المختصر العضدى ان حركة النفس فى صور المحسوسات يسمى تخييلا اه وهذا هو المراد بحركة النفس فى المحسوسات إذ حركة النفس فى شىء مطالعتها اياه ومشاهدتها له من قواها ومنه ومما تقدم للفاضل عبد الحكيم يعلم الفرق بين التخيل بياء واحدة والتخييل بياءين فالاول هو حصول صورة فى الخيال والثانى احضار الصورة إلى الحس المشترك من قبل الحواس او من قبل الخيال فليتامل فى هذا المقام لتندفع جميع الشكوك والاوهام (قول المصنف او ظن) كان الظن يطلق على المعنى المشهور اعنى الاعتقاد الراجح كذلك يطلق على ما يقابل اليقين اى الاعتقاد الذى لا يكون جازما مطابقا ثابتا سواء كان غير جازم أو جازما غير مطابق او جازما مطابقا غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يحتمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية فحينئذ يشمل التعريف جميع افراده فان التعريف لمطلق النظر صحيحا او فاسدا كذا فى المواقف وعبد الحكيم فخرج

(قوله لان الفكر قد يؤدي اليه) أي بان كان فاسدا الا ان النظر شامل له كما سيذكره الشارح فلا يرد أن الناشيء عن النظر لا يخلو عن كونه علما او ظنا إذ الاصطلاح على ان ما ليس ناشئا عن دليل من الامر المجزوم به يسمى اعتقادا فالمراد بالدليل الناشيء عنه ما كان صحيحا فتدبر (قول المصنف أو ظن) ان قلت الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل إذ هو جهل فاذن المطلوب ما تعلم مطابقته فيكون علما فيكون قوله أو ظن مستدركا ٭ قلنا لا نسلم انه إذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوبا يلزم أن يكون الظن المطابق الذي تعلم مطابقته مطلوبا بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث انه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته فان المقصود الاصلي كالعمل في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب على الظن المجتهد كونه مستفادا من الدليل يجب العمل به من غير التفات الى مطابقته وعدم مطابقته سيما عند من يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب (١٨٩) المجتهد المخطيء أيضا قاله عبد الحكيم في حواشي المواقف (قول الشارح بمطلوب) لا يصح أن يكون العامل فيه أحد الامرين أي علم أو ظن لانه ينافيه قوله فيهما ولا ان يكون معمولا لهما لتوارد عاملين على معمول واحد والجواب انا نختار الاول ونقول حذف نظيره من أحدهما لدلالة الآخر عليه (قول الشارح او تصوري في العلم) أي لان الظن حكم كما سيأتي فلا يتعلق بالمطلوب التصوري وافاد جعل التصور علما ان التصور لا يكون إلا مطابقا فاذا راينا شجرة من بعيد فحصل في اذهاننا منها صورة انسان فالصورة المرتسمة في اذهاننا علم تصوري للانسان وآلة لملاحظته ومطابقة له بحيث لا تحتمل غيره والخطأ انما هو في الحكم المقارن لهذا التصور وهو أن هذه الصورة صورة لهذا المرئي الذي هو الشجر هذا هو المشهور عن سيد المحققين قال الخيالي ويرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه وبينه وما له وعليه عبد الحكيم بما لا بد من الوقوف عليه فارجع اليه (قول الشارح فخرج الفكر الخ) تعريض بالآمدي وقد سبق بيان مقالته (قول الشارح والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن) أي يؤدي الى ما ذكر بعد تسليم المقدمتين قاله عبد الحكيم في حاشية المواقف نعم عند عدم التسليم لا يؤدي فما قيل ان التأدية هي الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التي من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدي يخرج الفاسد قطعا ليس بشيء لوجود المجهود بناء على الاعتقاد والتادية معناها الافضاء وهو يسند الى ما يؤدي بنفسه او بواسطة وقد اشار الشارح الى ذلك بعد بقوله وان كان منهم الخ فلا وجه لهذا الاشكال أصلا وممن صرح بان التادية تكون الفاسد كما تكون بالصحيح معضد والسعد والسيد وهم الائمة يقتدى بهم (قول الشارح فانه يؤدي الى ما ذكر) اى العلم او الظن ويجب قصر هذا على التصديقات

فخرج الفكر غير المؤدي الى ما ذكر كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن كما تقدم بيانه في تعريف الدليل

للواقع ولا يقع فيها الخطأ كالتصديقات وما يقال انه يقع فيها الخطأ كما إذا راينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة انسان فهذا التصور غير مطابق للواقع فيكون خطأ فجوابه ان الخطأ هنا وقع في تصديق ضمني وهو ثبوت الانسانية لغير الانسان وتصور الحيوان والناطق لا خطأ فيه فالصورة التصديقية قد لا تكون مطابقة للواقع كما قررنا وقد تكون كما إذا حصل من صورة الحجرية في الذهن وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصور التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية دائما تتصف بمطابقتها له قال الخيالي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه اه وتحقيق الفرق بينهما ليس مما يخصنا هنا وقد ذكرناه في غير هذا الكتاب (قوله فخرج الفكر غير المؤدي) تعريض بالآمدي حيث فهم ان الفكر مرادف للنظر على ما سبق شرحه (قوله القطعي والظني) مقابلة القطعي بالظني قد يدل على ان المراد به ما يشمل الاعتقادي اه سم وفيه ما قد سمعت (قوله والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر الخ) فيه نظر فان التأدية هي الايصال لغة وعرفا والتوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب فالتأدية مثله فالتقييد بالمؤدي يخرج الفاسد قطعا أفاده الناصر وأجاب سم بان المحققين كالعضد والسعد والسيد وغيرهم صرحوا بشمول التعريف للنظر الفاسد وان التأدية تكون به كما تكون بالصحيح اه ويؤيده قول العلامة عبد الحكيم في حواشي الشمسية وإنما قال لا أدى ولم يقل بحيث يؤدي ليشتمل الفكر الفاسد مادة او صورة فهذا صريح في رد قول الناصر وقالوا أيضا ان التعريف شامل لافراد النظر مطلقا من ظنيات وجهليات لوجوب شمول التعريف (قوله فانه يؤدي الى ما ذكر) اى العلم او الظن وظاهره في التصورات والتصديقات وليس كذلك فيجب أن

إذ التصورات لايقع فيها ظن ولافساد كذا قيل وفيه أن هذا لاينفى كون الحاصل غير المطلوب فالظاهر التعميم هنا وذلك كما اذا اعتقد ان ذاتيات الانسان هو الجسم والناطق مع اعتقاد لزوم الحيوانية لكل جسم وما قيل ان الفاسد يستلزم الجهل فهو اذا لم يكن اعتقاد ولا ظن قيل وجه تادية الفاسد بواسطة الاعتقاد او الظن إلى العلم مع ان العلم ثابت لايزول والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظر ان الاعتقاد الواقع فى النظر قد يكون طريقا فى الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا فى الوقوف على الموجب المذكور (١٩٠) فهو سبب للعلم فى الجملة وفيه ان المفيد حينئذ هو ذلك الموجب والكلام فى ان المفيد هو النظر بواسطة الاعتقاد خصوصا مع قوله كما تقدم بيانه فالاولى ما أجاب به سم فتدبر (قول المصنف والادراك) أى الذى هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما (قول الشارح أى وصول النفس) أخذه من شرح المواقف حيث قال المعنى الحقيقى للادراك هو اللحوق والوصول ومن حاشية المولى سعد الدين على الشارح العضدى حيث قال حقيقة التصور الادراك والوصول والمقسم هنا هو التصور ويقال لغة أدركت الثمرة اذا وصلت وبلغت حد الكمال فلذلك اعتبر فى مفهومه التمام (قول الشارح بتمامه) قال فى شرح المقاصد أن الامام وغيره ذكرا ان أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذ بقى بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه اما امكن قيل له حفظ ولذلك الطالب تذكر ولذلك الوجدان ذكر اه فالشعور ليس تصورا والمراد بتمام المعنى اعم مما بالكنه وغيره فما قيل ان ذلك خاص بالمركب لان التمام لايعقل إلا فيه ليس بشىء لان البسيط يحد بالجنس والفصل ايضا إلا انهما فرضيان فان العقل يخترع منه شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل كتعريف السواد بانه لون قابض للبصر كما قاله الشيخ فى التعليقات فاذا تعقل باحدهما فقط كان شعورا وكذا ماقيل ان المراد بالتمام ان يتعقل بالكنه وبغيره ان يتعقل بالوجه فتامل (قول الشارح من نسبة) اى النسبة الحكمية فى التصديق او التقييدية فى التصور وافاد بهذا ان النسبة الحكمية مغايرة للحكم (قول الشارح او غيرها) وهو المحكوم عليه وبه (قول المصنف بلاحكم) المراد به التقييد بعدم الحكم معه اعنى بشرط

وان كان منهم من لايستعمل التأدية إلا فيما يؤدى بنفسه (والادراك) أى وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة او غيرها

يقيد بما يدل عليه أول كلامه من قصره على التصديقات إذ التصورات لايقع فيها ظن ولا فساد كما تقدم توضيحه قال شيخ الاسلام قد يقال كيف يؤدى إلى ذلك اى العلم او الظن مع انه قيل ان الفاسد يستلزم الجهل ويجاب بان قيل فيه ذلك خال عن الاعتقاد او الظن بخلاف ماهنا ثم ان تادية النظر الفاسد بواسطة الظن إلى ظن ظاهر وأما تأديته إلى العلم بواسطة الاعتقاد ففيه اشكال لان العلم ثابت لايزول بالتشكيك والحاصل بالنظر الفاسد يزول بتبين فساد النظ. وان حمل كلامه على المسامحة والتجوز باطلاق العلم على الاعتقاد الداخل تحت قوله فانه يؤدى إلى ماذكر كان موهما من جهة ان ماذكر واقع على العلم والظن إذ هو المتقدم ويمكن الجواب بان الاعتقاد الواقع فى النظر قد يكون طريقا فى الوقوف على موجب العلم من عقل او حس او عادة فيحصل العلم بواسطة الاعتقاد لكونه طريقا فى الوقوف على الموجب المذكور فهو سبب للعلم فى الجملة اه وجواب سم بان المراد بما ذكر خصوص الظن الشامل للاعتقاد بقرينة وضوح أنه لايتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد او ظن فلم يكن فى كلام الشارح أن المؤدى اليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه شىء اه فى غاية البعد لانه تخصيص لعموم ماذكر بلا دليل وما ادعاه من الوضوح مسلم فى نفسه إلا انه خارج عما يفيده سوق الكلام بل هو منشأ الاعتراض ومن ناحية هذا الجواب الجواب بان المراد بماذكر الجنس الصادق بالبعض وهو الظن فانه صرف للكلام عن المتبادر الظاهر منه (قوله وان كان منهم الخ) هذا صريح فى ان منهم من يستعمله فيما يؤدى مطلقا بنفسه او بواسطة وان هذا الاستعمال اكثر مع انهم انما يستعملونه فى المؤدى بذاته كما يعلم ذلك من الوقوف على كلام المناطقة (قوله والادراك) أى الذى هو قدر مشترك بين العلم والظن وغيرهما وانما فسره الشارح بماذكر وان كان غير شائع لقربه من المعنى اللغوى وهو الوصول يقال ادركت الثمرة اذا وصلت وبلغت حد الكمال ولذلك اعتبر فى مفهومه التمام وان كان الشائع فى عباراتهم تفسير الادراك بحصول صورة الشىء فى العقل اى صورة الشىء الحاصلة عند العقل بناء على ماهو التحقيق من انه من مقولة الكيف وهو بهذا المعنى شامل للتصور الساذج وللتصديق وقد يقيد بعدم الحكم فيختص بالتصور الساذج كما وقع هنا (قوله بتمامه) فيه انه لايشمل ادراك البسائط لان التمام لايعقل إلا فى المركبات واجيب بان المراد بالتمام الكنه وادراك الحقيقة وفيه كلام سياتى (قوله من نسبة) اى النسبة الحكمية واشار بهذا إلى انها مغايرة للحكم (قوله او غيرها) وهى المحكوم عليه والمحكوم به واعلم ان عبارة المصنف مساوية لعبارة الشمسية وهى العلم

لاشيء لاعدم التقييد بكون الحكم معه أعنى لابشرط شيء فانه يستلزم انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره لكن ليس المراد أن المعتبرة إنما التصور الساذج هذا المفهوم اعنى مفهوم تصور ساذج وهو الملاحظ فيه الخلو عن الحكم ضرورة ان تصورات الاطراف المعتبرة إنما يصدق عليها مطلق التصور لاالتصور المقيد بعدم الحكم لانها عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان بل المراد ان الخلو عن الحكم معتبر فى العنوان فقط دون المعنون عنه وحاصل ذلك ان يكون التصور فى نفسه خاليا عن الحكم لا انه ماخوذ مع ذلك القيد وبه يندفع ماقيل أن التصور الساذج اعتبر فى التصديق مقارنا للحكم فيلزم اجتماع النقيضين ولاحاجة إلى الجواب بان المعتبر هو المقيد دون القيد وإن كان موصوفا بعدم الحكم لكن لما كان هذا التوجيه فيه مزيد تكلف قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف أن هذه العبارة سمجة واختار فى حاشية القطب فى التوجيه الجواب المتقدم (قول الشارح معه) اختار هذه العبارة دون أن يقول بلا حكم فيه لان مذهب المصنف فى التصديق هو مذهب الكاتبى كما سياتى بيانه وحاصله أن التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث تعلقها بالطرفين المصاحب للحكم أو الادراك المتعلق بتمام القضية الذى هو مجموع الادراكات الثلاث المصاحب للحكم بناء على ان المقارن للحكم إدراك واحد هو مجموع الادراكات الثلاث والتصور مقابل للتصديق فيكون حقيقته مالا يصاحبه حكم لا مالا يكون فيه حكم بان لم يحصل فيه (قول الشارح من ايقاع النسبة) بيان للحكم الذى هو فعل للنفس وهو أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار إلى النسبة المتعلقة بالطرفين والانتزاع هو أن تنسب الرفع اليها كذلك (قول الشارح لا بتمامه) سواء كان لابتمام الكنه أولا بتمام الوجه اما بتمامهما فهو تصور إذ التصور شامل لما بالكنه او الوجه ونقل المحشى تفرقة لم اقف عليها فلتنظر (قول المصنف وبحكم تصديق) اعلم أن فى التصديق مذاهب مذهب الامام وهو أنه مجموع الادراكات الثلاث والفعل أى المجموع المركب من الاربعة وفيه أن التصديق قسم من العلم باتفاق والمركب من العلم والفعل ليس بعلم ومذهب الحكماء وهو انه مجموع الادراك الاخير ولقائل ان يقول أن ذلك الادراك لكونه متعلقا بالنسبة المتعلقة بالطرفين من حيث أنها آلة لملاحظتهما بمنزلة الهيئة للسرير المحصلة للامر الواحد الحقيقى فكما أن الحاصل فى الخارج السرير مع أن العمل لم يتعلق إلا بالهيئة فكذلك الحاصل بعد الحجة هو المجموع وإن كان الاكتساب متعلقا بالادراك المذكور كما أن متعلقه أعنى النسبة الخبرية بمنزلة الهيئة للقضية بسببها صار الكل أعنى الطرفين والنسبة امرا واحدا حقيقيا مغايرا لكل واحد من الطرفين والنسبة مع ان الحاصل بعد الطرفين ليس إلا النسبة فكما جعلوا الطرفين

(بلا حكم) معه من إيقاع النسبة أو انتزاعها (تصور) ويسمى علما أيضا كما علم مما تقدم أما وصول النفس إلى المعنى لابتمامه فيسمى شعورا (وبحكم)

اما تصور فقط واما تصور معه حكم فاعترضت بامور منها ماقاله الناصر هنا أن قوله بلا حكم معه يخرج به إدراك النسبة أو طرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه إدراك مع أنه ليس بتصور فهو غير مطرد اه وهو ماخوذ من حاشية السيد على ذلك الكتاب واجاب عبد الحكيم بان المتبادر من القيد المقارنة بلاواسطة والتصور الذى يقارنه الحكم اعنى إيقاع النسبة أو انتزاعها بلاواسطة إدراك النسبة الخبرية أو مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا أن الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بماعداها بالعرض فلا انتقاض وأما الجواب عن دخول الحكم فانه بمنع مبناه من أنه إدراك وليس تصورا بانه تصور ساذج كما صرح به شارح المطالع والسيد فى حاشيته عليه بناء على ماذهب اليه صاحب المطالع وصاحب الشمسية فى التصديق والمصنف تبعهما فى ذلك وعلى مذهب الامام الحكم تصور ايضا بناء على انه متردد فيه هل هو فعل وإدراك كما صرح به فى شرحى الشمسية والتهذيب فالتصديق اما التصورات الثلاثة مع الحكم على انه فعل او مجموع التصورات الاربعة واورد على مذهبه امور لاتخصنا هنا (قوله معه) أخذه الشارح من المقابل لان باء قوله وبحكم بمعنى مع فلاحاجة إلى قول سم ان المصنفين اعتادوا المسامحة بامثال ذلك والاكتفاء بمجرد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد اعتذارا عن انه لادليل عليه فى كلام المصنف (قوله من إيقاع النسبة) بيان للحكم بناء على انه فعل من افعال النفس (قوله تصور) اى تصور ساذج لانه المقابل للتصديق (قوله كما علم مما تقدم) أى من قول الشارح او تصورى فى العلم (قوله فيسمى شعورا) هذه التفرقة لبعضهم ولاتوافق اصطلاح المناطقة فان الادراك عندهم يشمل ما بالكنه وما بالوجه فلو حمل الوصول إلى تمام المعنى على الاول خرج الثانى فلو ان الشارح جعل قيد التمام لبيان كمال المناسبة بين المعنى اللغوى والمعنى العرفى والكمال الايضاح لا للاحتراز لوافق اصطلاح الجمهور ثم رايت فى شرح المقاصد ان الامام وغيره ذكروا ان اول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقى بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكن يقال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكراه فيؤخذ منه أن الشعور ليس تصورا وأن المراد بتمام المعنى أعم مما بالكنه وبغيره وبهذا اضمحلت الشبه

والنسبة أجزاء من المعلوم فكذلك العلم وماوجه مخالفة العلم بالمعلوم وجعل الامور المذكورة شرطا فى الاول وشطرا فى الثانى على ان ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة بان تحصل فى الذهن كونها منسوبا اليها الوقوع من غير ان ينسب بالاختيار ليس بتصديق فان ذلك حاصل عند الكافر المعاند وليس بمصدق بل هذا نوع من التصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فهو مكتسب من القول الشارح لا من الحجة وسياتى ان التصديق اللغوى هو الايمان بعينه ومذهب الكاتبى وهو ما اختاره صاحب الكشف وصاحب المطالع وهو ان التصديق هو الادراك المصاحب للحكم فيحتمل أن المراد بهذا الادراك هو ادراك النسبة الحاصلة بين الطرفين او هو إدراك واحد متعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا ان الادراك الحاصل حين الحكم ادراك واحد متعلق بالقضية فان الادراكات الثلاثة حين الحكم حصل لها وحدة بحيث صارت قضية وعلى كل فهذا الادراك الاخير ان حصل فى النفس مع الايقاع وهو ان تنسب باختيارك الوقوع لمتعلقه فطريقه الحجة وهو التصديق وليس ذلك الادراك نفس الحكم بل الحكم فعل للنفس مقارن له وهو لا يكتسب من شىء فالحاصل ان ذلك الادراك الاخير ان كان مقارنا لفعل النفس بان ادركت النسبة او حصل فى النفس الادراك الذى هو مجموع الادراكات الثلاث بناء على مامر من حيث الايقاع الذى هو فعل النفس فطريقه الحجة وان لم يكن مقارنا لذلك الفعل فهو تصور متعلق بالقضية يقال له المعرفة طريقه القول الشارح واما ذلك الفعل الذى هو ان تنسب الوقوع بالاختيار فلا يكتسب من شىء كباقى الافعال وهذا المذهب هو مذهب المصنف رحمه الله تعالى وعليه حمل الشارح المحقق ايضا كلامه وان كان ظاهره يحتمل غيره ايضا (١٩٢) لما عرفت بما يلزم على غيره ولقد تفرد بتقرير هذا المذهب على هذا الوجه الفاضل المتقن عبد الحكيم وهو فى غاية من التحقيق فليتامل (قول الشارح يعنى والادراك الخ) اشار بلفظ يعنى الى ان التصديق الذى هو مراد المصنف غير متبادر من العبارة اذ المتبادر منها ان مطلق إدراك ولو ادراك احد الطرفين او مجموعهما مع مقارنة الحكم تصديق وليس كذلك انما التصديق هو الادراك الاخير الذى هو مجموع الادراكات الثلاث المتعلق بالقضية ٭ فان قلت ماوجه تبادر ان هذا المعنى للتصديق هو المراد دون الذات غيره من كلام الشارح ٭ قلت قال الفاضل عبد الحكيم المتبادر من القيد اعنى لفظ معه المقارنة بلا واسطة والتصور الذى يقارنه الحكم اعنى ايقاع النسبة او انتزاعها بلا واسطة إدراك النسبة الخبرية او مجموع الادراكات الثلاثة ان قلنا ان الادراك الحاصل حين الحكم إدراك واحد متعلق بالقضية والمقارنة بما عداهما بالعرض نعم يلزم خروج الحكم عن التصديق وكونه شرطا له والمصنف ومن معه التزموا ذلك لما تقدم الاعتراض به على الامام (قول الشارح والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم) عبارته ظاهرة بل صريحة فى ان التصديق هو الادراك الذى هو مجموع الادراكات الثلاث المتعلق بتمام القضية خصوصا مع قوله كادراك الانسان والكاتب الخ ولو كان جاريا على ان التصديق هو الادراك المتعلق بالنسبة من حيث انها بين الطرفين لقال والادراك للنسبة المتعلقة بالطرفين ووجه جعل ذلك المجموع هو التصديق ان التصديق يتعلق اولا بالذات بالقضية وثانيا وبالعرض بالنسبة كما سياتى بيانه وحينئذ فالمتعلق بالقضية هو الادراك الواحد الذى هو مجموع الادراكات الثلاث فالتصديق من الصدق بمعنى وصف القضية ومن هنا حمل الشارح المتن على ذلك فمن قال فى بيان الشارح الحكم هو ايقاع النسبة أو انتزاعها فقد وهم إذ هذا مبنى على ان التصديق هو إدراك النسبة من حيث تعلقها بالطرفين والشارح لا يرضى بذلك فان التصديق عنده هو الادراك المتعلق بالقضية وسياتى انه الحق (قول الشارح المسبوق بالادارك لذلك) يعنى ان هذا إدراك مركب مسبوق بادراكات مفردة هى أجزاؤه فالمقصود بهذه العبارة بيان التغاير بين الادراك الذى هو التصديق وكل واحد من الادراكات المتقدمة فليس هو الادراك المتعلق بالنسبة المتعلقة بالطرفين الذى هو احد هذه الادراكات بناء على ان الحاصل حين الحكم إدراك واحد اجمالى متعلق بتمام القضية قال السيد الزاهد فى حاشية الرسالة المعمولة فى التصور والتصديق

يعنى والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالادراك لذلك (تصديق)

التى هنا فتدبر (قوله يعنى والادراك للنسبة الخ) قال الناصر يشير به إلى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه أن ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف مع انه ليس بتصديق فلا يطرد فعدل لدفع ذلك إلى ماذكره وهذا التعريف ان سلم لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شىء من التصديق على رأى أحد اه واقول ان فى التصديق مذاهب منها ماهو المشهور من مذهبى الحكماء والامام ومنها ماذهب اليه صاحب الكشف ومن تبعه كصاحب المطالع وصاحب الشمسية ان التصديق عبارة عن الادراك الجامع للحكم او المعروض للحكم وتعريف المصنف منه وبعناية الشارح يكون جاريا على طريقة الامام تدبر (قوله المسبوق بالادراك لذلك) اى للنسبة وطرفيها فيه اشارة إلى انه يجب تقدم ادراك ذلك على ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها اما تصور المحكوم عليه قبل المحكوم به فامر استحسانى فان الاولى ان تلاحظ

المنسوبة للامام قطب الدين الرازى فسر التصديق بتفسيرين أحدهما أن يحصل فى الذهن أن معنى القضية مطابق للواقع وثانيهما أن يحصل فيه أن النسبة التى بين الطرفين ثابتة فى نفس الامر فعلى الاول الادراك المصاحب للحكم هو مجموع الادراكات الثلاثة من حيث المجموع فهو ادراك واحد ينحل الى ثلاثة وعلى الثانى هو الادراك الواحد حقيقة أعنى تصور النسبة من حيث أنها بين الطرفين وقال فى موضع آخر الذى لا يتعدى عنه الحق ويحكم به العقل الغير المشوب بالفهم ان التصديق يتعلق أولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفى لا يصح أن يتعلق بها التصديق حال كونها كذلك ضرورة ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئى هذا هو التحقيق الذى افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم ألا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا يحصل لك أولا هو الاذعان بان زيدا قائم فى الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة فى الواقع بل يحصل هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التى هى فيها كما يشهد به الوجدان ومن هنا قال الشارح المحقق وايقاع ان الكاتب ثابت للانسان دون أن يقول وايقاع ثبوت الكتابة وما قيل أن قوله المسبوق الخ بيان لوجوب تقدم ادراك الاطراف على ادراك الوقوع فكلام لا تعلق له هنا (قول الشارح كادراك الانسان الخ) بيان للتصديق ببيان ما تركب منه وانما افرد لفظ الادراك هنا وفيما قبل اشارة الى ان التصديق ادراك واحد (قوله متعلق بالقضية) هو مجموع الادراكات الثلاث فاندفع ما يقال ان هذه ادراكات ثلاث والمقسم الادراك المعتبر فيه الوحدة (قول الشارح كادراك الانسان) لم يقل مفهوم الانسان للاختلاف فى كون الموضوع المفهوم من حيث اتحاده مع الافراد (١٩٣) والافراد او المفهوم آلة لملاحظتها فعلى الاول

كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع أن الكاتب ثابت للانسان أو انتزاع ذلك اى نفيه فى التصديق بان الانسان كاتب او انه ليس بكاتب الصادقين فى الجملة وقيل الحكم ادراك أن النسبة واقعة او ليست بواقعة

الذات أولا ثم مفهوم الصفات (قوله وكون الكاتب الخ) النسبة فى الحقيقة هى ثبوت الكتابة للانسان فتسامح الشارح فى التعبير (قوله وايقاع) عطف على ادراك وقوله او انتزاع عطف على ايقاع وقوله فى التصديق اى كائنا فيه (قوله فى الجملة) اشار به الى وجه تسمية الادراك المخصوص بالتصديق وانها باعتبار اشرف احتمالى الخبر المتضمن له وهو الصدق لان كل خبر فى نفسه محتمل الصدق والكذب فغلب احتمال الصدق وسمى ما تضمنه الخبر تصديقا لا تكذيبا فقوله فى الجملة اى فى احد احتماليهما (قوله وقيل الحكم ادراك) مقابل لتفسيره بالايقاع والانتزاع لانه على الاول فعل وعلى هذا انفعال او كيف قال الناصر يقتضى ان تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبنى على انه فعل من افعال النفس

لابد من ادراك المفهوم وعلى الثانى لابد من ادراك الذات من حيث المفهوم (قول الشارح وكون الكاتب ثابتا) كان الظاهر أن يقول وثبوت الكاتب للانسان لكن لما كان ذلك الادراك متعلقا ثانيا وبالعرض بالنسبة من حيث انها متعلقة بالطرفين وآلة

(٢٥ - عطار - أول) لملاحظتها عبر بالكون المفيد لذلك اذ هو مصدر كان الناقصة المفيدة ربط الخبر بالمبتدأ ولو قال وثبوت الكتابة للانسان لصدق ذلك بقولنا ثبوت الكتابة للانسان وقع وليس مرادا اذ النسبة حينئذ مدركة من حيث ذاتها حتى تيسر الحكم عليها لا من حيث انها رابطة الذى هو المراد والا لما تيسر الحكم عليها فليتأمل (قول الشارح وايقاع ان الكاتب ثابت الخ) اى نسبة الوقوع فى نفس الامر بالاختيار الى معنى القضية الكائن فى الذهن وهذا المعنى لا يعبر عنه إلا بان الكاتب ثابت للانسان اذ هو معنى القضية بتمامها وهذا بناء على ما تقدم من أن المصاحب للحكم ادراك واحد متعلق بالقضية بناء على أن معنى التصديق أن يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وانما بنى الشارح المحقق الكلام على هذا المعنى للتصديق لانه اى هذا المعنى هو المصاحب للحكم اذ الموجود حينئذ ادراك متعلق بالقضية كما مر فهو مأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية قال السيد الزاهد لاشك ان المبحوث عنه هو التصديق المأخوذ من الصدق بمعنى وصف القضية وهو ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وقال فى موضع صدق القضية مطابقتها للواقع والتصديق بها ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع اى ان المحمول ثابت للموضوع فى الواقع له فقد زاد على ذلك بناء على تحقيق عبد الحكيم مع نسبة المطابقة للواقع بالاختيار وبما يدل على ان مراد الشارح بالتصديق الادراك المتعلق بالقضية وهو مجموع الادراكات الثلاث (قوله فى التصديق بان الانسان كاتب) اذ ذلك تصديق بقضية لا بنسبة وهذا بخلاف ما يأتى فى القول الثانى فليتأمل (قول الشارح ادراك ان النسبة واقعة) قال السيد الزاهد هذا هو المشهور بين الجمهور وهو ان التصديق متعلق بالنسبة والذى لا يتعدى عنه الحق ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة وثانيا وبالعرض بالنسبة الى آخر ما تقدم نقله عنه وهو الموافق لقول الشيخ الرئيس كما نقله الرازى التصديق هو ان يحصل فى الذهن ان معنى القضية مطابق للواقع وهذا من وجوه التضعيف المشار اليه بقيل فليتأمل فى كلام هذا الامام فانه من المزالق التى لا يمكن الوصول اليها إلا بالهام

(قول الشارح قال بعضهم) هو القطب الرازى قاله فى شرح المطالع وقوله وهو التحقيق قد عرفت حاله فتذكر (قول الشارح والايقاع الخ) قال السيد توهموا ان الحكم فعل من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الألفاظ التى عبروا بها عن الحكم تدل على ذلك قال عبد الحكيم فى حاشية الشمسية التحقيق عندى ان القول بفعلية الحكم مبناه أمر معنوى وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم والمكلف به لابد ان يكون فعلا اختياريا فالتصديق لابد ان يكون فعلا اختياريا فقالوا ان الحكم الذى هو شرط فى التصديق أعنى ايقاع النسبة او انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر وتسلمه فعل اختيارى والتكليف باعتباره وقال القاضى الامدى ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختيارى وقال التفتازانى المكلف به لا يلزم ان يكون فعلا بل جاز ان يكون من مقولة اخرى والتكليف يكون باعتبار تحصيله اه ثم اعلم ان التصديق المنطقى هو بعينه التصديق اللغوى الايمانى كما اختاره عبد الحكيم والسيد الهروى وصرح به الشيخ الرئيس فى الحكمة العلامية وصرح بذلك السعد فى شرح المقاصد أيضا

(قول الشارح كثيرا مايطلق) أى مجازا عن اطلاق اسم أحد المتقارنين على الاخر قاله الزاهد فهو مجاز علاقته المجاورة فى الذهن وهذا على ما مشى عليه المصنف فى التصديق أو من اطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام

قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا مايطلق التصديق على الحكم وحده

الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولانه الادراك ولذلك ترى كثيرا ممن ذهب الى ادراك عرفه بما سبق واشار كما نبه عليه الشارح إلى ان هذه الالفاظ عبارات اه واقول تفسيره هنا بالادراك لانه بصدد نقل كلام الحكماء القائلين بهذا القول وهذه عبارتهم وغيرهم عبر عن الحكم بالايقاع والانتزاع كالامام ومن تبعه فالشارح بصدد نقل المذاهب مراعيا تعبير أربابها ويؤيده قول شيخ الاسلام تفسيره الحكم بما قاله هو ماعليه متأخرو المناطقة فهو فعل النفس وأما متقدموهم ففسروه بما حكاه بقوله وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فليس فعلا بل انفعال اه وجواب سم بان مقابلة الشارح كونه ادراكا بكونه الايقاع والانتزاع بحسب الظاهر فان الظاهر من الايقاع والانتزاع كونهما فعلين بل هو الاليق هنا لانه تفسير للحكم فى كلام المصنف الجارى على مذهب الامام فى التصديق والمنقول عن الامام ان الحكم فعل لا ادراك اه مخالف لما اعترف به قبله من ان المصنف تبع صاحب المطالع فى التصديق ومذهبه مخالف لمذهب الامام (قوله قال بعضهم) هو القطب الرازى قال فى شرح المطالع التحقيق انه ليس للنفس ههنا يعنى فى مسمى التصديق تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك انها واقعة أو ليست بواقعة قال والحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات وألفاظ أى توهم ان النفس بعد تصور النسبة وطرفيها فعلا وليس مرادا اه وعلى هذا المحققون كالتفتازانى والسيد الجرجانى (قوله وهو التحقيق) علله السيد فى حاشية الشمسية بانا إذا رجعنا الى وجداننا علمنا انا بعد ادراك النسبة الحكمية الحملية أو الاتصالية أو الانفصالية لم يحصل لنا سوى ادراك ان تلك النسبة واقعة أى مطابقة لما فى نفس الامر وانها ليست بواقعة أى غير مطابقة لما فى نفس الامر اه قال الناصر كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون فى الكذب عمدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان قال سم هذا الكلام من العجائب اما اولا فلانه ان اراد انه لا يكون فى الكذب عمدا حكم بالمخبر به فبمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض المخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ماقبله فى غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد الكذب فى الاخبار وجود حكم مخالف وأما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ماقبله فى غاية السقوط أيضا لأن الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فانه لا حكم معه مع انه خبر كما صرح به فى المطول (قوله عبارات) اى معبر بها عن الادراك المخصوص غير مراد بها ما يعطيه ظاهرها من كونها أفعالا قال السيد توهموا ان الحكم فعل من الافعال النفسية الصادرة عنها بناء على أن الالفاظ التى يعبر بها عن الحكم تدل على ذلك كالاسناد والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب وغيرها والحق انه ادراك اه قال الجلال الدوانى هذا البيان لا يخلو عن بعد إذ لو كان منشأ وهمهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فالعلم والتصور أيضا كذلك مع انهم لم يتوهموا كونها فعلا ومثل ذلك يبعد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ماهو من مقولة الفعل فلذلك أبعد إذ بناء الاحكام على المعانى اللغوية مع الاعراض

(قول الشارح كما قيل ان سماه ذلك) أى الحكم سواء كان الحكم فعلا أو ادراكا وهذا معنى قوله على القولين والقائل بأن مسماه الحكم بمعنى الادراك وبان مسماه الحكم بمعنى الفعل هم الحكماء وعبارة الرازى فى رسالة العلم فسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلاث تفسيرات أحدها بأنه عبارة عن انتساب أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وثانيها بأنه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال وثالثها بانه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقال الشيخ السهروردى فى التلويحات ناقلا عن الشيخ الرئيس التصديق حكم والحكم فعل وهو ايقاع النسبة أو قطعها فتلخص من كلام الشارح ان فى التصديق قولين احدهما انه ادراك النسبة بطرفيها مع الحكم وثانيهما انه الحكم وان فى الحكم قولين احدهما انه الايقاع او الانتزاع وثانيهما انه ادراك النسبة واقعة أو ليست بواقعة هذا ماعندى فى تحقيق مراد المصنف والشارح فى التصور والتصديق وبه تقف على ارتفاع شانهما وانهما على غاية من التدقيق وتندفع الشبه التى اوردوها بناء على الخبط الفاحش والحيرة التى وقعوا فيها بناء على اتباع الآراء والتفتيش الناقص والله سبحانه وتعالى أعلم بأسرار كلام عباده (قوله يخرج به ادراك النسبة الخ) قد عرفت اندفاعه بأن المراد المقارنة بلا واسطة فى التصديق وهى انما تكون للادراك المتعلق بالنسبة او بمجموع القضية (قوله ويدخل الحكم نفسه) قد عرفت ان مختار المصنف ان الحكم فعل ولو سلم انه ادراك فقوله بلا حكم فى قوة السالبة والسلب انما يتصور فيما يتصور فيه الايجاب وهو لا يتصور ههنا قاله عبد الحكيم (قوله الذى لا يقارن الحكم دائما) أى لان التصور يقابل التصديق وقد اعتبر فى التصديق (١٩٥) مقارنته بالحكم والمتبادر الفرد الكامل وليس ذلك الا المجموع قال فى شرح المطالع لان الحكم لما كان جزءا أخيرا للتصديق فحال حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا يحصل مع الحكم معية زمانية فالتصور ماليس فيه هذه المقارنة وهذا بناء على حمل التصديق على مذهب الامام وقد علمت ما فيه على انه كما قال عبد الحكيم توجيه سخيف لانها عبارة موهمة (قوله لان الحكم ادراك كما عرفت) لم لايجوز أن يكون فعلا والتصديق هو الادراك المقارن له كما تقدم ان ذلك مختار صاحب المطالع ومن معه لم ياتوا على ذلك ببرهان (قوله لزوم اكتساب التصور من الحجة) قد عرفت ان التصديق عند صاحب المطالع ان قارن الحكم الذى هو فعل كان مكتسبا من الحجة والا فمن القول الشارح فالمكتسب من الحجة ليس التصور البحث بل التصور المتعلق بالقضية من حيث نسبة الوقوع اليه بالاختيار الذى هو الحكم ولا ضرر فيه (قوله ويمكن أن يجاب الخ) لك حمله على ماتقدم فى الجواب عن عبد الحكيم وحينئذ لاتامل فيه (قوله وليس كذلك) قد عرفت انه كذلك (قوله فيه ان النسبة الخ) قد عرفت مافيه وما بعده فتذكر بل هو صالح فيه أن المقارنة بادراك الوقوع من غير أن تنسب النفس الوقوع بالاختيار لاتقتضى ان الادراك تصديق كما فى الكافر المعاند وكفى به مانعا من الحمل عليه على ان هذه العبارة غبارة الحكماء القائلين بهذا القول كما ان العبارة الاولى عبارة من قال بانه فعل والشارح بصدد نقل المذاهب مراعيا عبارات اربابها (قوله بانتقاش الصورة) قال السيد الزاهد صرح كثير من المحققين بان العلم المنقسم فى فواتح المنطق الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة اذ هو الكاسب والمكتسب وهو مبدأ الانكشاف بخلاف العلم بمعنى حصول الصورة فانه معنى مصدرى انتزاعى لاوجود له اللهم الا ان يراد بقولهم حصول الصورة الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية بناء على أن العلم هو صورة العلوم من حيث القيام بالذهن اه مع ايضاح فعلى قياسه يقال هنا فى الانتقاش وحينئذ لاخلاف بين القولين (قوله

كما قيل ان مسماه ذلك على القولين

عن المعانى الاصطلاحية بعيدا جدا عن العلماء والظاهر ان منشأ وهمهم انهم وجدوا فى التصديق أمرا زائدا على أثر التصور وهو اطمئنان النفس واعترافها فحسبوا ان ذلك الامر الزائد هو فعل صادر عن النفس حتى يكون التصور الساذج المتعلق بالنسبة خاليا عن هذا الفعل فهذا الفعل أمر زائد منضم اليه اه وقال عبد الحكيم فى حواشى الشمسية التحقيق عندى ان القول بفعلية الحكم الذى ذهب اليه الامام ومن تبعه مبناه أمر معنوى وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم والمكلف به لا بد أن يكون فعلا اختياريا فالتصديق لا بد أن يكون فعلا اختياريا فقالوا ان الحكم الذى هو شرط فى التصديق أعنى ايقاع النسبة أو انتزاعها وهو ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر وتسلمه فعل اختيارى والتكليف باعتباره وقال القاضى الآمدى ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختيارى (قوله سماه ذلك) أى الحكم وان الادراكات الثلاثة شروط لاشطور وعليه فالتصديق بسيط لا مركب وهو المختار عند المحققين لان تقسيم العلم للتصور والتصديق لامتياز كل بطريق موصل اليه فالموصل الى التصديق الحجة وللتصور القول الشارح (قوله على القولين)

فقيل هو انفعال بناء الخ) قال السيد فى حاشية شرح المطالع أن من عرفه بحصول الصورة فى الذهن قائل بأنه كيف إلا أنه ذكر الحصول تنبيها على انه مع كونه صفة حقيقية يستلزم إضافة الى محله بالحصول له كما يستلزم إضافة اخرى الى متعلقه اه وما تقدم من توجيه ذلك اوجه فتامل (قوله ووجه الخ) هذا التوجيه ذكره السيد توجيها لكون التصديق هو الحكم لا مجموع التصورات والحكم الذى هو إدراك كما يعلم بالوقوف عليه (قوله وليست الحجة موصلة الخ) قال عبد الحكيم للخصم أن يمنع ذلك ويقول أن إدراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة إذا كان مع الايقاع وهو ان تنسب الوقوع باختيارك اليها فطريقة الحجة اما إذا حصل فى ذهنك كونها منسوبة اليها الوقوع من غير اختيار فلا يحتاج الى الحجة بل هو مكتسب من القول الشارح فالمكتسب بالحجة الادراك المذكور بشرط الحكم وليس ذلك الادراك نفس الحكم كما زعمت بل الحكم فعل مقارن له وليس مستفاداً من شىء تأمل (قوله ووجه كون الحكم هو الادراك) اى لا الفعل وهذا هو توجيه ما نحن فيه (قوله لم نجد للنفس بعد تصور الطرفين فعلا) قال عبد الحكيم هذا ممنوع إذ لا يحصل التصديق بمجرد ان يحصل فى ذهنك كون الشىء منسوبا اليه الوقوع فى نفس الامر بل لا بد من الايقاع وهو ان تنسب اليه الوقوع فى نفس الأمر باختيارك فان العالم بالوقوع المعاند لا يسمى مصدقاً كالكفار العالمين بصدق الرسول ﷺ (قوله بمعنى المركب الخ) قد عرفت انه ليس كذلك فتامل وإنما اطلنا الكلام فى هذا المقام لانه من المداحض فتامله فانك لا تجده فى غير هذا التعليق والله سبحانه وتعالى اعلم (قول الشارح من هذا الاطلاق) اى إطلاق التصديق على الحكم بمعنى الادراك بقطع النظر عن المتعلق فان متعلق الادراك على القول الذى حكاه الشارح هو أن النسبة واقعة وهذا تصديق بالنسبة ومتعلقه فى كلام المصنف هو القضية بدليل قول الشارح أى الحكم بأن زيدا متحرك وقد تقدم ان هذا هو الحق من القولين (١٩٦) وإطلاقه على الحكم بمعنى الفعل (قول الشارح بمعنى الحكم) اى الادراك الاخير المتعلق بالقضية كما يفيده قوله أى الحكم بان زيدا متحرك لا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة وحاصله ان فى التقسيم الى جازم وغيره المنقسم هو الحكم بمعنى الادراك او الفعل لكن ان جرينا على الضعيف عنده وهو انه ادراك فلنجر على التحقيق وهو انه متعلق بالقضية دون النسبة كما تقدم نقله بقوله وقيل (قول الشارح إذ هو منقسم الخ) يعنى أن المنقسم إلى ذلك إنما هو الحكم سواء كان ادراكا أو فعلا أما ففيه التصورات المعتبر مقارنتها له فلا يتصور فيها غير الجازم لان التردد إنما يكون فى الحكم لا التصور إذ هو دائما مطابق بخلاف الادراك فانه عند القائل بانه التصديق قد لا يطابق فيمكن أن لا يكون جازما وكذلك الحكم بمعنى الفعل قد يكون جازماً بأن يكون مكتسباً من الحجة لا يكون قال الرازى فى رسالة العلم بعد تفسيره الحكم المعتبر مقارنته للتصور الذى هو تصديق بانه فعل للنفس ان هذا الحكم هو الذى يقتضى بالحجة اما بمجرد الحضور فى الذهن فلا يقتضى الا بالقول الشارح وحاصل ما أفاده الرازى فى تلك الرسالة أنه قيل أن التصديق مجموع التصورات المقارنة للحكم اى الفعل او الادراك وقيل انه نفس الفعل وقيل انه نفس الادراك وقيل انه المركب مع أحدهما فليتأمل (قوله بالمشاهدات) أى سواء كانت جزئية كقولنا هذه النار حارة أو كلية نحو كل نار حارة فان الاحساس بالجزئيات الكثيرة يعد النفس لقبول الحكم الكلى كذا فى عبد الحكيم (قوله وإن كان من الحواس الباطنة يشمل الوهم) فتكون مدركاته من الوجدانيات وبه قال بعضهم لكن قال بعض الفضلاء فى تعليقاته على شرح مختصر الاصول المعانى الجزئية الجسمانية التى يكون إدراكها بحصول انفسها تسمى وجدانيات والتى إدراكها بمثالها تسمى وهميات فمدركها الوهم اه والأول كالجوع والعطش ثم أن من الوجدانيات ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا فهذا القسم متروك لمن كتب هنا (قوله وقوله أو عقل) أى وحده فان كان حكمه بواسطة النظر سمى الحكم نظريا وان كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم أولويات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهى القضايا التى قياساتها معها كقولك الأربعة زوج فان تصور الاربعة والزوج

فى المعنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أى جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم إلى جازم وغيره اى الحكم الجازم (الذى لا يقبل التغير) بان كان

متعلق بيطلق (قوله فى معنى الحكم) أى هل هو فعل أو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة (قوله ومن هذا الاطلاق) اى إطلاق التصديق على الحكم اما مجاز من إطلاق اسم الكل على البعض على مذهب الامام او حقيقة على مذهب الحكماء وعبارة الناصر توهم انه مجاز فيهما وليس كذلك واشار الشارح بهذا الى أن فى عبارة المصنف استخداماً حيث ذكر التصديق أولا بمعنى المركب من الأمور الأربعة وأعاد عليه الضمير بمعنى الحكم (قوله إذ هو) أى الحكم لا المركب منه ومن التصورات لأن التصورات لا يتصور فيها غير الجزم (قوله الذى لا يقبل الخ) اعترض بان العلم كثيرا ما يتغير بما يعارضه من الشبه والاوهام فان كان مراده لا يقبل التغير اصلا فلا يسلم وان اراد لا يقبله بقطع النظر عن المعارض لقوته

تصور الانقسام بمتساويين في الحال وترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج والزوج هو كون العدد مشتملا على عددين لا يفضل احدهما على الآخر وهو غير الانقسام ولذا اذا تردد الذهن في فردية عدد وزوجيته قسمه فان انقسم بمتساويين حكم بانه زوج وإلا حكم بانه فرد فما قيل ان الزوجية هي الانقسام بمتساويين وهم (قوله أو عادة)

أى جريان عادة الله بخلق متعلقات تلك العلوم وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيدا للعلم مع احتمال جواز خرق العادة ؟ قلت المنافى للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما أن الحس ونظر العقل يفيد ان العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيرا من الامور الجائزة فى أنفسها يعلم انتفاؤها فى الخارج بالبداهة (قوله لكن لابد من انضمام الحس اليها) فان كان السمع فهو المتواتر لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت المجربات فلابد من التكرار فيها لكل عادى بخلاف الحدسيات فانه لا يجب فيها المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان المطالب العقلية التى لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا قد تكون حدسية قاله عبد الحكيم فى حاشية

لموجب من حس أو عقل أو عادة

ففيه ان الاعتقاد كذلك وحينئذ لا يظهر فرق بين العلم والاعتقاد وأجيب بان المراد بعدم قبول التغير هنا معنى خاص هو كونه لموجب ومتى كان لموجب لا يقبل التغير بخلاف الاعتقاد فانه لغير موجب ولهذا قبل التغير وقد أشار لذلك الشارح بقوله بان كان لموجب الخ (قوله لموجب) أى سبب يقتضيه بان يخلقه الله تعالى عنده للعبد لا بمعنى التأثير أو التولد (قوله من حس) ويسمى الحكم الحاصل منه بالمشاهدات ان كان بالحواس الظاهرة ويسمى بالمحسوسات أيضا وان كان المشاهدات فى الحقيقة هى المبصرات لكنه ليس مرادا بل المراد ما يعم الاحساس بالبصر وبغيره من بقية الحواس الظاهرة قال شارح سلم العلوم ليس كل تصديق يحصل بالحواس من المشاهدات بل لا بد فيها من حكم العقل أيضا وقبوله وإلا لكان قولنا للسراب انه ماء من المشاهدات وكذا سائر أغلاط الوهم والحس ثم قال وهى أقسام ثلاثة الاول ما يدرك بالحواس الظاهرة والثانى ما يدرك بالحواس الباطنة ومنها الوهميات الثالث ما تدركه نفوسنا والاخيران يسميان وجدانيات (قوله أو عقل) أى وحده فان كان حكمه بواسطة النظر يسمى الحكم نظريا وان كان بمجرد تصور الطرفين سميت القضايا المحكوم فيها أوليات كالواحد نصف الاثنين وقد يكون الحكم بواسطة لا تغيب عن الذهن وهى القضايا التى قياساتها معها كقولنا الاربعة زوج (قوله أو عادة) وهى ما يوجد دائما أو غالبا عند وجود شىء آخر كالاسهال من شرب السقمونيا وهى لا تستقل بالحكم بل لا بد فيها من انضمام الحس اليها فان كان السمع فهى المتواترات لان العادة تحيل تواطؤ المخبرين على الكذب ويندرج تحت العادة المجربات والحدسيات ولما كانت العادة لا تستقل بالحكم بل لا بد من انضمام الحس اليها حصر قوم الحاكم فى العقل والحس والمركب منهما وسكتوا عن العادة لاندراجها فى قسم المركب منهما وقال النسفى فى متن العقائد أسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وفى حاشية عبد الحكيم على القطب طرق حصول العلم منحصرة بالاستقراء فى البداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس والنظر اه واذا تأملت وجدت المآل فيها واحدا ونقل بعض من كتب هنا عن شرح السلم الكبير للشيخ الملوى ان الحدسيات تحتاج لتكرر المشاهدة كالتجريبيات اه وهو ما درج عليه الطوسى فى شرح الاشارات أو بناء على ذلك ادرجها الجماعة هنا تحت العادة ولكن قال شارح سلم العلوم لا يجب فى الحدس المشاهدة مرة فضلا عن تكررها فان المطالب العقلية التى لا يكون فرد من أفراد موضوعها محسوسا ولا تنال بالحس حكمه قد تكون حدسية ولا يمكن المشاهدة هناك وعليه فلا تندرج ثم ان القضية منفصلة مانعة خلو تجوز الجمع فانه لابد فى المتواترات من الانتهاء الحس والعادة تحيل الكذب فيه والعقل حاكم فى الجميع وكالحكم بان الجبل حجر فانه بالحس والعقل والناصر جعلها منفصلة

القطب ثم ان الكلام فى الموجب دائما هو جريان العادة وأما الحس فانما اشترط لادراك ما تجرى فيه العادة فلا حاجة إلى الضم الذى ذكره فليتأمل (قوله مركبا من حس) وعادة عرفت ما فيه وقوله من حس وعقل فيه ان العقل هنا حاكم لا موجب (قوله لا بمعنى انه يحتمل الحكم الخ) خلاصته ان المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعا فى نفس الامر البتة وإن كان ممكنا فى ذاته أفاده عبد الحكيم على شرح المواقف وللسيد الشريف فى حاشية شرح المختصر تحقيق ينبغى الوقوف

عليه قول الشارح فيكون مطابقاً للواقع) افاد بتفريع هذا استلزام عدم قبول التغير للمطابقة فالمراد ان ذلك الذى لا يقبل التغير المطابق عن دليل والاعتقاد المطلق وإن كان عن دليل لان قول المقلد حجة للمقلد الا ان مطابقته ليست ناشئة عن دليل بل هو اتفاقى ولذا يقلده فيما يصيب ويخطىء فاندفع مايقال أن اعتقاد المقلد عن دليل فيكون علما كذا ذكره بعض المحققين لكن لعله مبنى على ان المقلد يستفيد من قول مقلده علما وتقدم خلافه فتامل (قول الشارح ايضا فيكون مطابقاً للواقع) اعلم ان المطابقة مفهوم واحد يختلف باختلاف المتعلق فقد تقال لمطابقة الصورة مع ذى الصورة وقد تقال لمطابقته مع نفس الامر والواقع وقد تقال لمطابقة التصور مع قصد تصوره كمطابقة الحيوان الناطق للانسان ومنه يعلم ان التصديق لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بالذات اصلا بأى معنى أخذ من تلك المعانى لانه ليس من قبيل الصورة العلمية وليس من شانه الحكاية عن امر والمطابقة واللامطابقة إنما يتصف بهما ما كان حكاية عن أمر نعم هو يتعلق بهما اى المطابقة واللامطابقة للقضية على القول الحق المنقول عن الشيخ كما تقدم أو للنسبة من حيث تعلقها بالطرفين على ما اختاره البعض لكنه يتصف بهما بالعرض فهو يتعلق بهما أولا بالذات ويتصف بهما ثانيا وبالعرض كذا ذكره السيد الزاهد فى حاشيته رسالة العلم ومنه تعلم ان معنى مطابقة الحكم هنا تعلقه بامر مطابق وهذا هو الاتصاف العرضى بالمطابقة والشارح رحمه الله حيث كان كلامه فى صفة الحكم لزم ان تحمل المطابقة فيه على ماهو صفة له وهو المطابقة العرضية وهو أنه متعلق بمطابق وبه يعلم ان ما اطال به العلامة هنا ليس بشيء واما ما اجاب به سم نقلا عن العلامة الصفوى فحاصله أن الحاكى هو الايقاع والانتزاع والمحكى عنه الامر الواقعى وفيه أن الحكاية كما صرح به السيد الزاهد هى نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها على انه قال فى بيان ذلك الخبر دال وضعاً على صورة ذهنية على وجه

فيكون مطابقاً للواقع

حقيقة بناء على تكلف ذكره (قوله فيكون مطابقاً للواقع) قال الناصر فيه نظر دقيق لأن المطابق للواقع إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التى هى مدلول الكلام وهى ثبوت المحمول للموضوع أو انتفاؤه عنه لا الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع إذا كان فعلا لا إدراكا إذ ليس فى الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت فى الواقع لموصوفه دائما صحيحاً كان أم لا اهـ وهو نظر قوى وقد يجاب عنه بتقدير مضاف أى مطابقاً متعلقه وهو النسبة الحكمية ومثله من المسامحات كثير لا يتحاشى عنه وما تكلفه سم فى الجواب بتصحيح أن المطابقة تقع بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة مخالف لما عليه المحققون قال ميرزاهد فى حواشى الجلال الدوانى على التهذيب المراد مطابقة النسبة التى هى حكاية عن الواقع ومرجع هذه المطابقة هو الوقوع فى نفس الامر ويظهر من ذلك أن المطابقة أولا وبالذات للنسبة وثانياً وبالعرض للخبر المشتمل عليها اهـ وقال الخلخالى فى حاشية الجلال أن التصديق هو الصورة الذهنية التى يقصد بها المحاكاة عما فى الواقع فلا يكون حكاية عن نفسها إذ محاكاة الشيء عن نفسه غير معقول ولاجل ذلك صار احتمال المطابقة واللامطابقة من خواص التصديقات فان الصورة ما لم يقصد بها المحاكاة عن أمر واقع لا تجرى فيها التخطئة والتغليط اهـ وقال عبد الحكيم فى حواشى الشمسية المراد المدرك فمآل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد والمراد الحالة الاجمالية التى يقال لها الاذعان تحكم تلك الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكى فان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة الاذعان بالايقاع او الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية فى الكيفية موافقة الحكاية للمحكى فهما ثبوتيان اوسلبيان وإن لم يكونا كذلك فهى مخالفة فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع لما فى الواقع فى الكيفية والكذب مخالفته إياه فيها انتهى وفيه ان مدلول الخبر هو أن المحمول ثابت للموضوع فى الواقع بناء على أن مدلول الصدق لأن المتكلم مذعن بمدلول الخبر الذى هو صدق المتكلم على أن الموافقة فى الثبوت أو النفى ليست حكاية ثم إنك قد عرفت أن الحكاية هى نفس مفهوم القضية والمحكى عنه هو مصداقها وهو فى الحمليات كون الموضوع فى نفسه بحيث يصح الحكم بانه المحمول وفى الشرطيات كون القضيتين فى نفسهما بحيث يصح الحكم بالانفصال بينهما او كونهما فى نفسهما بحيث يصح الحكم بثبوت إحداهما على تقدير ثبوت الاخرى وحينئذ فالتغاير بينهما تغاير بالذات لا بالاعتبار وما اشتهر أن الصدق مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والكذب عدمها كلام مؤول بأن المراد بالنسبة منشأ انتزاعها كذا حققه السيد الزاهد فى حاشية دوانى التهذيب وغيرها فما قيل أن التغاير بين مفهوم القضية وما فى الواقع اعتبارى وهو كان

فى المطابقة غير سديد (قوله إذ الذى فى الواقع هو النسبة التامة) قد عرفت أنه لا نسبة فى الواقع وقد صرح به أيضا السيد الشريف فى شرح المواقف فلا بد له من التأويل ومثله ما يأتى (قوله لا يعرف لاحد فيما أعلم) قال عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف يطلق العلم على التصور وعلى الحكم بناء على أنه فعل بالاشتراك اللفظى وتكلف بعضهم بجعل الاشتراك معنويا فقال كان الاوائل قسموا المعانى الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به من الامر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما كذا نقل عنه أى السيد انتهى وأصل هذه المقالة أنه وقع فى الشفاء والاشارات وغيرهما تقسيم العلم إلى تصور ساذج (١٩٩) وتصور معه تصديق فلزم خروج التصديق عن العلم وعدم حصر التقسيم فقيل المقصود من التقسيم ظهور ما يعرض للتصور وهو التصديق ثم يقسم العلم إليهما أى التصور والتصديق قسمة حاصرة وكأنه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم أما تصور وإما حكم وهو التصديق وقال المحقق الطوسى فى نقد التنزيل أن التصديق والشك والوهم والتمنى والاستفهام ونحوها من لواحق الادراك لا نفسه والاوائل قسموا المعانى الذهنية إلى نفس الادراك وإلى ما يلحقه وما يلحقه إلى ما يجعله محتملا للصدق والكذب وإلى ما لا يجعله كذلك كالهيئات اللاحقة به فى الامر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما اه وهذا كله على أن الحكم فعل وقد سلكه المصنف والشارح كما ترى فانظر ذلك مع قول الشيخ لا يعرف لاحد ولعمر الله لا حيلة لمحتال مع هذين الامامين إلا التسليم ثم إن الذى يدخله الجزم وهو عدم احتمال النقيض وعدمه وهو احتمال النقيض إنما هو التصديق بمعنى الحكم أما التصورات معه فلا تحتمل النقيض كما هو مقرر فى التصور فلذا قال الشارح أن الضمير عائد على التصديق بمعنى الحكم فان قلت إذا بنينا على أن التصديق فعل فكيف يكتسب من الحجة وقد مر أنه فعل اختيارى لا يكتسب من شىء خصوصا وقد صرح بعدم اكتسابه المحقق الرازى فى رسالة العلم قلت هو من

(علم

الاذعان والتسليم اه وكتب المحققين من الاعاجم الذين هم العمدة فى هذه الفنون طافحة بأن المطابقة إنما تعتبر بين النسبة الذهنية والخارجية وان التغاير بينهما اعتبارى بل اعتبار المطابقة واللامطابقة بين الايقاع والانتزاع الذى هو فعل من أفعال النفس وبين النسبة الواقعة بما ينكره الوجدان لانه فعل من افعال النفس لا تتعقل فيه الحكاية عما فى الخارج ولا يعقل كونه ثبوتيا اوسلبيا لانهما وصفان للنسبة تأمل ولا تكن أسير التقليد ولا ممن يحمله التعصب على ما ليس بسديد (قوله علم) قال الناصر إطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذى هو فعل لا إدراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما اعلم ثم العلم الالهامى كعلم الملائكة والانبياء يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أى قوله بأن كان لموجب الخ فتركها أصوب ثم كل علم قابل للتغيير أى الزوال بما يضاده كالنوم فان لم يزد فى التعريف قولا بالتشكيك لم يصدق على علم أصلا اه أقول حاصل كلامه اعتراضات ثلاثة الاول منها أنه جرى هنا على القول بأن الحكم إدراك ولئن قلنا أن المراد الحكم بمعنى الايقاع قدرنا مضافا أى ملابس علم فالعلم حينئذ هو النسبة الحكمية لا الايقاع وجواب الثانى أن الكلام ههنا فى العلم ذى السبب وهو الحاصل للبشر المعبر عنه بالعلم الحصولى وأما علم الملائكة فمن قبيل العلم الحضورى عند الحكماء وأما عند أهل السنة فحقيقة علمهم مغايرة لحقيقة علم البشر وأما الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم فان علمهم بلغ الدرجة القصوى فى كمال العلم البشرى فلا تحيط بحقيقته ولذلك قال شارح حكمة العين أنه كما يمكن الانتهاء فى طرق النقصان إلى بليد غبى لم يتيسر له أن يفهم شيئا من العلوم أصلا فكذلك يمكن الانتهاء فى طرق الكمال إلى وجود نفس بالغة إلى الدرجة القصوى فى القوة وسرعة الاستعداد لادراك الحقائق حتى كان ذلك الانسان يحيط علما بحقائق الاشياء من غير طلب منه وشوق وهذه القوة لو وجدت كان صاحبها نبيا أو حكيما اه وجواب الثالث أن العلم لا يزول بالنوم ونحوه كالاغماء بل الزائل الشعور به وهو العلم الضرورى المتعلق بذلك العلم لان للنفس علما ضروريا بالعلم والحاصل لها نظريا كان أو ضروريا وقد قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى الذى عليه المتكلمون هو أن النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة فلا حاجة إلى ما به اطال سم من التكلفات التى لا تجدى نفعا منها تجويز أن يكون هناك من يطلق العلم على الايقاع والانتزاع وان الشارح تبعه فلا وجه للطعن فيهما بنقله فان هذا القول لو فرض وجود قائل به كان مردودا عليه كيف والعلم إدراك ولا شىء من الايقاع الذى هو من مقولة الفعل بادراك فلا شىء من العلم بايقاع أو انتزاع وينعكس إلى لا شىء من الايقاع أو الانتزاع

كالتصديق) أى الحكم بأن زيدا متحرك ممن شاهده متحركا أوأن العالم حادث أوان الجبل حجر (و) التصديق اى الحكم الجازم (القابل) للتغير بان لم يكن لموجب طابق الواقع اولا إذ يتغير الاول بالتشكيك والثانى به أو بالاطلاع على مافى نفس الأمر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح ان طابق) الواقع كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب (فاسد ان لم يطابق) اى الواقع كاعتقاد الفلاسفة ان العالم قديم (و) التصديق اى الحكم (غير الجازم)

بعلم ولا مطعن فى مقدمة من هاتين المقدمتين وقد صرح ميرابو الفتح فى حواشى الجلال الدوانى على التهذيب بانه لم يذهب احد إلى القول بان العلم من مقولة الفعل وقوله ان الشارح ثقة وانه لا وجه للطعن فى نقله الخ قد تكرر منه ذلك وقد علمت ان مثله لا ينفع فى مقام الرد على المعترض وان هذه الطريقة غير حادة فى المناظرة بل هى مباهتة سادة لسبيل تحقيق الحق وأما التزامه دخول علم الملائكة والانبياء بالتكلف الذى سلكه فى بيان الدخول فغير محتاج اليه ولا حاجة لتناول التعريف له لما سبق من البيان واما جوابه عن الثالث ففيه مقنع ولكن التحقيق ماذكرناه تدبر (قوله كالتصديق الخ) فيه مع قوله من حسن أو عقل اوعادة لف ونشر مرتب (قوله ممن شاهده متحركا) اى فالمشاهدة والابصار لزيد لا للحركة ونقل عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان الجبائى ذهب إلى ان الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس (قوله إذ يتغير الاول) هو مالم يكن لموجب وطابق الواقع وقوله والثانى هو مالم يكن لموجب ولم يطابق الواقع (قوله على مافى نفس الامر) هو المراد بالواقع والخارج وهو الشىء فى حد ذاته بقطع النظر عن ادراك مدرك واعتبار معتبر (قوله وهو اعتقاد الخ) إشارة إلى ان قوله صحيح ليس صفة لاعتقاد بل مستانف إشارة لتقسيم آخر للاعتقاد (قوله كاعتقاد المقلد) قال الناصر فى جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد اشكال لا يخفى وجهه اه قال سم لا اشكال والفرق ظاهر وذلك لان المقلد خال عن المزاحمات بخلاف المجتهد فانه ينظر فى الادلة التى تتعارض وتتزاحم عنده فغاية مايتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده فيقوى ثم نقل عبارة الاحياء فى هذا المعنى والاحسن ان يقال ان المجتهد إذا استفاد الحكم من الدليل الظنى كان اعتقاده له لموجب فيكون ظنه له قويا بالغا مبلغ اليقين فهو قطعى بالنسبة له كما تقدم أول الكتاب وإن كان الدليل فى حد ذاته لا يفيد إلا ظنا ولكن الظن الذى حصل للمجتهد لا يزول إلا بقاطع قوى ولا كذلك اعتقاد المقلد فانه لما لم يكن لموجب كان عرضته الزوال والتشكيك فرسوخه عنده لعدم طريان المعارض او التشكيك حتى لو طرا عليه شىء من ذلك زال اعتقاده ولذلك قال امام الحرمين فى البرهان عقد المقلد إذا لم يكن له مستند عقلى فهو على القطع من جنس الجهل وقال أبو هاشم الجبائى فى كتاب الابواب ان العقد الصحيح مماثل للجهل وعنى بالعقد اعتقاد المقلد اه فظهر ان لا اثر للاشكال والعجب ان الناصر قال فيما سياتى عند تعريف الجهل ان ظن المجتهد يفضى إلى العلم بموجب الامارة فلا يندرج فى الظن تامل (قوله والتصديق غير الجازم الخ) ماسلكه المصنف من جعل التصديق الغير الجازم مقسما للظن والشك والوهم قال الكمال هو المشهور فى كلام الرازى ومن تبعه ولكن التحقيق ان الشك والوهم لا حكم فيهما كما سياتى فى الشارح والشيخ ابن الحاجب جعل المقسم ماعنه الذكر الحكمى فقال العضد فى شرحه جعله مقسما دون الاعتقاد او الحكم ليتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد ولا حكم للذهن فيه اه فقد جرى المصنف فى هذا التقسيم على طريقة ضعيفة والتحقيق ماذكره الشارح بقوله فيما بعد وقيل ليس الوهم الخ قال عبد الحكيم توهم البعض ان الشك والوهم من قبيل التصديق فلم يفرقوا بين تصورات النسبة واقعة اوليست بواقعة وبين الاذعان به (قوله بان كان معه احتمال نقيض الخ) وذلك النقيض هو الطرف المرجوح وظاهره انه لا بد معه بالفعل فيكون مركبا من اعتقادين وهو خلاف

حيث ذاته لا يكتسب امامن حيث عروضه للطرفين فهو مكتسب من الحجة وقد مر فى كلام المحقق عبد الحكيم الاشارة إلى ذلك فليتأمل فانه نهاية التحقيق فى هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله بتناوله تعريف المتن) الكلام هنا فى العلم ذى السبب الحاصل للبشر وهو المعبر عنه بالعلم الحصولى أما علم الملائكة فحضورى عند الحكماء وعند أهل السنة حقيقة علمهم مغايرة لحقيقة علم البشر وعلم الانبياء بلغ الغاية القصورى فلا تعرف حقيقته كما أشار له شارح حكمة العين (قوله فان لم يزدالخ) فيه ان العلم لا يزول بالنوم ونحوه بل الزائل الشعور به وهو العلم الضرورى المتعلق بذلك العلم ولذا قال عبد الحكيم الذى عليه المتكلمون ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراك الحاصل حال اليقظة وحينئذ لا حاجة لما أطالوا به (قوله فاشار) يعنى ابن الحاجب أى بقوله الظن ما يحتمل النقيض لو قدره اى لو اخطر نقيضه بالبال لجوزه الذاكروانما اسقط الشارح هذا لان الكلام هنا فيما يعم الظن وغيره والاحتمال فى غيره قائم بالفعل (قوله ادراك بسيط) والتوهم امر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الاخر (قوله ليس كذلك) هذا كلام منشؤه عدم التامل بل رجحان الحكم أى الادراك تابع لرجحان المحكوم به الذى أنتجه الدليل إذ لو لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يحكم به راجع سم ما

إن كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع النسبة أولا وقوعها (ظن ووهم وشك لانه) أى غير الجازم (اما راجح) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (او مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ماقبله

ماصرحوا به من أنه بسيط لأنه حكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر بمعنى أنه لوخطر بالبال لكان مرجوحا والجواب ان المراد معه ذلك ولو بالقوة وقول سم ان الظن هو للطرف الراجح وهو يستلزم مرجوحا فلا بد من حضوره ممنوع فانه ليس المراد بالراجح ماقابله مرجوح بل ماقام عليه موجب غير جازم وهذا لايلزم منه حضور النقيض بالفعل قال عبد الحكيم فى حاشية القطب الظن ادراك بسيط ومتوهم أمر مغاير له حاصل بعد ملاحظة الطرف الآخر وما قالوا أن الظن ادراك يحتمل النقيض فالمراد انه كذلك بالقوة ونص عليه السيد فى حاشية المختصر اه واما قوله ان الشارح اطلع على المختصر وشرحه إلى آخر ماأطال به فهو من قبيل التحلل بمالايشفى غليلا ولقد تكرر منه أمثال ذلك وما كان ينبغى له ارتكابه فضلا عن تكراره المورث للسائمة المشعر بضعف حجة المتمسك به فان الرجال تعرف بالحق لاان الحق يعرف بالرجال والمراد بنقيض المحكوم به الطرف المقابل للنسبة من الوقوع او اللاوقوع الذى هو الحكم كما أفصح عن ذلك بقوله من وقوع النسبة الخ إلا انه تسمح فى التعبير فانه ليس محكوما به بل هو محل للحكم فجعله محكوما به بمعنى انه متعلق الحكم وليس المراد ماهو المتبادر من العبارة وهو المحمول لانه ليس هو النقيض كما هو جلى ولذلك كان التعبير الشائع بينهم نقيض الحكم ولو عبر به لكان اولى (قوله لرجحان المحكوم به) اعترضه الناصر بما ملخصه ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لان أحد طرفى الممكن ليس أولى به من الاخر فان اريد هذا فقد ظهر بطلانه وان اريد الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال اما راجح لرجحان دليله لكان صوابا اه ويجاب بانا نختار الشق الثانى وان المعنى رجحان المحكوم به اى الذى هو الوقوع واللاوقوع كما قررنا ذلك من حيث رجحان الحكم الذى هو الايقاع والانتزاع لرجحان دليله ومحصله ان الوقوع واللاوقوع فى حد ذاته لا يقبل التفاوت بالقوة والضعف والقابل لذلك هو الحكم والوقوع واللاوقوع اثره فيتخيل فيه قبول ذلك فالدليل واسطة فى الاثبات لا فى الثبوت ولتلازمهما أثبت لأحدهما ماأثبت للاخر وماشنع به سم على الناصر فى غير محله وقوله ان رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به مكابرة وانا اوضح لك ذلك بمثال فانه إذا كان العلم ثابتا لزيد فى الواقع وقلنا زيد عالم فهذا الثبوت فى حد ذاته لا تفاوت فيه وانما التفاوت فى الاثبات وهو حكمنا بذلك الثبوت فانه تارة يكون راجحا وتارة يكون مرجوحا وتارة لا ولا كما فى الشك فقد تفاوتت الادراكات مع وحدة المدرك ومن ذلك ماقالوا ان مسائل العلوم لا بد وأن تكون نظرية مع أن محمولاتها اعراض ذاتية للموضوعات والعرض الذاتى لايحتاج لواسطة فى العروض وإلا كان عرضا غريبا واجابوا بان الدليل واسطة فى الاثبات لا الثبوت وبالجملة الثبوت والنفى لايعقل فيهما تفاوت وإنما التفاوت فى الحكم بهما والعجب ممن نقل كلام سم قائلا ومن العجب ان بعض الناس جعل هذا الكلام تعسفا لافائدة فيه اه وأنا أقول الحق مع الجاعل لامع المتعجب (قوله لنقيضه) أى بالنسبة لنقيضه وإنما أتى باللام دون على لان على للاستعلاء وهذا موجود فى الرجحان دون المرجوحية (قوله من كل من النقيضين) أى الوقوع واللاوقوع وقوله على البدلية متعلق بالمحكوم به بمعنى ان الحكم بكل منهما إنما يتصور على وجه البدلية لاستحالة الحكم بذلك على سبيل المعية (قوله بخلاف ماقبله) اعتراض

(قوله وان الشك بسيط) فيه أن الشارح رحمه الله علل قول المصنف مساو بقوله لمساواته المحكوم به على البدل والمساوى لذلك هو الحكمان معا إذ لا يمكن أن يكون علة المساواة مساواة أمرين كل واحد على البدل ويكون الشك ماتعلق باحدهما فقط فالحق ان الشارح لا اعتراض عليه إلا بانه لم يجعل المعنى على طرف التمام (قول الشارح على البدل) متعلق بالمحكوم به إذ لا يمكن للنفس أن تحكم حكمين معا قصدا على انه حكم بحكمين متناقضين فلا يمكن اجتماعهما وهذا بناء على ان هناك حكما والحق أن الموجود ملاحظة النسبة على سبيل التجويز كما يأتى

(قوله وإن كان وقوع كل من متعلق الحكم الخ) بل ونفس الحكم أيضا كما عرفت (قول الشارح وقيل ليس الوهم والشك الخ) ليس المراد منه التضعيف بل حكاية مقابل المصنف ثم انه لا يلزم من نفى انهما من التصديق أنهما بهذه الحيثية من التصور فانه قال السيد الشريف فى حاشية شارح مختصر الاصول الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هى هى لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان فى العلم واما باعتبار أنه ملاحظ فى كل منهما النسبة مع كل واحد من النفى والاثبات على سبيل التجويز المساوى والمرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فيهما خارجان عن العلم (قوله هو إدراك ان النسبة واقعة الخ) اى إدراك أن النسبة المدركة بين الطرفين واقعة بينهما فى حد ذاتها مع قطع النظر عن إدراكنا إياها فهذا هو الاذعان بمطابقة النسبة الذهنية لما فى نفس الامر الخارج أعنى النسبة مع قطع النظر عن إدراك المدرك بل من حيث أنها مستفادة من البديهة أو الحس أو النظر فمآل قولنا أن النسبة واقعة وقولنا أنها مطابقة واحد قاله عبد الحكيم (قوله وهذا الادراك منتف فى الشك والوهم) بل الموجود فيهما تصور ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فهو تصور تعلق بما يتعلق به التصديق فالقول بأن فيهما تصديقا من عدم الفرق بين تصور أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وبين الاذعان به (قوله وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا) قد عرفت أن الموجود عند الواهم هو تصور الطرف الاخر أعنى القضية الاخرى مع الاحتمال وليس فى ذلك حكم (قوله بمعنى انه حكم جواز الخ) هذا الحكم حكم تعلق بحقيقة الشك وليس الكلام فيه إنما الكلام فى أن نفس الشك حكم والفرق ظاهر فليتأمل (قول الشارح ملاحظة الطرف المرجوح) أى تصور ومعنى تلك القضية من حيث أنه مرجوح وقد عرفت انه بهذا الاعتبار ليس تصورا أيضا

حكمان كما قال إمام الحرمين والغزالى وغيرهما الشك اعتقادان يتقاوم سببهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد فى الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد به مما تقدم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوى عنده ممنوع على هذا

بين المبتدأ أو الخبر (قوله اعتقادان) المراد بالاعتقاد هنا مطلق الادراك وقوله يتقاوم أى يتعادل قاله النجارى ولا يلائمه كلام المصنف فانه جعل التصديق مقسما وعد الشك والوهم من اقسامه (قوله وقيل ليس الوهم الخ) هذا هو المشهور الذى عليه المحققون (قوله إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح) أى عند الحاكم بالراجح لكونه نقيضه والنقيض أسرع خطورا بالبال من النظير فلا تصديق فيه وإنما التصديق فى مقابله وهو مجرد تصور (قوله والشك التردد فى الوقوع واللاوقوع) أى من غير حكم بأحدهما قال الكلنبوى فى حواشى الدوانى على التهذيب الشك هو التردد بين طرفى النقيض وهو الوقوع واللاوقوع فوجود طرفى النقيض فى الذهن فى صورة الشك مما يشهد به الوجدان العام لا ينكره عاقل (قوله قال بعضهم) كانه يعنى به المولى سعد الدين فقد قال فى حواشى الشرح العضدى إن جعل الشك والوهم من اقسام التصديق مخالف للتحقيق (قوله ممنوع) قال الناصر المنع حق لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهذا الادراك منتف فى الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه ومثله للسيد الشريف فى حواشى شرح المختصر قال المشهور فى هذا المقام أن يجعل المقسم الاعتقاد المرادف لتصديق أو الحكم ويعد الشك والوهم من أقسامه وليس بصحيح إذ لا اعتقاد ولا حكم فيهما أما فى الشك فلأن طرفى النفى والاثبات متساويان فيه فان كان هناك حكم بهما ففساده ظاهر أو بأحدهما فيلزم الحكم وأما فى الوهم فلأن المرجوح أولى من المساوى وأيضا فى الراجح حكم فيلزم اعتقاد النقيضين معا وبالجملة لابد فى الحكم من رجحان ولا رجحان فى الوهم والشك اه وما أطال به سم هنا من الكلام مصادم لما نقلناه عن الأئمة الاعلام وقد أسلفنا فى صدر المبحث أن المصنف جرى على طريقة مرجوحة وأن

(قول الشارح والشك التردد) قد عرفت مما تقدم عن السيد ان الشك إن كان من حيث تصور النسبة من حيث هو فهو من التصور وإن كان من حيث ملاحظتها من كل واحد من النفى والاثبات المبنى عليه التردد فليس منه وحينئذ فالتردد لازم للشك لا هو لكن مراد الشارح نقل مقالة القائل بعينها ولعل ذلك القائل عبر عنه بلازمه المشهور فليتأمل (قوله فى العلم التصديقى) لان الامام قرر الدليل الاتى كما قرره الشارح وهو إنما يأتى فى العلم التصديقى بدليل قوله عالم بانه عالم إذ العلم المتعلق بالقضية تصديقى وإن كان الامام قائلا بان العلم بالتصور أيضا ضرورى كما يفيده استدلاله أيضا بأن غير العلم إنما يعلم به فلو علم بغيره كان دورا ومما يعين أيضا أن هذا الدليل خاص بالتصديق انه لو قرر الاستدلال الاتى على بداهة تصور الوجود لورد عليه انه إن اريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهى وإن اريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان فى بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المقيد حيث انكر جمهور المتكلمين الوجود الخاص واثبتوا التخصيص والشيخ انكر التخصيص لنفيه الوجود المطلق (قوله عهدية) اى للعهد الذكرى

على هذا (والعلم) اى القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام) الرازى فى المحصول (ضرورى)

الراجح هو هذه الطريقة التى نقلها الشارح فهى احق بالاتباع كما قاله الناصر (قوله اى القسم المسمى الخ) اشارة الى ان العهدية والمعهود العلم التصديقى المشار له بقوله وجازمه الذى لا يقبل التغير علم فيكون التعريف لنوع من العلم لا لمطلق العلم وقضية كلام غيره الاطلاق وكان الحامل له على التخصيص قوله بعد ثم قال هو حكم الذهن الخ وايضا للتخصيص نكتة وهو ان العلم التصديقى نوع من الاعتقاد فليس بغيره ولا كذلك العلم التصورى فانه نوع واحد (قوله من حيث تصوره بحقيقته. وذلك التصور إنما يكون بالحد الحقيقى لاشتماله على الذاتيات وقيد الحيثية للاحتراز عنه من حيث الحصول فانه ينقسم إلى ضرورى ونظرى ومن حيث تصوره بالرسم المميز عن غيره بدون الاطلاع على الحقيقة فانه سهل وقد ظن الامدى ان الخلاف فى مطلق التعريف فاستبعد كلام امام الحرمين والغزالى الآتى فافاد الشارح ان محل الخلاف انما هو الحد الحقيقى لا الرسمى وقد نبه الشارح على ان كون ذلك محل الخلاف مستفاد من سياق كلام المصنف (قوله بقرينة السياق) اى سياق المتن وقول الناصر والمراد بقرينة السياق قول الشارح فى الاستدلال الاتى ومنها تصور الخ وقوله فى جوابه بل يكفى الخ مردود بان المقصود الاستدلال بكلام المصنف على ما هو المراد له والدليل المذكور ليس من كلامه تامل (قوله قال الامام الرازى الخ) ذكر فى شرحى المقاصد والمواقف ان الامام استدل على ضروريته بوجهين احدهما ما ذكره الشارح إلا انه تصرف فيه ثانيهما انه لو كان مكتسبا فاما بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشىء بنفسه او بغيره مجهولا والغير إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب وأجاب بان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره ليلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم نقل بوجود الكلى فى ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا اه فهذا الوجه استدلال على بداهة مطلق العلم لا العلم التصديقى نعم الوجه الثانى خاص بالعلم التصديقى ولذلك قصر الشارح المدعى عليه والذى دعاه إلى ذلك صنيع المصنف (قوله ضرورى) فى الناصر يجوز إطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضرورى وقولنا الوجود ضرورى وإطلاقه فى المتن على العلم من اطلاق الثانى دون الاول وإلا لقال والعلم بالعلم ضرورى وعلى الاطلاق الاول جرى الشارح فى قوله لان علم كل احد اه ورده سم بانه غفلة عن قول الشاح من حيث تصوره بحقيقته لانه يفيد ان المراد ان تصور حقيقة العلم ضرورى فرجع الحال إلى ان العلم بالعلم ضرورى لان تصور العلم علم بالعلم اه ثم قد يتوقف فى إطلاق الضرورى على متعلق العلم وهو المعلوم فان الضرورة والنظر وصفان للعلم لا للمعلوم

(قوله الشارح من حيث تصوره بحقيقته) تحرير لمحل النزاع وتعريض بالآمدى حيث ظن ان الكلام فى مطلق التعريف فقال فى قول الغزالى انما يسهل معرفته بالقسمة او المثال انهما ان افادا تمييزا فيعرف بهما وإلا فلا يعرف بهما والعجب منه مع قول الغزالى قبيل ذلك ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر فى أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف فى الادراكات ثم ان قول الشارح من حيث تصوره الخ اولى من قول شارح المواقف بعد قول المتن ضرورى اى تصور ماهيته بالكنه فان فيه تكلف تقدير المرفوع بخلاف ماهنا فان غايته ان قيد الحيثية مطوى وإذا كان ضروريته من حيث التصور فالضرورى هو التصور ولذا قال الشارح فان علم كل احد الخ وحينئذ فلا حاجة لما قيل ان كلام المصنف على حذف مضاف والاصل العلم بالعلم وإلا لما قيل ان المصنف أطلق العلم على متعلقه (قول الشارح بقرينة السياق) اى سابق الكلام ولاحقه أما الاول فلأنه ذكر ذلك بعد التقسيم المفيد تصور كل قسم لا بحقيقته وذكره كذلك قرينة على ان الخلاف فى العلم من حيث تصوره بحقيقته وأما الثانى فلان نقل القول بانه عسر التحديد يفيد ان الكلام فى تصوره بحقيقته لعدم قول احد بعسره لا بحقيقته (قول الشارح فى المحصول) كتاب فى اصول الفقه والمحصل فى اصول الدين (قول المصنف ضرورى) اى تصوره كما عرفت وان كان من حيث حصوله ضروريا او نظريا فقول الشارح اى يحصل معناه يرتسم فى النفس بمثاله وبصورته ولو عبر بذلك لكان اولى إذ قد فرقوا ومنهم الشريف فى شرح المواقف بين الحصول والتصور بان ارتسام ماهية العلم بنفسها فى النفس فى ضمن جزئياتها هو حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها وارتسامها بمثالها وبصورتها هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذى لا يوجب اتصاف النفس بها والمتنازع فيه هو الحصول بمثاله وصورته لا حصوله بنفسه الذى هو الحصول الاتصافى

(قول الشارح أى يحصل) هو أولى من قول العضد أى معلوم بالضرورة فان هذا انما يقال حيث يقع الضرورى صفة لمتعلق العلم (قول الشارح :بجرد التفات النفس الخ) الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس سببا للحصول بل لخصوصية الإطراف فى البديهى وهو ما يكفى فيه التفات العقل ولغيرها من الحدس والتجربة فى الضرورى يدخل فيه حينئذ فمعنى كفايته عدم الاحتياج معه لنقل سواء احتيج لحدس او تجربة فى الضرورى او لخصوصية الاطراف فى البديهى فلذلك فسر الشارح السببية المفهومة من قوله بمجرد بعدم الاحتياج إلى النظر ولو اقتصر على قوله من غير نظر لم يفد معنى السببية فى قولهم البديهى ما يحصل بمجرد الالتفات وان ذلك عام فيه وفى غيره خلافا فالظاهر تخصيصهم الالتفات بالبديهى وحينئذ تعلم ان التجريد اما عن ماعدا الالتفات وهو فى البديهى او عما عدا النظر وهو فى الضرورى واقتصر فى التفسير على عدم النظر لانه المحقق فيهما جميعا فليتأمل وما اجابوا به فانه خارج عن قانون التوجيه (قول الشارح واكتساب)عطفه على النظر لما قيل انه أعم من النظر لجواز الكسب بغير نظر بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر لا نعلمه كما فى المواقف (قول الشارح لان علم كل احد) هذا دليل بناء على ان الحكم ببداهة البديهى يجوز ان يكون نظريا للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيه بناء على ان يكون الحكم بالبداهة أيضا بديهيا لكن كثرة المناقشة فيه تأبى عن كونه تنبيها والمراد بالعلم التصديق بدليل قوله بانه عالم الخ إذ العلم المتعلق بمعنى القضية تصديق ولان التصور لا جزء له وقد قال بجميع اجزائه ثم ان كان المراد منه الحكم فقط فالمراد بالاجزاء ما يحتاج اليه وان كان المراد منه مجموع التصورات الثلاث والحكم الذى هو فعل عند الامام كما هو رايه فى التصديق (٢٠٤) فالمراد الاجزاء حقيقة وعلى هذا الثانى فالعلم اى التصديق هو مجموع الادراكات والفعل المتعلق ذلك المجموع بمعنى القضية التى هى انه عالم بانه موجود ولسنا نعنى انا إذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت تصوراتها مرتبة مع الحكم حصل لنا شىء آخر غير تلك التصورات والحكم متعلق بالقضية لان الوجدان يكذبه بل نعنى ان الاجزاء اذا استحضرت فى الذهن مرتبة حتى حصلت فيه صورها مجتمعة كان ذلك المجتمع تصديقا متعلقا بمعنى القضية وقد مر تحقيق ذلك فارجع اليه (قول الشارح حتى من لا يتاتى منه النظر) اشار بهذا إلى دفع ما يتوهم من ان هذا الاثبات فيه دور حيث توقف بداهة التصديق على بداهة بعض أفراده وحاصل الدفع ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت بالكسر بداهة العلم الذى هو احد طرفيه بخصوصه فلا دور (قول الشارح بانه عالم بانه موجود) الى هنا فيه تصديقان الاول فى قوله علم كل احد بانه الخ والثانى فى قوله عالم بانه الخ كذا يؤخذ من شرح المواقف وحاشيته لعبد الحكيم واعلم ان تحرير هذا الاستدلال يحتاج لمقدمة وهى انهم استدلوا على بداهة تصور العلم أولا بان علم كل احد بوجوده ضرورى وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى فاجيب بان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده وحصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية ولا نتصور شيأ منها فضلا عن بداهتها بل نحتاج فى تصورها إلى توجه مستأنف اليها وقد تقدم الفرق بين الحصول والتصور فلا يلزم تصور العلم المطلق فضلا عن بداهته فدفع بان تصديقه بانه عالم بانه موجود ضرورى والعلم احد تصورات هذا التصديق فيكون تصوره ضروريا فدفع بالجواب الاتى فى الشرح هذا ما فى المواقف والمقاصد وشرحيهما وحاشية شرح المختصر العضدى إذا عرفت هذا عرفت انه لا بد فى هذا الاستدلال من تصديقين كما مر حتى يكون احد تصورات التصديق الاول متعلقا بالتصديق الثانى والتصديق الاول بجميع اجزائه بديهى ومنها تصور التصديق الثانى فتصور هذا التصديق بديهى فتصور مطلق التصديق بديهى وهو المطلوب وحينئذ فاذا ركبت القضية فيما ذكره الشارح قلت علم كل احد بهذا العلم ضرورى ان جعلت العلم المتعلق بالكسر موضوعا او كل احد عالم بهذا العلم بالضرورة فان جعلته محمولا كما قاله عبد الحكيم فى حل عبارة المواقف فان اردت توجيهه على قانون الاستدلال

أى يحصل بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل احد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بانه عالم بانه موجود او ملتذ او متالم ضرورى

اللهم الا ان يكون ذلك بطريق المجاز لكن العبارة توهم انه معنى اصطلاحى فلينظر (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال الناصر يعنى بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات والبديهيات وهو اخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه إذ هو أعم بعد أخص وأجاب سم بمنع قوله لا فائدة فيه بل فيه فائدة جليلة وهى بيان المراد هنا بالضرورة الذى هو محل النزاع وانه الضرورى بالمعنى الاعم (قوله لان علم كل احد) قرر فى شرحى المقاصد والمواقف هذا الدليل بوجه اخر وهو ان علم كل احد بوجوده بديهى وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على البديهى بديهى فمطلق العلم بديهى

قات علم كل أحد بانه عالم بوجوده ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور علم انه موجود وهو علم تصديقي خاص والعام في ضمنه فتصور مطلق العلم التصديقي بديهي وهو المطلوب وقد منع ذلك الشرح وقرره على ذلك الوجه شيخ الاسلام والكافي الا انهما لم يرعيا ترتيب الشرح حيث قالا إذا ركبت القضية قلت علم كل أحد بانه موجود معلوم بالضرورة لكن المآل واحد فهو موافق أيضا لما في المواقف والمقاصد وشرحيهما وحاشية العضد كما مر واما ما قيل ان ما قاله شيخ الاسلام انما يوافق ما في المقاصد والمواقف دون الشارح فان الذي يوافقه ان تقول قولنا أنا عالم باني موجود قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة والتصورات والحكم ضرورية ومن جملتها تصور العلم بانه موجود فيكون ضروريا وهو اي العلم بانه موجود علم تصديقي متعلق بقضية هي انا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئي لمطلق العلم التصديقي يلزم ان يكون تصور مطلق العلم التصديقي ضروريا بالتضمن الجزئي لكلية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل احد الخ هو العلم الذي وقع محمولا في انا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه اني موجود فالعلم الاول تصور والثاني تصديق وقد افصح الشارح عن ذلك بقوله فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق ففيه ان ما في الشارح هو ما في المواقف وغيره غايته انه اورده بصورة هي التي آل اليها الاستدلال في المواقف وغيرها وهي صورة دفع الاعتراض المورد على أول الاستدلال كما عرفت وانما أفاد تعلق العلم بالعلم المطلوب لان المرتسم في النفس حينئذ جزئي متعلق بحقيقة العلم تعلق العلم بالمعلوم والمعلوم ليس حاصلا في النفس صفة لها بل حاصل فيها حصولا ارتساميا بصورته لا اتصافيا بان يكون يكون حاصلا بنفسه والمتنازع فيه هو الحصول بالصورة كما يعلم من رد أول الاستدلال وعليه عبد الحكيم والفنري في حواشي المواقف (قول الشارح بانه موجود) قدمه لما قيل أن العلم بالوجود اسبق العلوم (قول الشارح بجميع أجزائه) المراد بالجزء ما يحتاج اليه سواء كان شرطا او جزأ ولا ينبغي ان يخص بمذهب الامام في ذلك والمراد بالاجزاء تصور العلم بانه موجود وتصور الضروري وتصور النسبة بينهما والحكم في قضية علم كل أحد بهذا العلم ضروري أو كل أحد يعلم هذا العلم بالضرورة ولو قال الشارح بعد قوله ضروري والعلم احد تصوري هذا التصديق بصيغة التثنية كما صنع في المواقف لكان اولى لانه يكون اشارة الى جعله موضوعا أو محمولا ولا حاجة الى ذكر تصور النسبة والحكم (قول الشارح بجميع أجزائه أيضا) زاده دفعا لما أورد على من لم يزده من أنه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر لجواز ان تكون تصوراته كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا وحاصل الرد ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه بدليل حصوله للبله والصبيان إذ لا يتأتى منهم نظر لا في حكم ولا في تصور فقوله حتى من لا يتأتى الخ قدم على

بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود وملتذ أو متألم

وهو المطلوب اه والشارح قرر الدليل على الوجه الذي ذكره لانه جعله استدلالا على بداهة العلم التصديقي لقصر المصنف المدعى عليه (قوله بجميع اجزائه) اي وهي ادراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام وإذا ركبت القضية حسبما ذكره قلت علمي باني موجود او ملتذ او متألم معلوم لي بالضرورة فقوله وهو اي العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التذاذه أو تألمه قاله زكريا ومثله في الكمال والنجاري وهو وان كان موافقا لما ذكرناه عن شرحي المواقف والمقاصد لكنه لا يلائم تقرير الشارح والذي يلائمه ان تقول قولنا مثلا انا عالم باني موجود أو متألم أو ملتذ قضية مشتملة على موضوع ومحمول ونسبة ومجموع التصورات الثلاثة والحكم والاربعة ضرورية ومن جملتها تصور العلم بانه موجود الخ فيكون ضروريا وهو اعني العلم بانه موجود الخ لم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود خاص لتعلقه بمعلوم خاص وهو كونه موجودا جزئي لمطلق العلم التصديقي فيلزم ان يكون تصور العلم التصديق لتضمن الجزئي لكلية فما ثبت له من ضرورة تصوره يثبت لكلية فثبت المطلوب فقول الشارح لان علم كل احد الخ هو العلم الذي وقع محمولا في انا عالم وقوله بانه عالم مصدوقه التصديق المشتمل عليه قوله اني موجود فالعلم الاول تصور والثاني تصديق وقد افصح عن ذلك الشارح بقوله فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي ولا مانع من تعلق التصور بالتصديق فانهم نصوا على ان التصورات لا حجر فيها فتتعلق بكل شيء ثم ان الشارح سلك في الاستدلال طريقة الامام من ان التصديق مركب لانه بصدد تقرير دليله والتصديق عنده هو الادراكات الاربعة أو الثلاثة والحكم ولا يكون بديهيا إلا إذا كان كل من أجزائه بديهيا ولذلك استدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات واما عند الحكماء فمناط البداهة والكسب هو نفس الحكم فقط وتقرير الدليل عليه تام ايضا ولذلك قال في شرح المقاصد ان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على نظر وكسب اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا أو شرطا وذلك

بالحقيقة وهو علم تصديق خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وهو المدعى وأجيب بانا لانسلم انه يتعين ان يكون من اجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصوره بوجه فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي هو محل النزاع (ثم قال) في المحصول أيضا (هو) اى العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك فحده مع قوله انه ضروري لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى (وقيل هو ضروري فلا يحد)

لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان هذا هو تحرير الكلام في هذا المقام على وجه خال من شوائب الاوهام (قوله واجيب الخ) واجيب ايضا بان البديهي لكل احد ليس تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل أحد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها واورد عليه انه لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها ومعلوم ان العلم من المعاني النفسية فحصوله في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب والجواب ان حصول المعاني النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود الاصلي وهو الاتصاف بتلك المعاني لا التصور لها وقد يكون بصورها وهو المعنى بالوجود الظلي وذلك تصور لها لا اتصاف يوضح ذلك ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه (قوله ثم قال في المحصول) حكاية لكلام الامام بنوع تصرف فيها وقد نص الرضى على جواز التصرف في لفظ المحكى عنه وإلا فهذه ليست عبارة المحصول بل تؤخذ من تقسيم ذكره وخرج بحكم الذهن الشك والوهم لانه لا حكم فيهما اذ هما تصوران كما هو المختار وبالجازم الظن وبالمطابق الاعتقاد التقليدي الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله فحده مع قوله الخ) أشار الشارح به الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام انه ضروري ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافي كلامه لان مقتضى حده أن لا يكون ضروريا وقد قال انه ضروري واجاب الشارح عن الامام بقوله وصنيع الامام الخ (قوله بعد حده) متعلق بقوله فالذي وقع من الامام التحديد أولا ثم الحكم بأنه ضروري خلاف ما يفهمه كلام المصنف

الدعوى كما يعلم من شرح المواقف (قول الشارح بالحقيقة) بيان لمحل النزاع كما تقدم (قول الشارح وهو علم الخ) أى العلم بأنه موجود علم تصديق خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا لان المطلق في ضمن المقيد وهذا على تقدير القول بوجود الطبائع في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحته واما على القول بانها امور انتزاعية وانه ليس ذاتيا لما تحته فكلا كذا في عبد الحكيم على المواقف وقال الفنرى هذا ان كان الاستدلال بحصول الخاص بداهة على حصول العام كذلك واما اذا كان المراد ان هذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الاعتراض له لكن هذا مع عدم موافقته لكلام الشارح هنا يحتاج لبيان وجه السبق فتدبر (قوله فهو هنا) اى التصديق المتعلق بانا عالم وهو المعبر عنه في الشرح بقوله كل أحد يعلم (قوله تخليط) قد عرفت انه مآل الشارح غايته انه لم يرتب كترتب الدعوى وهو العلم بالعلم ضروري (٢٠٦) (قول الشارح واجيب الخ) جواب بمنع القضية القائلة ومنها تصور العلم الخ وحاصله ان العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع أن الكلام فيه قال في شرح المقاصد على انه ان أراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم أو في الجملة فغير مفيد لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب فتأمل قيل وأجيب أيضا بان البديهي لكل أحد ليس تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته انتهى وهذا اختلاط فان هذا انما يصلح جوابا للاستدلال بان علم كل احد بوجوده ضروري والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل لا للاستدلال بان العلم بالعلم بالشيء ضروري فانه لا يتوجه فيه إلا جواب من الشارح ولعل هذا المجيب اغتر بما في شرح المختصر العضدي على احتمال فيه وقد بين السعد هناك فساده بما لا مزيد عليه (قول الشارح فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه) قيل انه لا يلزم من كون التصور بالوجه كافيا في جزئي خاص ان يكون كافيا في العام لانه قد يتصور الخاص بالوجه ويكون العام متصورا بالحقيقة كما اذا تصور الانسان بكونه حيوانا كاتبا مع تصور الحيوان بالحقيقة وهو وهم فان الكلام في ان تصور العام من حيث انه في ضمن الخاص وحاصل بتصوره ومتى كان كذلك لا يمكن ان يتصور الا بما تصور به الخاص والمثال الذي ذكره لا يوافق المطلوب فليتامل في هذا المقام فانه مزلة اقدام (قول الشارح ثم قال في المحصول الخ) اى معنى هذا الكلام لان هذا يؤخذ من تقسيم ذكره قاله بعضهم (قول المصنف لموجب) اى يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئا عن موجب فصح اخراج تقليد المصيب بقولنا الموجب فان الاعتقاد وان كان ناشئا عن الدليل من قول المتابد لكن

مطابقته ليست ناشئة منه بل اتفاقية (قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت الامام قد خصص العلم بالتصديق قلت التخصيص به أمر حادث اصلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم بقي ان قوله لاغبار عليه الخ فيه شيء فانه يخرج عنه علم الله أيضا إذ لا يسمى اعتقادا وليس عن ضرورة أو دليل ويجاب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى تصور وتصديق وضروري وكسبي فلا ضير في خروج علمه تعالى (قول الشارح إذ لا فائدة في حد الضروري) لم يعلل بان غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو علم العلم به لدار لبطلانه لانفكاك الجهة لان غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصور حقيقة العلم والذي نطلب حصوله بغير العلم تصور حقيقة العلم (قول الشارح عما ورد على حدودهم) من الاعتراضات القوية نحو عشرين (قوله وبين السيد الخ) من تمام الايراد تدبر (قوله والثاني هو المراد) فيه انه لا يلايم الاستدراك بقوله نعم قد يحد الخ فانه صريح في أن الاختلاف في أنه يحد لا في العبارة المحدود بها وعبارة العضد اختلف في تحديد العلم فقيل لا يحد وقيل يحد أما القائلون بانه لا يحد فافترقوا فرقتين فقال الامام والغزالي ذلك لعسر تحديده وقيل لانه ضروري لوجهين ذكرهما ثانيهما ما استدل به الامام فيما مر وهو صريح في ان الاختلاف في انه يحد لا في عبارة الحد فتدبر (قوله قضية قول شيخ الاسلام الخ) هذه القضية موافقة لقول المواقف قال امام الحرمين والغزالي يعسر تحديده وطريق معرفته القسمة والمثال وهكذا نقل السعد عبارة الغزالي في حاشية شرح المختصر وان كانت العبارة مختلفة (قوله وفيه الخ) فيه تأمل (قول الشارح ويميز عن غيره الملتبس به الخ) يعني لا اشتباه للعلم التصديقي بسائر الكيفيات النفسانية ولا بالعلم التصوري انما الاشتباه للعلم التصديقي باضداده والقسمة المذكورة تميزه عنها فحصل معرفة العلم المطلق باقسامه فلا يرد ان الكلام في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقي من الاعتقاديات فلا تكون مفيدة لمعرفته كذا في عبد الحكيم على المواقف ومنه تعلم ان الامام يقول ان تعريف العلم المطلق نظري عسر من جهة اشتماله على القسم الملتبس بغيره وهو التصديق فلما كان كذلك خص المصنف مقالة الامام بالتصديق وان قول الشارح بعد اعتقاد جازم الخ ليس رسما للعلم لان مراد الامام رسم المطلق أو تعريفه فليتأمل ثم ان قول الشارح ويميز الخ حكاية لمآل كلام الإمام والغزالي وملخص كلام الغزالي في المستصفى هكذا ربما يعسر تحديد العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل لان ذلك متعسر في أكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية كرائحة المسك فكيف في الادراكات الخفية لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به من الادراكات فيتميز عن الظن والشك بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد بان الاعتقاد يبقى مع تغير المعتقد ويصير جهلا بخلاف العلم وبعد هذا التقسيم والتميز يكاد يرسم العلم في النفس بحقيقته ومعناه واما المثال فهو أن ادراك

إذ لا فائدة في حد الضروري لحصوله من غير حد وصنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده اولا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظري مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضروري اختيارا دل على ذلك قوله في المحصل اختلفوا في حد العلم عندي ان تصوره بديهي اي ضروري نعم قد يحد الضروري لافادة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظري (عسر) اى لا يحصل إلا بنظر دقيق لخفائه (فالراى) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال كما أفصح به الغزالي تابعا له ويميز عن غيره الملتبس به من اقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق

من العكس فثم لترتيب الذكرى كما قال الشارح (قوله إذ لا فائدة) المنفي الفائدة الاصلية للتحديد وهي تصور الحقيقة بقرينة قوله لحصوله من غير حد وقوله الاتي نعم قد يحد الضروري الخ فلا تنافي بين الكلامين (قوله وصنيع الامام) اى في المحصول لا يخالف هذا اى القول بانه ضروري لا يحد (قوله وان كان سياق المصنف الخ) من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف تقديره صنيع الامام اى وان كان سياق المصنف صنيع الامام ملابسا بخلاف القول لانه ضروري لا يحد حيث قابل صنيع الامام بهذا القول (قوله اختيارا) اى من عند نفسه (قوله اختلفوا في حد العلم) ان فيما يحد به وهو الظاهر ويحتمل ان المراد في حده وعدمه (قوله لافادة العبارة عنه) من اضافة المصدر لمفعوله الثاني وفاعله ومفعوله محذوفان اى لافادة الحد الشخص الذي يعرف الشيء بحقيقته ولا يحسن التعبير عنه تفصيلا العبارة عنه فان الشخص قد يعلم حقيقة الضروري ويعجز عن التعبير عما في نفسه فحده لا ينافي بداهته فهذا مخصص لعموم قوله سابقا لا فائدة في حد الضروري (قوله عسر) اى جدا فلا يرد ان جميع الحدود عسرة لانها كشف عن ذاتيات الشيء وامتياز الذاتي عن العرضي عسر كما بيناه سابقا (قوله المسبوق بذلك) اى المسبوق من الشخص المعرف بكسر الراء فلا يرد انه كيف يكون التصور سابقا على التعريف مع ان التعريف يؤدي اليه (قوله فالراى) قيل انه من كلام المؤلف ولكن قول الشارح قال كما افصح الخ يقضي بانه من كلام امام الحرمين (قوله تابعا له) أي لامام الحرمين لانه تلميذه ومقول القول ويميز الخ أي يميز تمييزا رسميا وقوله من أقسام

البصيرة شبه إدراك الباصرة فكما أنه لامعنى للابصار إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله المطابق فى القوة الباصرة كانطباع الصورة فى المرآة كذلك العلم عبارة عن انطباع صور المعقولات فى العقل فالنفس بمنزلة حديدة المرآة وغريزتها التى بها تتهيا لقبول الصور اعنى العقل بمنزلة صقالة المرآة واستنارتها وحصول الصورة فى مرآة العقل هو العلم فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقله السعد فى حاشية العضد ثم قال وبه يتبين ان مراده عسر تحديده بالحد الحقيقى لا بما يفيد امتيازه اه فلما اقتصر فى الاخراج على ماعدا التصور علم أن المراد بالادراكات فى كلامه الاعتقادات إذ هى الواقع فيها الاشتباه دون التصور إذا عرفت هذا عرفت ان قول الشارح اعتقاد جازم الخ ليس رسما من الامام للعلم كما انه ليس بحد حقيقى بل هو خارج القسمة كما صرح به فى شرح المواقف حيث قال اما القسمة فهى ان تميزه عما يتلبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم اوغير جازم والجازم امامطابق اوغير مطابق والمطابق اماثابت اوغير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فقد تميز عن الظن الخ ثم ان مراد الامام ان طريق معرفته المحقق المعول عليه القسمة والمثال وإن كان يمكن معرفته بالرسم ايضا إلا انه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التى ذكرها (٢٠٨) القوم فانه ذكر هذا الكلام بعد إبطاله جميع الرسوم التى ذكرها القوم وعلى هذا عبد الحكيم فى حاشية شرح المواقف مؤيدا له بان تصريح الغزالى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين نص فى ذلك وقال العضد أن مراد الامام أنه يعسر تعريفه مطلقا حتى بالرسم ولا يبعد أن الشىء قد يعلم بتقسيم يخرجه فيجعل له اسم ويتميز عن غيره فى مثال جزئى ولا يعرف له لازم بين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن جميع ما عداها لا يصلح للتعريف لازم إلا اذا كان كذلك والعلم من هذا القبيل فانا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب ونعلم أن اعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين كذلك لكن لانعرف المطابق وغيره بضابط ضرورة وإلا لم يحصل الجهل لاحد انتهى ويؤيده انه لو كان مراد الامام والغزالى التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقولا فطريق معرفته الرسم لا الحد إذ الرسم هو المتعارف بعد الحد دون القسمة والمثال وفيه كما قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف أن التحقيق أن مايستلزم تمييز الماهية يكون حدا او رسما وإلا فلا يكون المنطق بمجموع قوانين الاكتساب فيجب تأويل قول الامام والغزالى وصرفه عن الظاهر بان يراد فطريق معرفته المحقق المعول عليه كما مر خصوصا والعبارة التى صرح بها الغزالى كما مر صريحة فى ذلك واما مااستند به من قوله وإلا لم يحصل الجهل لاحد الذى معناه انا لو كنا نعلم بضابط كلى يفيدان اى اعتقاد مطابق واى غير مطابق لم يكن شىء من اعتقاد اتنا جهلا لعلمنا حينئذ بانه هل هو مطابق اولا باعتبار ذلك الضابط فلا يصلح للاستناد لان مدار معرفة الماهية على معرفة حقيقة المطابقة وانها اى شىء هى لاعلى معرفة ما تحققت فيه ومالم تتحقق فيه ثم ان قوله ولايصلح للتعريف الخ فيه بحث لان المعتبر فى الرسم هو كون اللازم مختصا بالماهية شاملا لافرادها منتفيا عما عداها واما كون ذلك بينا فلا إذ لا يشترط العلم بالاختصاص فضلا عن كونه بينا وما يقال ان التعريف لايكون الا باللازم البين فمعناه ان يكون بحيث يحصل منه الانتقال الى الملزوم البتة قاله السعد (قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهما) اى مع صلاحيته لان يكون رسما

ثابت فليس هذا حقيقته عندهما وظاهر ماتقدم من صنيع الامام الرازى أنه حقيقة عنده (ثم قال المحققون

الاعتقاد من للتبعيض لا لمحض البيان إذ العلم من أقسامه لكونه أخذ جنسا فى تعريفه قال الغزالى فى المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر فى أكثر الاشياء بل أكثر المدركات الحسية فكيف فى الادراكات وإنما يبين معناه بتقسيم او مثال الخ (قوله ثابت) اى لايقبل التغير بان كان لموجب (قوله انه حقيقة عنده) فيه ان الامام لم يعرفه بانه اعتقاد الخ بل بانه حكم الذهن الخ وقد يقال باتحاد مآل العبارتين (قوله ثم قال المحققون) ثم للترتيب الاخبارى أى ثم بعد العلم بما تقدم أخبرك بأن المحققين الخ وقد نقل المصنف عن المحققين أنهم قالوا فى العلم الحادث بامرين الاول لا يتفاوت فى جزئياته وهو ومقابله الذى هو قول الاكثرين بالتفاوت جار على كل من القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم والقول بتعدده بتعدد المعلوم لانه على كليهما له جزئيات اما على القول بالاتحاد فله جزئيات باعتبار المحال واما على القول بالتعدد فله جزئيات بهذا الاعتبار وجزئيات اخرى باعتبار التعلق الامر الثانى انه يتفاوت بكثرة المتعلقات وهذا إنما يجرى على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم لاعلى مقابله لانه عليه ليس للعلم متعلقات تفاوت قلة وكثرة بل كل معلوم يتعلق به علم يخصه نعم يتفاوت العلم على هذا بقلة الغفلة وكثرتها وإلف النفس وعدمه فقول الشارح بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم راجع لقوله وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات دون قوله لايتفاوت وان الجزئيات فى قوله لايتفاوت العلم فى جزئياته هى الجزئيات باعتبار المحال فقط على القول بالاتحاد وباعتبار المحال والمتعلقات على القول بالتعدد وان الجزئيات فى قوله وانما التفاوت فيها بكثرة المتعلقات هى الجزئيات باعتبار المحال فقط لابتنائه على القول بالاتحاد ولا يذهب عليك

لا يتفاوت) العلم

ان القول بالاتحاد لا يوافق تفسير الحكماء العلم بانه حصول الصورة أى الصورة باعتبار حصولها بناء على ماهو التحقيق عندهم من ان العلم من مقولة الكيف على ما بيناه غاية البيان فى حواشى الخبيصى فانه على هذا المذهب يتعدد بتعدد المعلوم قطعا سيما على القول بان العلم هو عين المعلوم والتفاوت اعتبارى فانه باعتبار تعلقه بالقوة العاقلة علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم كذا قال بعض من حقق الفرق بينهما وفى بعض حواشى شرح الدوانى على العقائد العضدية ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فى العلم والمعلوم ان الحاصل فى العقل لو عرى عن اعتبار حصوله فى العقل وكونه موجودا ظليا لاتحد مع الموجود العينى المعلوم فالاعتبار داخل فى ماهية العلم والا فاختلافهما بالحقيقة أمر معلوم كما يفهم من ظاهر كلام شارح الاشارات حيث قال السماء المعقول ليس السماء الموجود اه ولنعم ما قال الامام الرازى المختار عندى ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا أنه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون العلم صفة واحدة لتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة فى ذاتها تامل (قوله لا يتفاوت) بل هو من قبيل المتواطىء لا تتفاوت افراده فى حقيقته فالحكم بان زيدا اعلم من عمرو مثلا ليس التفاضل فيه من حيث حقيقة العلم بل من حيث المتعلقات وأورد الناصر ان من جزئيات هذه المسئلة زيادة الايمان ونقصانه والمحققون على انه يقبلهما ففى نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر اه والجواب ان الزيادة والنقص فى الايمان بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فهو شىء واحد لا تفاوت فيه قال التفتازانى فى شرح العقائد ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لانه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقص والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رضى الله عنه أنهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى عليهم فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاصة وحاصله انه يزيد بزيادة ما يجب الايمان به ثم قال وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى اه فايراد الناصر رحمه الله انما يتم على الاخير فيجاب بان المراد بالمحققين هنا المحققون فى الاصول وذلك قول المحققين من أهل الكلام وان كان هذا الجواب ضعيفا جدا واجاب الكمال بان القائل بان العلم لا يتفاوت قائل بان الايمان الذى هو التصديق المخصوص لا يزيد ولا ينقص والمصنف تابع لامام الحرمين فى النقل عن المحققين وامام الحرمين قائل بان الايمان لا يزيد ولا ينقص وهو خلاف المتصور لاصحابنا اه ولكن الذى فى الخيالى على العقائد ان امام الحرمين يقول بالزيادة والنقص فليحرر النقل ثم هذا كله مبنى على ان التصديق الذى هو مسمى الايمان هو التصديق المنطقى وهو ما عليه كثير من المحققين فيكون من جنس العلوم لكنه مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل له ما ذكره أمير المؤمنين سيدنا على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وقال بعض المحققين المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا فانه لا يقال فى اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية أو انفعالا وهو

(قول المصنف لا يتفاوت) أى سواء كان متحدا أو متعددا وكذلك مقابله الآتى لكن الاول خص بالواحدة بقوله وإنما الخ والمراد بالجزئيات ان كان متحدا حصصه الكائنة فى الحال أى الأشخاص كعلم زيد وعلم عمرو وان كان متعددا يزاد على ذلك حصص علم عمرو مثلا المتعددة بتعدد المعلوم والمراد بعدم التفاوت ان لا تكون الحصة الكائنة فى جزئى أكثر من الحصة فى آخر فيلزم ذلك ان ليس بعض الجزئيات أقوى من جهة الجزم من الاخرى فلذا فرع عليه قوله فليس بعضها الخ فاندفع ما قيل أن قول الشارح فليس بعضها الخ يشير الى أن العبارة مقلوبة أصلها لا تفاوت الجزئيات فى العلم لان التفاوت إنما يكون بين متعدد فتدبر

(قول الشارح فى الجزم) اخذه من عود الضمير للعلم و من الحصر بعد بقوله وانما (قول الشارح بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات كما يدل عليه قوله فيما ياتى وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره إذ لو رجع الى الاول ايضا لقال وعلى هذا يتفاوت فى الجزم ولا يقال الخ (قول الشارح والاشعرى وكثير الخ) هو لا من قال لا يتفاوت فى الجزم أيضا فنفوا التفاوت رأسا يدل عليه ذكرهم قبل المقابل الاتى نعم لا مانع من التفاوت فى المتعلق بكثرة الف النفس وعدمه (قول الشارح وقال الاكثرون) مقابل قول المحققين (قول الشارح فى جزئياته) اى الكائنة فى زيد وعمرو بناء على انه لا يتعدد والكائنة فى زيد مثلا ايضا بناء على انه يتعدد فقوله اقوى فى الجزم من العلم الخ اى الكائنين فى شخصين او فى شخص واحد (قول الشارح واجيب الخ) و ما قيل من ان الضرورى لا يقبل المعارض بخلاف النظرى فيكون اقوى ففيه ان الكلام فيما لا يقبل التغير اذ هو المسمى بالعلم ولذا قال فى شرح التجريد الجديد العلم النظرى متى حصل من مباديه كان كالضرورى فى امتناع التشكيك فيه وان غفل عن المبادى كما فى المسائل الهندسية والحسابية (خاتمة) اورد بناء على ان التصديق الايمانى ليس من مقولة

الفعل وانه فرد من افراد التصديق المنطقى كما هو راى رئيس الحكماء ابن سينا ان المحققين على انه يقبل الزيادة والنقص ففى نسبة عدم التفاوت للمحققين نظر ، والجواب ان الزيادة والنقص فيه بحسب المتعلقات وهو المصدق به واما التصديق فشىء واحد لا تفاوت فيه كما قاله التفتازانى فى شرح العقائد ولهذا المقام عرض عريض فعليك بشرح المقاصد (قوله اتفاقا) اى من المختلفين هنا والا فقد قال ابو سهل الصعلوكى بتعدده (قول المصنف انتفاء العلم بالمقصود) اعلم ان عبارة التجريد للطوسى هكذا العلم اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت ثم قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه قال شارحه القوشجى يعنى اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت ثم قال والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسيم لاحدهما قال شارحه بحسب الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد يقابله العدم للملكة والثانى يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشىء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا اه فعلم ان الجهل البسيط هو عدم العلم اعنى اليقين وهو التصديق الجازم المطابق الثابت وان الجهل المركب هو الاعتقاد الجازم للشىء على خلاف ما هو سواء كان ثابتا أو لا ولذا ادخل فيه السيد فى شرح المواقف اعتقاد المقلد غير المطابق وان الجهل البسيط ليس ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها كما نص عليه فى شرح المواقف اذا تمهد هذا فظن المجتهد بناء على ان الحق لا يتعدد وهو الصحيح ان كان مطابقا فليس جهلا بسيطا وهو ظاهر اذ ليس هو عدم للعلم اليقينى بل ذلك العدم يجامعه ولا مركبا ايضا لاعتبار عدم المطابقة فيه مع انه ليس اعتقادا ايضا وان لم يكن مطابقا وليس بسيطا ايضا لكونه ليس عدم اعتقاد بل ذلك لازمه كما مر ولا مركبا لاعتبار الاعتقاد الجازم فيه كما تقدم وهو

فى جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا اقوى فى الجزم من بعض وان كان نظريا (وانما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) فى بعضها دون بعض كما فى العلم بثلاثة اشياء والعلم بشيئين

حصول المعنى فى القلب والفعل القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى هو كلام النفس ويسمى عقد القلب اه وحينئذ لا يكون الايمان من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيف او انفعال فهو امر وراء العلم وعليه لا سؤال ولا جواب لكن هذا القول مزيف بما هو مبسوط فى حواشى شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ، وبقى هنا بحث وهو ان يقال انه يلزم على القول باتحاد العلم ان تكون علوم آحاد الامم مماثلة لعلوم الانبياء وان لا يترجح بعض المؤمنين على بعض فى العرفان ولا شك ان مقام الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين فى العرفان وهو العلم بالله فوق مقام الامم ولا شك ايضا فى تفاوت المؤمنين فى العرفان ، واجيب بان الانبياء عليهم الصلاة والسلام اطلعوا من صفات الحق سبحانه على ما لم يطلع عليه غيرهم فالتفاوت بحسب المتعلق وايضا فحضور الانبياء لا يدانيه حضور غيرهم فالتفاوت باعتبار عروض الغفلة لغيرهم دونهم وكذلك رجحان بعض المؤمنين على بعض فى العرفان انما هو بحسب زيادة المعارف وقلة الغفلات عنها بعد حصولها وقد اشار أكمل العارفين صلى الله عليه وسلم بقوله فى حديث الصحيحين لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا إلى ان التفاوت بكثرة المتعلقات إذ لو قصدت الاشارة إلى التفاوت فى العلم الواحد لكانت العبارة عن ذلك لو تعلمون كما اعلم وأشار صلى الله عليه وسلم إلى التفاوت باعتبار اعتراض الغفلات بقوله فى حديث مسلم لو تدومون كما تكونون عندى لصافحتكم الملائكة فى الطرق فنبه ان الغفلة تختلسهم فى غيبتهم عنه وتتحاشاهم بحضرته الشريفة صلى الله عليه وسلم (قوله فى جزئياته) المراد بها افراد العلم القائمة بذوات العالمين (قوله فى الجزم) اى الذى هو حقيقة العلم وإنما التفاوت باعتبار الف النفس وعدمه فلا ينافى هذا ان العلم النظرى مساو للعلم الضرورى ولكن يقال عليه ان العلم النظرى يعارض بخلاف الضرورى فالحق ان الجزم الضرورى اقوى لانه لا يعارض (قوله بكثرة المتعلقات) والتفاوت

مافى المواقف والمقاصد والمحصول وشروحها وثبوت الجهل بهذا المعنى للمجتهد لايضر إذ ليس مكلفا باصابة الحق فى الواقع بل يظن ماهو الحق فى الواقع باعتبار ظنه وبهذا التحقيق ظهر فساد مايقال إن كان المراد بالعلم المضاف اليه الانتفاء مطلق الادراك لزم أنه مجاز فى التعريف بلا قرينة وإن ظن المجتهد للشىء على خلاف هيئته جهل وإن كان المراد العلم اليقينى لزم إن ظن المجتهد الحكم من الامارة جهل فانا نختار الثانى قولك ظن المجتهد الخ ممنوع فان ظن المجتهد ليس اعتقادا جازما غير مطابق الذى هو حقيقة الجهل المركب والجواب عن كون ظن المجتهد المخطىء فيه جهلا مركبا بأنه مجرد احتمال لاينبنى عليه جعل الحكم الظنى من أفراد الجهل لايغنى عن الحق شيئا فان الكلام فى واحد مما تعرض فيه ظنون المجتهد لا بعينه فتأمل فى هذا المقام ولا تلتفت إلى ظلمات الأوهام (قول الشارح بان لم يدرك أصلا) الحق فى هذا المقام أن يقال أن انتفاء العلم من صادق بصورتين هما انتفاء العلم أصلا وهو البسيط أو انتفاؤه من حيث التعلق فقط بان يوجد علم وينتفى تعلقه بالمقصود ولا بد حينئذ أن يتعلق بغير مقصود لحصل إدراك الشىء على خلاف هيئته وهو المركب وهذا هو مراد الشارح بقوله أو أدرك الخ فالجهل المركب على هذا معرف باللازم وإنما درج الشارح على هذا دون أن يجعل انتفاء العلم بالمقصود أعنى هذا المفهوم هو حقيقة الجهلين لما فى شرحى المواقف والتجريد وغيرهما من أن الجهل المركب هو الاعتقاد فهو وجودى يدلك على أن الشارح درج على هذا قوله بعد القول الثانى فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا فلو كان المركب انتفاء أيضا لخرج من التعريف الثانى كالبسيط وبهذا ظهر فساد جعل أل فى المحلين للسببية وإن صحت فى الاول على ماستعرفه فى الجواب الاتى لانه مبنى على أنهما عدميين حقيقتهما انتفاء العلم بالمقصود وذلك يتحقق بسبب عدم الادراك أصلا أو بسبب عدم تعلقه بالمقصود وكذا ماقيل من أن قوله انتفاء العلم أمر كلى وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلى على افراده ومبنى الايراد على أن الانتفاء محمول على الادراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلى فى افراده فليس بشىء إذ الجهل المركب لا انتفاء فيه بوجه إنما الانتفاء لازمه وكذا ماقيل لامانع من حمل العدمى على الوجودى لانه متى أريد بالعدمى عدم الشىء امتنع حمله قطعا كما بينه الفطرى على المطول

بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى والاشعرى وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشىء غير العلم بذلك الشىء واجيب عن القياس بأنه خال على الجامع وعلى هذا لايقال يتفاوت العلم بما ذكره وقال الاكثرون يتفاوت العلم فى جزئياته إذ العلم مثلا بأن الواحد نصف الاثنين أقوى فى الجزم من العلم بأن العالم حادث وأجيب بأن التفاوت فى ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الاخر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أى ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم يدرك أصلا

بحسب هذا المنى ليس تفاوتا فى الحقيقة (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات فان التفاوت فى الحقيقة إنما هو فيها دون العلم (قوله بناء الخ) راجع لقوله بكثرة المتعلقات واما على التعدد فلا يعقل التفاوت فى المتعلقات لان كل متعلق له علم (قوله قياسا على علم الله) اى فانه واحد مع تعدد المعلومات خلافا لقول ابى سهل الصعلوكى بتعدده (قوله خال عن الجامع) لان علم الله سبحانه قديم وعلم المخلوقات حادث فلا جامع بينهما والاشتراك فى التسمية لايسوغ القياس ألاترى ان القدرة الحادثة لاتتعلق بمقدورين على اصلنا مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة فى ذلك متعذر وايضا تعدد العلم القديم يلزم عليه تعدد القدماء بل عدم تناهيها لان معلوماته سبحانه وتعالى غير متناهية (قوله وعلى هذا) اى قول الاشعرى وكثير من المعتزلة (قوله ونحوه) اى من النظريات التى بعضها اخفى من بعض (قوله كالف النفس باحد المعلومين) اى لوضوحه وعدم خفائه (قوله انتفاء العلم بالمقصود) صدق باعتقاد المقصود على ماهو به ويظنه كذلك ٭ فان قيل صدقه على الظن يلزم منه ان ظن المجتهد للأحكام من الأمارات جهل ٭ قلت قد مر انه ظن يفضى إلى العلم بموجب الامارة فلا يندرج فى الظن الذى يصدق به الحد قاله الناصر وهو مبنى على ان المراد بالعلم المنفى العلم بالمعنى السابق فلو حمل على مطلق الادراك كما حمله عليه غيره لم يرد شىء من ذلك إلى ان استعماله بمعنى الادراك عند الاصوليين مجاز فوقوعه فى التعريف محتاج لقرينة ولا قرينة هنا وقد يقال ان الأصوليين لايتحاشون عن امثال ذلك فى التعريفات وقد يدعى وجود القرينة وهى ظهور ان الاعتقاد الجازم المطابق لغير موجب والظن ليس واحد منهما جهلا ثم لايخفى شمول التعريف للتصور الساذج فيكون انتفاؤه جهلا بسيطا وليس فى التصورات جهل مركب فانه إذا تصور الانسان بأنه حيوان صاهل مثلا ليس فيه خطأ فى نفس التصور بل فى الحكم المتضمن له كما تقدم شرحه (قوله بالمقصود) اللام فيه وفى المعلوم للجنس اى مايصدق عليه من فرد

ويسمى الجهل البسيط أو أدرك على خلاف هيئته فى الواقع ويسمى الجهل المركب لانه جهل المدرك بما فى الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أى إدراك

فا كثر والالكان مفهوم التعريفين انتفاء العلم بكل مقصود وتصور كل معلوم على خلاف هيئته فلا يتناول لان الاالنزر من افراد الجهل (قوله بأن لم يدرك أصلا) تفسير لانتفاء العلم بالمقصود على وجه يظهر به تناوله لقسمى الجهل أعنى البسيط والمركب وقصر التعريف الثانى على المركب فقط فقوله انتفاء العلم الخ أمر كلى يندرج تحته القسمان وقد بينهما الشارح بقوله بأن لم يدرك الخ أو أدرك وهذا الامر الكلى وقع محمولا على الجهل فيكون الجهل شاملا للقسمين وصادقا عليهما صدق الكلى على افراده ولا يضر شمول هذا المفهوم للجهل المركب المشار له بقوله أو أدرك الخ فاندفع ما أورده الزركشى فى شرحه من أن المعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب لانقل خلاف فى تعريفهما وما أورده الناصر من أن الادراك أمر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدمى اه فان مبنى الايراد على أن الانتفاء محمول على الادراك وليس كذلك بل المراد يصدق الانتفاء عليه تحققه فيه تحقق الكلى فى افراده نعم لو حمل عليه وقيل الادراك انتفاء الخ اتجه ماذكره ولا حمل هنا وحينئذ لاحاجة لما أجاب به من جواز حمل العدمى على الوجودى كما فى قولك البياض لاسواد ناقلا له عن السيد فى حواشى المطول دافعا به إشكال التفتازانى تفسير الفصاحة بالخلوص بأنها وجودية والخلوص عدمى ولا يجوز حمل العدمى على الوجودى ولما لاتكلفه سم فى جوابه بما لايخلو مع طوله من سقامة وما سلكه من نقل كلامه من تعسف (قوله ويسمى الجهل البسيط) التقابل بينه وبين العلم تقابل العلم والملكة والتقابل بين العلم والجهل المركب تقابل التضاد لان كلا منهما وجودى وقال الكثير من المعتزلة أن الجهل المركب مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما أنهما هو للمماثلة لا للمضادة وذلك لان التميز بينهما ليس الا بالنسبة للمتعلق وهى المطابقة وعدم المطابقة والنسبة لا تدخل فى حقيقة المنتسبين لانها متأخرة عن طرفيهما فتكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية لايوجب الاختلاف بالذات وحيث لااختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية فيكونان متماثلين وهو المطلوب (قوله أو أدرك على خلاف هيئته فى الواقع) يشمل ظن المجتهد الغير المطابق فيكون جهلا مركبا والظاهر أنه لامحذوف فى تسليم ذلك ولا ينافيه ترتب وجوب العمل بموجبه فى حقه والعلم بأن هذا حكم الله فى حقه لان ذلك باعتبار ظاهر الامارات التى استند اليها والكلام هنا باعتبار الواقع نعم قول المواقف والمحصول وغيرهما فى الجهل المركب أنه الاعتقاد الجازم الغير المطابق يخرج الظن أفاده سم ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الشناعة القوية فالحق أنه على القول بأن كل مجتهد مصيب وهو ماذهب اليه الاشعرى وجمهور المتكلمين كالقاضى وطائفة من المعتزلة كأبى الهذيل والجبائى وابنه بناء على أن الحكم ماأدى اليه اجتهاد المجتهد يكون ظن كل مجتهد بالنسبة اليه مطابقا للواقع ولكن المختار خلافه وهو أن الحكم عند الله واحد فيكون المصيب واحدا لابعينه واليه ذهب إمامنا الشافعى والاستاذ أبو إسحق وجماعة من الفقهاء وعلى هذا لا يكون الحكم مطابقا للواقع ولكن هذا مجرد احتمال جار فى سائر المسائل الاجتهادية الظنية ومثله لاينبنى عليه جعل الحكم الظنى الاجتهادى من افراد الجهل المركب نعوذ بالله من ذلك لانا لم نتحقق عدم مطابقته للواقع بل ذاك تجويز عقلى وفرق بين العلم بعدم المطابقة اللازم عليه ماذكر وعدم العلم

(قول الشارح لانه جهل المدرك بما فى الواقع) أى بالهيئة الثابتة للشىء فى الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل أى حال كونه مصاحبا ولازما

بالمطابقة

للجهل بانه جاهل فتسميته مركبا لانه يصحبه جهل آخر وليس المراد ان مسمى الجهل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم من عبارة شرح المواقف حيث قال بدل قول الشارح مع الجهل و يعتقد انه يعتقده على ماهو عليه فان مسماه الذى هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب فى الاعتقاديات (قول الشارح اى ادراك ماهن شانه ان يعلم) المراد بالادراك التصديق فان التصديق كما يكون فى الصادق يكون فى الكاذب كما تقدم فى تقسيم التصديق وقدم أيضا أنه يتعلق أولا و بالذات بالقضية وثانيا و بالعرض بالنسبة فالمعنى حينئذ الجهل هو التصديق بمجموع الطرفين حال كون النسبة رابطة بينهما على خلاف حال ذلك المجموع فى الواقع بان يكون حاله فى الواقع عدم ثبوت ثبوت محموله لموضوعه فيما اذا صدق ثبوته له وعكسه فى عكسه ثم أن قولك ادراك ما من شانه أن يعلم على خلاف هيئته ينحل الى قولك ادراك هيئة لشيء لم تدرك هيئته التى هو عليها فى الواقع اذ المراد بالادراك التصديق وهو متعلق بالمجموع كما هو الحق او بالنسبة حال كونها رابطة بين الطرفين ولا تصور فى ذلك فاذا أدركنا أن الانسان (٢١٣) حيوان صاهل اى صدقنا بذلك صدق عليه انه جهل لانه تصديق بذلك المجموع على خلاف هيئته اذ هيئته وحاله فى الواقع عدم ثبوت ثبوت الحيوان الصاهل للانسان فاقيل ان قوله على خلاف هيئته مخرج لتصور الشيء على خلاف حقيقته فى الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا ليس بشيء وهذا الذى حررناه فى الجواب هو معنى مانقل عن المصنف جوابا للسؤال عن الفرق بين قوله تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ماهو به حيث قال ظاهر عبارة الامام أن المعلوم تصور ولكن على خلاف ماهو به وهو متناقض لان تصوره يعطى وقوع تصوره وقوله على خلاف ماهو به يعطى أنه لم يقع تصوره وان اراد تصور ماهو معلوم فى نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم فى نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه والسر فى ذلك الفرق أن ماهو به هو الحقيقة وادراك الحقيقة على خلاف ما هى به متناقض لان ادراك الحقيقة تصورها على ماهى به اى ادراكها بذاتياتها فلايمكن أن يكون على خلاف ماهى به بخلاف ادراك ماشانه ان يعلم على خلاف هيئته أى حاله الواقعى فان معناه التصديق بحالة اخرى له كما اذا صدقت بان زيدا قائم وهو ليس بقائم فقد صدقت بحالة اخرى لزيد قائم هى ثبوت معنى تلك القضية فى الواقع مع ان حالها عدم ثبوتها ومثل ذلك ما اذا صدقت بان زيدا حيوان صاهل فانه تصديق بالشيء على خلاف هيئته فان هيئته فى الواقع عدم الثبوت اذا عرفت هذا عرفت أن الجواب بان الموجود على كلام الامام تصور ولا جهل فيه لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل فى تصديق ضمنى وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان مبنى على تسليم عدم التناقض وان التصور فيها معناه التصور الحقيقى لا مطلق الادراك وهو بعيد اذ كيف يقول الامام بان الجهل المركب تصور الا ان يكون منعا لان الموجود على كلامه تصديق اذا عرفت حاصل ما تقرر عرفت عدم استقامة جواب سم بان المراد بالهيئة ما يعم الصورة فليتامل فانه يحتاج للطف القريحة

ماهن شأنه أن يعلم (على خلاف هيئته) فى الواقع فالجهل البسيط على الاول

بالمطابقة والموجود فيما نحن فيه هذا دون الاول (قوله على خلاف هيئته) فى التعبير بهيئته اشارة الى ماعليه المحققون من ان الجهل المركب لا يكون فى التصورات وانما يكون فى التصديقات لان الهيئة هى الحالة الثابتة للشيء التى هى صفة من صفاته فيخرج تصوره على خلاف حقيقته كتصور الانسان بانه حيوان صاهل فانه لاجهل فى التصور لانه لم يتصور الانسان وانما الجهل فى تصديق ضمنى وهو ثبوت هذه الحقيقة للانسان وبهذا اندفع ماقاله الناصر أن تصور الشيء على خلاف حقيقته فى الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به لكان اشمل اه ولا حاجة لما اطال به سم فى دفعه (قوله لانه جهل المدرك بما فى الواقع) أى بالهيئة الثابتة للشيء فى الواقع وقوله مع الجهل بانه جاهل اى حالة كونه مصاحبا ولازما له الجهل بانه جاهل له فتسميته جهلا مركبا لانه تصحبه ويلزمه جهل آخر وليس المراد ان مسمى الجهل المركب مجموع هذين الجهلين كما قد يتوهم فان مسماه الذى هو الاعتقاد بسيط اذ لا يعقل التركيب فى الاعتقاديات وفى شرح المواقف سمى مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ماهو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا (قوله ماهن شانه ان يعلم) افاد بهذا التفسير اندفاع اشكال ان تصور المعلوم علم به فيصير المعنى علم المعلوم والمعلوم لا يعلم لانه تحصيل للحاصل وشمول التعريف لما فى اسفل الارض وقد يقال لاورود لهذا الاشكال لان الفرض ان الموصوف معلوم والمجهول انما هو صفته مثلا اذا تصور العالم بانه قديم فالعالم معلوم والجهل فى اثبات صفة القدم له ثم ان الذى من شأنه ان يقصد ليعلم وماهن شانه أن يعلم مرجعهما شيء واحد وادعى الناصر ان بينهما عموما وخصوصا وجهيا يجتمعان فيما من شانه ان يعلم وان يقصد كالمعلومات الشرعية

ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكى فى العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد فى قولى غيره عدم العلم عما من شانه العلم

مثلا وينفرد الأزل فيما شأنه أن يقصد ليعلم وليس من شأنه أن يعلم كذات الله تعالى فان شأنه أن يقصد ليعلم وشانه ان لا يعلم لتعذر اسباب علمه تعالى وينفرد الثانى فيما من شانه ان يعلم وليس من شانه أن يقصد ليعلم كاسفل الارض ومافيه اه ورد بان قصد علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل وان ماتحت الارض ليس من شانه ان يعلم فلا انفراد لواحد منهما فى مادة عن الاخر (قوله ليس جهلا على هذا) اى بل هو واسطة (قوله من قصيدة ابن مكى) المسماة بالصلاحية لأنه أهداها للسلطان يوسف صلاح الدين رحمه الله تعالى فاقبل عليها وامر بتعليمها حتى للصبيان فى المكاتب قال فى تلك القصيدة

وان أردت أن تحد الجهلا ٭ من بعد حد العلم كان سهلا

وهو انتفاء العلم بالمقصود ٭ فاحفظ فهذا أوجز الحدود

وقيل فى تحديده ماأذكر ٭ من بعد هذا والحدود تكثر

تصور المعلوم هذا جزؤه ٭ وجزؤه الآخر يأتى وصفه

مستوعبا على خلاف هيئته ٭ فافهم فهذا القيد من تتمته

(قوله واستغنى الخ) أى لأن الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله عما من شانه العلم) قال الناصر المقام لمن دون ما إلا ان يقال صفه بعدم العلم قربه إلى غير العاقل اه قال سم وايضا فما تطلق على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه ايثار ما ثقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها ولا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره اه وتعقبه بعض من كتب بقوله انه كلام من لم يعرف مواقع الكلام اه ووجهه ان غرض الناصر ابداء مناسبة للتعبير بما دون من لا الاعتراض على

(قول الشارح ليس جهلا على هذا) بل هو واسطة (قوله والقسمان الاولان الخ) فيه انه مناف لما تقدم عن شرح المواقف من ان الجهل البسيط بجامع الظن وقال فى شرح المواقف ايضا ان الاعتقاد المطابق مثل للعلم باتفاق الكل فمقتضاه انه ليس بعلم فيجامعه الجهل البسيط أيضا (قوله أو ظنه ظنا غير مطابق الخ) قد عرفت ان ذلك الظن ليس بجهل بل الجهل عدم العلم اليقينى الثابت المجامع له سواء كان الظن مطابقا اولا وكذلك فى الشك والوهم (قوله او كان الذهن خاليا منه) يفيد ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط فان خلو الذهن منه يشمل خلوه من شكه وتوهمه وقد تقدم انهما تصوران وقد قال بذلك سم وغيره من الحواشى لكنه مخالف لما تقدم عن التجريد من أن الجهل البسيط عدم العلم اليقينى نعم الجهل لازمه فانه إذا لم يتصور لزم انتفاء العلم اليقينى بحاله ويؤيد هذا قول المواقف الجهل البسيط عدم العلم ويقرب منه السهو وكانه جهل سببه عدم استثبات التصور وقال السيد عقبه أى العلم تصوريا كان او تصديقيا فلولا أن المراد بالعلم فى تعريف الجهل البسيط اليقينى لما كان للمغايرة بين العبارتين وجه وقول السيد بعد ما تقدم وليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها (٢١٤) لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حال الغفلة وأخواتها وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور فانه صريح مضادة العلم للشك مع انه تصور فلو كان عدم التصور جهلا لكان التصور علما لا مضادا له وأيضا كان لا يستقيم قول الشارح فى الجهل البسيط بان لم يدرك أصلا لتصريح هذه العبارة بانه يجامع الظن والشك فى متعلق واحد إذ المضادة والجامعة إنما هى بالنسبة اليه كما صرح به فى شرح المواقف وما استروح به سم لما قاله غير مفيد فتأمله (قوله هو قسم خلو الذهن) فيه نظر يعلم مما تقدم قريبا (قوله يدخل فيه الأقسام الاربعة الباقية) الشارح لم يعتبر المطابقة وعدمها فى الشك والوهم لما تقدم انهما تصوران لا يمكن فيهما عدم المطابقة وبه يتبين انهما ليسا بادراك للشىء على خلاف هيئته لان ذلك تصديق لا تصور وعلم من هذا ان الشك والظن والوهم والاعتقاد ليس واحد منها بعلم ولا بجهل بهذا المعنى المراد فى هذا المقام سواء طابق الظن والاعتقاد الواقع ام لا وان كان كل منهما قسما من مطلق العلم ولله در المصنف حيث ذكر كل واحد من تلك الاقسام على حدته وقال فى الجهل انتفاء العلم أى ذلك القسم المسمى بالعلم ولقد أطنبنا فى هذا المقام لانه مزلة أقدام (قوله بان عدم إدراك الشىء الخ) هذه عبارة غير محررة وتحريرها ان يقال بان عدم إدراك الشىء اصلا اخص من انتفاء العلم به إذ انتفاء العلم شامل لعدم الادراك أصلا وللادراك على خلاف هيئته فى الواقع وعدم الادراك هو الصورة الاولى وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم (قوله دفع اشكال تعلق الخ) قيل لا ورود لهذا الاشكال لان الغرض ان الموصوف معلوم والمجهول إنما هو صفته مثلا إذا تصور العلم بانه قديم فالعالم معلوم والجهل فى إثبات صفة القدم له وأنت خبير بان هذا محوج إلى حذف فى كلام المصنف بان يكون أصله تصور هيئة المعلوم على خلاف هيئته الواقعية وهو سمج فتامل (قوله واجيب بانه يمكن تاويل الهيئة) قد عرفت مافيه (قوله الشارح واستغنى الخ) لان الانتفاء لا يصح إلا حيث يكون الثبوت بخلاف العدم فانه أعم (قوله قلت هى نكتة الخ) أطال الناس

الكلام فى هذه العبارة وعندى أنه أشبه باللعب (قوله أنه مجاز لامتناع كافر الخ) أى بدليل عدم إطراده وإلا لزم الاتصاف بالمتقابلين حقيقة فيما إذا صار الكافر مؤمنا والنائم يقظانا والحلو حامضا والعبد حراه فان قيل إنما يمتنع ذلك لو اتحد الزمان وهو غير لازم قلنا الكلام فى اللغة و بطلان ذلك معلوم لغة لكن كون المؤمن للنائم و الغافل مجازا بعيد جدا ولا يبعد الاجماع على بطلانه والتحقيق ان النزاع فى حقيقة إسم الفاعل وهو الذى بمعنى الحدوث لا فى مثل الكافر و المؤمن و النائم و اليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر فى بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافى كالمؤمن وفى بعضه الاتصاف به بالفعل البتة كالحلو والحامض قاله السعد فى حواشيه وحينئذ فاستدلال المحكم به غير صحيح لانه كلام فى الاطلاق اللغوى والدعوى عدم حصول العلم حين النوم والغفلة فتامل (قوله قلت وهو يؤيد الخ) فيه تأمل اذ المقصود فى التعريف الاول (قول الشارح واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك) أى ليتناول الصديق الذى هو الجهل المركب وليس المراد أن التصور فى كلامه مرادمنه هنا قسميه أعنى التصور والتصديق إذ الجهل المركب تصديق فقط ضرورة انه لا خطا فى التصور وكان يرد عليه ما أورده المصنف على السائل عن الفرق (١) المتقدم نقله عن منع الموانع فما قيل أن عبارة المصنف اعم من قول غيره الجهل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق ليس بشىء (قوله اعترضه العلامة الخ) قد تحققت فيما سبق ان التصديق عند المصنف هو ما عند الكاتبى وصاحبى الكشف والمطالع وهو الادراك المركب من الادراكات الثلاثة المصاحب للحكم الذى هو فعل وهو أن تنسب الوقوع بالاختيار الى معنى القضية ولقد سبق البرهان على وثاقته وفساد ما عداه فاندفع هذا الايراد ولا حاجة بنا الى الاطالة (قوله اذ لا يصدق حينئذ الخ) اذ النفى لا يصدق إلا فى محل يصدق فيه الايجاب كما مر (قوله وهو مخالف لما نسبه للشارح هنا) قيل يمكن جريان الشرح فى المقامين على قولين وقد عرفت ان

لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم إنما يقال فيما من شانه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض ومافيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ماسبق صحيح وإن كان قليلا ويقسم حينئذ إلى تصور ساذج أى لا حكم معه وإلى تصور معه حكم

الشارح فلا حاجة لقول سم ولا يخفى الخ فانه يفهم من سوق هذه الجملة أنه فهم من كلام الناصر الاعتراض فاشار بها إلى ان الشارح لا يرد عليه شىء لانه ناقل عبارة الغير فاعتراض الناصر يتوجه على ذلك الغير وبذا اخرج الكلام عن موضوعه وفهم منه خلاف ما هو الغرض فكان اللائق ان يحذف هذه الجملة ويقتصر على ما زاده على الناصر من التوجيه فقول من قال رادا على المتعقب ه ومن المصائب ان بعض من طمست غشاوة التعصب بصيرته فهم انه تعقيب لما قاله الناصر وقال ان كلام سم كلام من لم يعرف مواقع الكلام فانظروا من الذى لم يعرف مواقع الكلام واعجبوا من اجتراء هذا الرجل على ذلك الامام اه خروج عما يقتضيه الحال ومحض تشنيع فى المقال ومثله لا ينبغى ان يرتكبه فحول الرجال فانه عدول عن الانصاف إلى سلوك طريق الاعتساف وقول ذلك القائل ان ذلك الرجل فهم ان كلام سم تعقب للناصر وهم فانه وان لم يصرح بذلك الا ان فحوى الخطاب تفيد أنه فهم من كلام سم الانتصار للشارح بناء على ما فهمه من كلام الناصر والحال انه ليس كذلك (قوله لاخراج الجماد) متعلق بالتقييد وكما يخرج الجماد والبهيمة تخرج النائم والغافل ونحوهما فانهم ليس من شانهم العلم (قوله كاسفل الارض ومافيه) اى فى الاسفل وهذا بالنسبة للانس دون الجن ومثله ما فوق السموات وما فيها (قوله واستعماله) مبتدا خبره قوله صحيح وقوله خلافه الخ حال وحاصل ما قاله ان المراد بالتصور التصور المطلق المرادف للعلم الصادق بالتصور الساذج والتصديق لا التصور بالمعنى السابق المقابل للتصديق كما اشار اليه بقوله وينقسم حينئذ اى حين اذ يستعمل بمعنى مطلق الادراك الى تصور ساذج الخ فهو اعم من قول غيره الجهل اعتقاد جازم غير مطابق لقصوره على التصديق وقوله خلاف ما سبق اى من استعماله فى التصور الساذج خاصة وبه يعلم ان للتصور استعمالين وان استعماله فى مطلق التصور قليل بالنسبة الى استعماله فى التصور الساذج كما اشار الى ذلك بقوله وان كان قليلا ه واعلم ان ما فى الشرح هنا هو بمعنى ما فى طالعة الشمسية وللسراج والحواشى هناك كلام كثير لم يخصنا هنا ولا يتعلق به غرض على انه سبق شىء يتعلق بما هنا وتكلمنا هناك بما فيه مقنع والناصر لشغفه بالاعتراض لخص شيئا مما ذكروه هناك وذكره هنا وتكلم معه سم ومن تاخر بعده ايضا والكل مستمد من مواد ذلك الكتاب فمن اراد تحقيق هذا المبحث فليرجع اليه ومسئلة تقسيم العلم الى التصور والتصديق طويلة الذيل حتى ان القطب الرازى افردها

---

(١) قوله أى بين تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين تصور المعلوم على خلاف ما هو به وقوله المتقدم الخ اى من ان تصور المعلوم فى كلام الامام يقتضى تصوره على ما هو به اى ادراك حقيقته بذاتيته فيناقض قوله على خلاف ما هو به بخلافه فى كلام المصنف فانه انما يقتضى التصديق به على هيئته هى خلاف هيئته اى حاله الواقعى وان ذلك المعلوم لم يتصور بحقيقته حتى ينافى ذلك تصوره على خلافها

هذا الكلام كله لا يعول عليه (قول الشارح الحاصل) قيد في كون الذهول والغفلة هما السهو فيفيد ان الذهول والغفلة يكونان مع الحصول وعدمه (قوله فيقال الان على ذلك) فيجتمعان مع السهو وقوله وعلى عدم حصول الشيء فيهما بان لم يحصل أصلا أو حصل وزال فينفردان عنه ولذا قال وهما أعم مطلقا من السهو

(مسئلة ﴿ قول الشارح فعل المكلف) أخذه من المقابل (قول المصنف المأذون)

وهو التصديق (والسهو الذهول) أى الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بأدنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله ﴿ (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجبا ومندوبا ومباحا) الواو للتقسيم والمنصوبات احوال لازمة للماذون اتى بها لبيان اقسام الحسن (قيل وفعل غير المكلف) ايضا كالصبي

بتأليف مستقل وحشاه العلامة مير زاهد الهندى بحاشية أتى فيها بنفائس تحقيقات لم يسبق اليها ونحن ذكرنا شيئا من ذلك فى حواشى الخبيصى (قوله وهو التصديق) الضمير راجع لمجموع التصور والحكم على نحو ما سبق من التاويل لا للتصور المقيد بالحكم لانه لم يذهب اليه احد وان كان هو الظاهر من العبارة تامل (قوله والسهو الذهول) مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والغفلة مترادفان وانهما اعم مطلقا من السهو وان الثلاثة مباينة للنسيان وقد قال الناصر هذا قول لا أعلم له سندا ثم ساق ما يخالفه عن المواقف وشرحه اه وقول سم فى جوابه انهما لم يبتدعا ذلك بل هما ناقلان له وانهما ثقتان حجتان وانهما لم ينقلا ذلك عن المواقف وشرحه ولا التزما موافقتهما حتى يضرهما مخالفتهما لا يجدى نفعا بل الواجب فى صناعة التوجيه الاتيان بنقل عن امام ثقة بما يؤيد كلام الشارح والمصنف ومثل هذا الكلام تكرر منه ونبهنا غير مرة على انه غير نافع فى مقام المناظرة بل هو مخل برتبة قائلة من العلم (قوله الحاصل) اى فى الحافظة والذهول من المدركة فلا تنافى (قوله فيتنبه) تفريع على قول الحاصل (قوله زوال المعلوم) اى من الحافظه والمدركة معا وهذا إنما يتخرج على القول باثبات القوى الباطنة وقد اثبتها الحكماء ونفاها المتكلمون (قوله فعل المكلف الخ) اشارة إلى ان المأذون صفة موصوف محذوف وانه من باب الحذف والايصال ولتحسن المقابلة بينه وبين قوله قيل وفعل غير المكلف والمراد بالمكلف الملزوم بما فيه كلفة إلا البالغ العاقل بدليل قوله فيما ياتى والساهى الخ وفى تفسير الحسن والقبح هنا بالماذون والمنهى ولو بالعموم وفيما سبق بما يترتب عليه المدح والذم الخ الاخص مما تقدم تنبيه على ان لهما اطلاقين (قوله الواو للتقسيم) وهى فى تقسيم الكلى إلى جزئياته ان لوحظ اجتماعها تحته أجود (قوله أحوال لازمة) أى لأنواع المأذون فيه كما يفيده قوله أتى بها لبيان أقسام الحسن اما على وجه التوزيع بان يكون كل منهما حال لازمة لقسم من هذه الاقسام فهو نظير ما مثل به النحاة من قولهم حبذا المال فضة وذهبا او على وجه لزوم مجموعها لمجموع هذه الاقسام فيكون المعنى الحسن فعل المكلف المأذون فيه متنوعا إلى ما ذكر وليس المراد انها لازمة لمفهوم الماذون حتى يرد ما قاله الناصر ان الحال اللازمة هى غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلا من الوجوب وغيره ينفك عن الماذون بان يتصف الماذون بواحد من الاخرى فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها (قوله قيل) قائله البيضاوى قال فى المنهاج ما نهى عنه شرعا فقبيح وإلا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف بناء على ان الحسن ما لم ينه عنه وهو لتناوله فعل غير المكلف أعم من تفسيره بالمأذون فيه إلا أن بعض من كتب على المنهاج اعترضه بان جعل فعل غير المكلف جنسا غير حسن فان تقسيم الحكم وان كان بواسطة المتعلق يستدعى ان يكون الفعل من افعال المكلفين على انه لا حسن إلا بالشرع عند الاشعرية وورود الشرع بحسن افعال البهائم ممنوع اه وحينئذ فيقرأ وفعل غير المكلف بالرفع عطفا على المأذون فيه بحسب الظاهر وعلى موصوفه المحذوف بحسب الحقيقة

هذا غير معنى الحسن المتقدم عن المعتزلة أعنى ترتب المدح والثواب أو عدم الحرج وإلا لدخل فعل غير المكلف فى القول الاول أيضا (قول الشارح الواو للتقسيم) هى فيه أجود لدلالتها على اجتماع الاقسام تحت المقسم فان هذا من تقسيم الكلى لجزئياته ومتعينة فى تقسيم الكل إلى أجزائه (قول المصنف وفعل غير المكلف) عطف على المأذون ويدخل فيه الافعال الاضطرارية وانما ضعف هذا القول لان الكلام فى الحسن عند أهل السنة والحسن عندهم هو المأذون فيه شرعا والذى أذن الشارع فى فعله وتركه هو المباح فقط وأما فعل غير المكلف فليس مأذونا فى فعله وتركه بل لا منع فيه عن الفعل والترك عقلا إذ لم يتعلق به خطاب الشارع قال السعد فى حاشية العضد وقد تقدم فى الشرح أيضا حيث قال ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل ولا

(قوله ومن أبعد البعيد) لا بعد فيه فضلا عن ابعديته حيث كان المراد بالحسن ما لا حرج فيه قال السيد فى حاشية شرح المختصر وتعريف الحسن بما لا حرج فى فعله يشمل المباح وفعل غير المكلفين ومثله السعد ولم يخرجا شيئا وهو الموافق للمعنى تدبر

والساهى والنائم والبهيمة نظرا إلى أن الحسن مالم ينه عنه (والقبيح) فعل المكلف (المنهى) عنه (ولو) كان منهيا عنه (بالعموم) اى بعموم النهى المستفاد من اوامر الندب كما تقدم (فدخل) فى القبيح (خلاف الأولى) كما دخل فيه الحرام والمكروه (وقال إمام الحرمين ليس المكروه) أى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى (قبيحا) لانه لايذم عليه (ولا حسنا) لانه لايسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضا نظراً إلى أن الحسن ماامر بالثناء عليه كما تقدم فى أن الحسن والقبيح بمعنى ترتيب المدح والذم شرعى

ولا يقرأ بالنصب عطفا على الأحوال السابقة إذلا يصح إدراجه فى المأذون فيه شرعا لأنه لا إذن فيه والحسن أحد قسمى فعل المكلف المتعلق به الحكم فيحتاج للجواب بانه اندرج فيه من حيث هو بقطع النظر عن كونه أحد قسمى فعل المكلف وإن لم يقطع النظر فيه عن ذلك القول الاول ثم ان فعل غير المكلف يشمل عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول كما لا توصف بالقبح فيكون واسطة عليه ويتناول ايضا فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته ومن ابعد البعيد ذهاب احد إلى حسن ذلك فيراد بقوله مالم ينه عنه أى مالم ينه عن نوعه فيخرج وفيه بعد وأبعد منه القول باستثنائه فان الاستثناء فى التعريفات غير معهود (قوله مالم ينه عنه) يتناول التعريف افعال الله كذا قالوا وممن صرح بذلك البدخشى فى شرح منهاج البيضاوى قال فى شرح قوله وفعل غير المكلف لان عدم النهى عنه شرعا اما لعدم صلوحه لتعلق الاحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف وذلك اما لتعاليه كفعل الله تعالى أو للنقصان كفعل الساهى والنائم والمجنون والطفل والبهيمة وإما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه لذلك كالمذكورات الثلاثة (قوله ليس المكروه قبيحا) فعلى هذا ليس كل مانهى عنه قبيح بل يختص بالحرام وقوله أى بالمعنى الشامل الخ المحل للعناية لان ظاهر العبارة أن المراد بالمكروه ماثبت بدليل خاص وتفسيره بما يشمل خلاف الاولى خلاف الظاهر فلا وجه للاتيان باى وقد يوجه نظرا إلى أن إمام الحرمين لم يفرق بينهما فى الشامل كما تقدم (قوله اى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) لا يقال لا قصور على إرادة معناه الاخص لاستفادة نفى خلاف الاولى بطريق مفهوم الموافقة الاولوى من نفى قبح المكروه لانا نقول لا يكفى استفادة نفى قبحه بالاولى فى جعله واسطة بل لابد من نفى حسنه أيضا وهو لا يستفاد من نفى حسن المكروه لا بالاولى ولا بالمساوى لان المكروه اعلا واغلظ والمفهوم لايكون ادون (قوله لانه لا يذم عليه) أى وإنما يلام عليه (قوله وإن لم يؤمر به) الضمير عائد على الثناء عليه لا على المباح بقرينة قوله الحسن ماامر بالثناء عليه (قوله على ان بعضهم جعله واسطة ايضا) صرح به إمام الحرمين أيضا فى تلخيص التقريب والارشاد فيكون له فى المباح قولان وإن أوهم خلافه اقتصار المصنف فى النقل عنه على جعل المكروه واسطة ولو قال الشارح على أن إمام الحرمين جعله واسطة أيضا لأفاد ذلك وكان فيه إشارة إلى الاعتراض على المصنف فلذلك قال الكمال وعجيب نقل الشارح ذلك عن بعضهم مع تصريح إمام الحرمين وأعجب من ذلك ذكر شيخنا العلامة شمس الدين البرماوى ذلك فى شرح الالفية بحاله نعم وقع للامام فى التلخيص فى موضع آخر ان المباح حسن (قوله نظراً إلى الحسن الخ) وأما القبح فباق على تعريفه المتقدم فالمتفق عليه كون المباح واسطة تغيير تعريف المباح (قوله ترتب المدح والذم) قال الناصر الترتب لزوم شىء عن آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبيح فالمراد هنا ترتب طلبهما أوجوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم ليس بظاهر وأجاب سم بان المفهوم من صنيع الشارح أن الامر بالثناء على الشىء تابع للامر بذلك الشىء وعلى هذا يكون المراد فى قوله السابق

(قول الشارح والساهى الخ) أفاد أن المراد بالمكلف الملزم بما فيه كلفة لا البالغ العاقل (قول المصنف والقبيح الخ) هذا غير القبح المتقدم عند المعتزلة ايضا فان المكروه عندهم واسطة (قول المصنف لانه لايذم عليه) أى ذما يقتضى العقاب من الشارع فهو وان جعلهما واسطة لكنه يجعل الحسن والقبح بالمعنى الذى أراده شرعيين خلافا للمعتزلة فالحسن عنده ما أمر الشارع بالثناء على فاعله والقبيح ماامر بذم فاعله فقوله لأنه لايسوغ الثناء عليه اى مامورا به من الشارع (قول الشارح على ان بعضهم جعله واسطة نظراً الخ) قيل أن الامام نفسه فى تلخيص التقريب والارشاد جعله واسطة فيكون له فى المباح قولين فكان الاولى للمصنف نقل هذا القول له هنا ايضا قلت قول الشارح نظرا إلى ان الحسن الخ يدفعه فان جعله واسطة بهذا النظر إنما هو فى مقام الرد على المعتزله القائلين بانه واسطة نظراً لعدم الحسن والقبح فيه بالمعنى الذى أرادوه وهو كونه فى ذاته بحيث يثاب عليه أو يذم وكلام الامام هنا فى الحسن عند الشرع وهو ماأذن فيه الشارع ومنه المباح ولذلك يسوغ الثناء عليه بخلاف المكروه فلله در هذين الامامين (قوله وأجاب سم الخ) أجاب سم بجوابين جعلهما المحشى جوابا واحداً فلا يخفى على من تأمل مافيه

(مسئلة ۞ قوله جائز الترك الخ) أى مع وجود السبب وقيام العذر فخرج الواجب المخير على انه ليس بجائز الترك فان الواجب فيه واحد لا بعينه وهو لا يجوز تركه (قوله بمعنى الامكان العام) يعنى ان الجواز ليس بمعنى استواء الطرفين بل بمعنى عدم امتناع الترك سواء جاز أو وجب فهو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقة جهة للقضية وليس المراد ان هنا قضية جهتها جواز بمعنى الامكان العام إذ الجواز هنا موضوع والامكان انما هو جهة القضية يعتبر حصوله بعدها وأيضا الجواز هنا شرعى والجواز بمعنى الامكان العام عقلى (قول الشارح وإلا لكان ممتنع الترك) دليل استثنائى حاصله لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب كان ممتنع الترك لكن التالى باطل الملازمة ظاهرة وبيان بطلان التالى انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع أن لا يكون جائز الترك والفرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فلزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعنى عدم الوجوب وهو المدعى ثم انك قد عرفت ان المراد بجائز الترك ما وجد (٢١٨) سببه مع قيام المانع من الاداء فان المنفى هو وجوب الاداء كما يصرح به قول الشارح لا على وجوب الادا. ومتى وجد المانع فاما ان يمنع الحكم أو السبب فان كان الاول فظاهر عدم الوجوب وان كان الثانى فهو أولى فانه متى امتنع السبب امتنع المسبب بالاولى فعلم ان جواز الترك للاداء لمانع ينفى الوجوب قطعا فما قيل يجاب بمنع التناقض فان المنافى للوجوب جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك فى بقية الاوقات وليس هذا تناقضا لاختلاف زمنى النفى والاثبات وكذا ما قيل ان الجواز من جهة المانع والوجوب من جهة السبب كلام منشأه عدم التأمل

(مسئلة ۞ جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم ممتنعه (ليس بواجب)

وبمعنى ترتب المدح والذم شرعى أن الشىء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكون الشىء مأمورا به بدليل ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المامور به وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا إلى ان الحسن ما امر بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم فى ضمن ان الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعى فانهم نظروا فيه إلى ماذكر ولا اشكال فى هذا المعنى وليس حوالة على ما تقدم حتى يستشكل بان ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكاه على انه قد يمنع توقف الحوالة على التصريح بالمعنى الذى تقع الحوالة باعتباره ولم لا يكفى فى الحوالة ارادته ويكون تنبيها على ارادته اه وأثر التكلف عليه ظاهر (قوله جائز الترك) أى الذى انعقد سبب وجوبه وطرأ العذر بعده او قبله واستمر لحينه كالصلاة فى الحيض واما الذى لم ينعقد له سبب فلا قائل بانه واجب وزاد بعض قيدا مطلقا لاخراج الواجب المخير والواجب الموسع لانه يجوز تركه فى حالة دون اخرى ولا حاجة له لان ماجاز تركه فيهما ليس الواجب وانما الواجب الاحد المبهم وهو لا يجوز تركه على انه لا يتوهم دخولهما لان المراد جواز الترك مع قيام العذر وهما لا تامل (قوله سواء كان جائز الخ) الاول كفطر المسافر والثانى كصوم الحائض واشار به إلى انه ليس المراد بالجواز استواء الطرفين بل ما هو بمعنى الامكان العام الذى اعتبره المناطقة وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وبعض الناظرين فهم من قول الناصر فهو كالامكان العام عند المناطقة انه يصح تخريج ما هنا عليه وما درى ان الجواز والامتناع هنا بالمعنى الشرعى وكذلك الوجوب والذى اعتبروه هناك هو الجواز العقلى كالوجوب والامتناع فكيف مع تخالف الاصطلاحين ينطبق ما هنا على ما هناك وايضا الجواز هنا وقع موضوع القضية والجواز بمعنى الامكان جهة للقضية معتبر حصوله بعد انعقادها

(قوله يسمى عند المناطقة بقياس الخلف) قال التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى وشرح الشمسية ليس كل قياس استثنائى متصل بلواستثنى فيه نقيض التالى فهو قياس الخلف بل يشترط ان يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وحينئذ يكون كما استقر عليه رأى الشيخ الرئيس عبارة عن قياسين أحدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى متصل يستثنى فيه نقيض التالى هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال فحينئذ ينتج انه لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم اه واجراؤه هنا ان تقول لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت نقيضه اعنى وجوبه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال وهو اجتماع النقيضين ينتج انه لو لم يثبت عدم وجوب جائز الترك لثبت المحال لكن المحال اعنى اجتماع النقيضين ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب ومن البين ان الشارح انما استدل ببطلان التالى فيثبت نقيضه فيثبت المدعى كما مر فتدبر (قوله وقال اكثر الفقهاء الخ) فهو يسمى واجبا فى حال العذر مع وجوب الترك فى الحيض وجوازه فى غيره فيكون الواجب جائز الترك فيكون الامر بالصوم باقيا ويكون القضاء ليس بامر جديد بل بالامر السابق وانما تركت الصوم لعذرها والحق انها لم تؤمر به حال الحيض وان القضاء بامر جديد لقول عائشة رضى الله عنها كنا نؤمر بقضاء الصوم وهى سيدة الفقهاء فلو كان بالامر الاول لم تقل نؤمر (قوله مختلفا) فيه ان موضوع المسئلة ومحل النزاع هو حال العذر وقد عرفت حقيقة الحال وان الدليل

تام لاغبار عليه (قول الشارح المانع من الفعل) المراد بالمانع عندهم المحرم إذ الحكم ثابت عندهم فلا يمنعه المانع هو ولا سببه وفيه أن التحريم ينافي وجوب الاداء وهو المطلوب (قول المصنف وقال أكثر الفقهاء الخ) نقل هذا ابن برهان عن كافة فقهاء الشافعية والحنفية ونقل الزركشي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني ان مذهبنا يجب عليهم في الحال إلا انه يجوز لهم التاخير الى زوال العذر" واعلم أن هذا المقام يستدعي بسط المقال فنقول حاصل ما في المنهاج للبيضاوي وشرحه للصفوي (٢١٩) والتوضيح للتفتازاني أنه قالت

(وإلا لكان ممتنع الترك) وقد فرض جائزه (وقال أكثر الفقهاء

انعقادها ولذلك ارتبك في تقرير الامكان وخبط خبط عشواء (قوله وإلا لكان الخ) دليل استثنائي حاصله انه لو لم يكن جائز الترك ليس بواجب بان كان واجبا كان ممتنع الترك لكن التالي باطل اما الملازمة فظاهرة وأما بيان بطلان التالي فقد أشار له الشارح بقوله وقد فرض الخ وبيانه انه يلزم على تقدير تحقق الامتناع ان لا يكون جائز الترك والغرض انه جائز الترك فيجتمع النقيضان وهو محال وملزوم المحال وهو امتناع الترك محال فملزومه وهو الوجوب محال فثبت نقيضه أعني عدم الوجوب وهو المدعى وأجيب بمنع التناقض فان المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في بقية الاوقات وليس هذا تناقضا لاختلاف زمني النفي والاثبات وفي قول الشارح الآتي وجواز الترك الخ اشارة الى ذلك وجعله الناظرون هنا من قبيل قياس الخلف وليس كما زعموا بل هو كبقية الاقيسة الاستثنائية التي يستدل فيها ببطلان التالي فيبطل نقيضه فيثبت المدعى كما قررناه إذ ليس كل قياس ابطل فيه المقدم ليثبت نقيضه وهو المدعى قياس الخلف قال السعد في شرح الشمسية ولما كان القياس منحصرا في الاقتراني والاستثنائي وجب رد هذا القياس يعني قياس الخلف وتحليله الى ذلك وقد وقع فيه اختلاف عظيم والذي استقر عليه راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلتين احدهما من الملازمة بين المطلوب الموضوع على انه ليس بحق ونقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة بذاتها والاخرى من الملازمة بين نقيض المطلوب الموضوع على انه حق وبين امر محال وهذه الملازمة ربما تحتاج الى البيان فينتج متصلة من المطلوب على انه ليس بحق ومن الامر المحال وثانيهما استثنائي مشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب وتلخيصه أنه لو لم يتحقق المطلوب يتحقق نقيضه ولو تحقق نقيضه لتحقق المحال لكن المحال ليس بمتحقق فنقيض المطلوب ليس بمتحقق فالمطلوب متحقق اه (قوله وقد فرض الخ) ضميره المستتر يعود للشيء المتصف بجواز الترك مجردا عن صفته وإلا صار المعنى وقد فرض جائز الترك جائز الترك (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) اى خالفوا في ذلك فقالوا بوجوب الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع انه يجوز لهم تركه ولم أقف على سلف للمصنف في نقل ذلك عن أكثر الفقهاء وقول الزركشي أن المصنف تبع في ذلك المحصول منتقد فان الذي في المحصول نقله عن كثير من الفقهاء لا عن اكثرهم ويعارضه في الحائض نقل الامام النووي فانه لم ينقل إلا وجها عن بعض أصحابنا ونقل مقابله عن الجمهور فقال في شرح المهذب أجمع المسلمون على انه لا يجب على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به في زمن الحيض وتؤمر بتأخيره اه وقول البيضاوي قال الفقهاء مراده الكثير منهم كما في المحصول وعليه حمله المصنف في شرحه نعم نقل ابن برهان الوجوب على الحائض عن كافة الفقهاء من اصحابنا واصحاب ابي حنيفة وهو معارض بما سياتي من نقل ابن السمعاني عن الحنفية خلافه وبما سبق من نقل النووي خلافه عن الجمهور قاله الكمال واجيب بان الزركشي نقل عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني في كتابه

الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر لانهم شهدوا الشهر وهو موجب وأيضا عليهم القضاء بقدره قال التفتازاني هؤلاء يقولون ان القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء لان الفعل الموجب في وقته بالدليل الدال عليه لا يسقط وجوبه بالعذر والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بدون الفعل يقرر ترك الامتثال وهو ما يقرر ما عليه من العهدة فان قيل من جملة هيآت المأمور به الوقت ولا قدرة عليه بعد الفوات قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه ويبقى أصل العبادة مقدورا * فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها قلنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له

ونحن قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء ولا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه أمر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يكون اقتضاء خصوص صوم يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء اه هذا تحقيق هذا المذهب وأما تحقيق الجواب عنه فيحتاج الى مقدمة أيضا وهي أنه قال التفتازاني في موضع آخر اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء

على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الاجل وهو بمعنى قول الصفوى فى شرح المنهاج الوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج فى الترك فالمنع من الترك فصل للوجوب اذ به يمتاز عن اخواته وإذا كان كذلك وهم قد قالوا ان الدليل الذى اوجب القضاء هو الذى اوجب الاداء فقد قالوا ان دليل الاداء منع من الترك فان قالوا امنع من الترك المطلق وان لم يمنع من الترك وقت العذر قلنا الكلام انما هو فى الايجاب وقت العذر وحينئذ فقول السعد فيما بقى الوجوب مع نقص فيه ممنوع إذ الشيء لا يبقى بدون جزئه ومن هنا قال العضد فى هذه المسئلة ان الجواز ينافى الوجوب قطعا وقد أشار الشارح المحقق إلى هذا بقوله وإلا لكان ممتنع الترك وبهذا يظهر ان القول بان اكثر الفقهاء يقولون ان الباقى وقت العذر هو الوجوب دون وجوب الاداء كلام لامعنى له فليتأمل وانما اطنبنا مع تقدم اشارة اليه لما رأينا فى حواشى الكتاب من الاكثار من النقول التى تجاوزوا بها مواضيعها وتركوا المسئلة ما اصاب احد منهم محل النكتة فيها والله الهادى إلى سبيل الرشاد (قول الشارح واجيب الخ) منع لكبرى القياس القائل الحائض ومن معها شهدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم لا للاستدلال بالاية إذ الكلام على السند غير موجه ثم ان الشارح صور المتعين بصورة الدعوى لقوتهما (قول الشارح وبان وجوب القضاء الخ) منع لاقتضاء وجوب قدر الفائت وحاصله أنا لانسلم انه يتوقف على وجوب اداء الفائت الذى اعترف به الاكثر كما تقدم تحريره بل يكفى فيه سبق إدراك السبب وقد عرفت ان هذا المنع بعد الإمام التناقض بقوله وإلا لكان ممتنع الترك الخ

يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم اى الحيض المانع من الفعل ايضا والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتى به بدلا عن الفائت وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لامطلقا وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

الاصول ان مذهبنا يجب عليهم فى الحال الا انه يجوز لهم تأخيره إلى زوال العذر ويكفى هذا مع نقل ابن برهان سلفا للمصنف ونقل ابن السمعانى انما يعارض نقل ابن برهان بالنسبة للحنفية لا بالنسبة لاصحابنا (قوله يجب الصوم على الحائض الخ) اى فيكونون مخاطبين به فى حالة العذر بمعنى أن ذمتهم مشغولة به بخلافه على القول الاول فليسوا مخاطبين به ووجوب القضاء عليهم لانعقاد السبب فى حقهم لا لكونه واجبا عليهم فى حالة العذر (قوله وهؤلاء شهدوه) فيه اشارة لقياس اقترانى تقريره هكذا الحائض والمريض والمسافر شهدوا الشهر وكل من شهده وجب عليه الصوم فهؤلاء يجب عليهم الصوم اما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فدليلها الآية لان الموصول مع صلته فى معنى المشتق وتعليق الحكم به مؤذن بعلية مبدا الاشتقاق فيستفاد منه ان علة وجوب الصوم شهود الشهر اى حضوره ولما كان هذا الدليل معارضا بالدليل السابق احتاج أصحاب هذا القول للجواب عنه بمنع التناقض كما قررناه سابقا واشار اليه الشارح بقوله وجواز الترك لهم الخ (قوله المانع من الفعل) المنع فى هذا وفى قوله اللذين لا يمنعان الخ لا يراد به المنع الحسى لظهور انتفائه ولا المانع المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم لان الحكم وهو الوجوب ثابت عندهم فتعين ان المراد المحرم اى سبب التحريم لكن يرد حينئذ على عموم قوله المرض والسفر ما أدى إلى التلف منهما فانه محرم اهناصر والجواب أن المراد المحرم تحريما بحيث لو وقع كان فاسدا غير مجزىء وهذا ليس إلا فى الحيض اما المسافر والمريض فانهما يصح صومهما فى هذه الحالة ويجزىء مع التحريم كالصلاة فى الارض المغصوبة (قوله أيضا) أى كما انه عذر فى الترك وهذا راجع لقوله امام ممتنعة وقوله والمرض الخ راجع إلى قوله سواء كان جائز الفعل (قوله ولانه يجب الخ) عطف على معنى الكلام الذى قبله أى فوجب عليهم لشهودهم الشهر ولوجوب القضاء وهذا دليل ثان للاكثر حاصله ان القضاء واجب عليهم بقدره اى بقدر ما فاتهم من الايام وهو واجب فيكون الاصل واجبا لانه لا يؤتى ببدله إلا إذا كان هو واجبا فيكون الصوم واجبا فى حقهم حالة العذر وهو المطلوب وما قالوه هنا من ان الاستدلال بالاية على الوجوب فى محل العذر غير صحيح المقتضى ذلك ان الاستدلال وقع بالآية مع انها ذكرت سندا لكبرى القياس ومعلوم أن الكلام على السند غير موجه من طرف المانع وليس مما نحن فيه فالوجه ما قلنا انه منع لكبرى القياس (قوله موجب) أى سبب للوجوب عند انتفاء العذر لا مطلقا والعذر قائم هنا (قوله وبان وجوب القضاء) جواب من طرفهم أيضا عن الدليل الثانى حاصله أنا لا نسلم ان وجوب القضاء يقتضى أصل الوجوب بل المدار على تحقق سبب الوجوب وهو شهود الشهر وقد حصل وبحث فيه الناصر بانه لا يلاقى ما أجيب به عنه وهو الدليل الثانى لان الاستدلال به من حيث ان وجوب

(قول الشارح لاعلى وجوب الاداء) أى الذى قال به الأكثر لما عرفت أنهم قالوا أن القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء وحينئذ يستقيم قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلا الخ واندفعت شكوك الناظرين (قول الشارح لقدرة المسافر الخ) فيه أن المانع تحقق الجواز المقتضى دفع الوجوب وهو فى المسافر وغيره سواء لاعدم القدرة (قول الشارح يجب عليه أحد الشهرين) أى فالواجب هو القدر المشترك كما فى خصال الكفارة بمعنى أن الشارع رتب الوجوب على ارادته فايهما فعله وقع واجباً أما خصوص الشهر الاول إن لم يرد صومه فليس بواجب بل جائز الترك وحينئذ فلا اختلاف بين قول الامام والقول الاول الصحيح فى المسافر إذ الشهر الاول ان تعلقت إرادته بصومه وصامه لم يكن جائزا لترك بل واجب الفعل كما نص عليه التفتازانى فى التوضيح إنما الاختلاف بينهما فى التفرقة بين المسافر وغيره وقد عرفت أنه لا وجه للتفرقة بينهما فليتأمل (قول المصنف والخلاف لفظى) أى من حيث الجواز والوجوب كما بينه الشارح بقوله لان ترك الخ فلا ينافى ترتب فوائد أخرى ليست محل الاختلاف فاندفع ما فى الحاشية (قوله هل يجب التعرض للأداء)أى على القول بوجوب التعرض لذلك ولعل الصواب أن يقال أن الفائدة تظهر على القول بوجوب التعرض لذلك فتأمل (قوله واعلم الخ) قد عرفت أن مبنى الخلاف أن القضاء وجب بموجب الاداء او بادراك السبب فتامل

لاعلى وجوب الاداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الأداء فى حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعاً والمريض حسا فى الجملة

القضاء بقدر الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلا بل فعلا مقتضياً وأما كون القضاء يترتب على سبب الوجوب أو نفس الوجوب فشىء آخر لا تعلق له بالاستدلال ولا تعرض له فيه بوجه اه قال سم وهو اشكال حسن ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد بالقضاء فى قوله بأن وجوب القضاء الخ معناه القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر مافاتهم المشعر ذلك ببدليته فحاصل الجواب لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فاتهم المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق إدراك سبب الوجوب أى لم لا يجوز أن يكون بمجرد ادراك سبب الوجوب مصححاً لكون القضاء بقدر مافات وللبدلية إذ يكفى فى تحققها أنه كان يجب لولا العذر ولا بد لنفى ذلك من دليل (قوله لاعلى وجوب الأداء) فيه بحث لان وجوب الاداء ان أريد به الوجوب فى الجملة أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله والا الخ وان أريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقاً قاله الناصر قال سم وجوابه باختيار الشق الثانى وقوله لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب الخ قلنا الحصر فى قوله إنما يتوقف إضافى أى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفى فيه استدراك سبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع أنه ذكر فى تعريف القضاء الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وإن تحقق الوجوب فى الجملة بل قد ينتفى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لادراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من أدرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقياً وأن لا يتوقف إلا على إدراك السبب لان القضاء دار معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب فى الجملة (قوله وإلا لما وجب قضاء الظهر) أى بناء على أن علة وجوب القضاء وجوب الأداء على القاضى كما يدل عليه آخر كلامه اما على أن العلة فى وجوب القضاء الوجوب فى الجملة فلا يتأتى ذلك (قوله لعدم تحقق وجوب الاداء الخ) ان أراد لعدم تحققه فى هذه الحالة فلا يلزم منه نفى الوجوب فى حد ذاته ألا ترى أن المعسر بالدين لا يجب عليه الاداء فى هذه الحالة مع الحكم بأنه واجب عليه وفى حال العسر لا يوصف بالوجوب تأمل (قوله وقيل يجب الصوم الخ) نقله ابن السمعانى عن الحنفية (قوله حسا أو شرعاً مطلقاً) واقتصر عليه لأجل أن يبين أنه فى الجملة (قوله فى الجملة) أى لا فى التفصيل وبيان ذلك أن المريض قد لا يمكنه الصوم لعجزه عنه وقد يمكنه لكن مع مشقة تبيح الفطر فاذا قيل أنه عاجز عن الصوم حسا على الاجمال صح ذلك نظراً الى عجزه فى احدى حالتيه وان كان لا يصح نسبة العجز اليه تفصيلا

(وقال الامام الرازى) يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فايهما اتى به فقد اتى بالواجب كما فى خصال كفارة اليمين (والخلاف لفظى) اى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفى كون المندوب مامورا به) اى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على ان ام ر حقيقة فى الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى ورجحه الامام الرازى أو فى القدر المشترك بين الايجاب والندب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى اما كونه مامورا به بمعنى انه متعلق الامر اى صيغة افعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز فى الندب ام حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتى (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) اى من هنا وهو ان المندوب ليس مكلفا به اى من اجل ذلك (كان التكليف الزام مافيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طلبه) أى طلب مافيه كلفة على وجه الالزام أولا

لعدم عجزه فى الحالة الاخرى قاله الكمال (قوله وقال الامام الرازى الخ) هذا القول موافق لما قبله فى الحائض والمريض ومخالف للاول لانه يقول الشهر الحاضر لا يجب لا بنفسه ولا بطريق البدل ويمكن ان يقال بمثل قول الامام فى المريض لان عذره كالمسافر وهو المشقة الا ان يفرض فى مريض يفضى به الصوم لهلاك نفسه او عضوه فيحرم عليه الصوم فلو تحمل وصام صح صومه وان كان حراما (قوله احد الشهرين) فيخاطب حال سفره بالاحد الدائر فيكون من قبيل الواجب المخير بخلاف ما قبله فانه يخاطب برمضان وجواز التاخير للعذر (قوله دون المعنى) اى فلا ثمرة له وفيه ان له ثمرة فقد نقل ابن الرفعة ظهور فائدته فى وجوب التعرض للاداء والقضاء فى النية ونوقش (قوله اى مسمى بذلك حقيقة) اشار به الى ان محل الخلاف كونه يسمى مأمورا به تسمية حقيقية لا كونه متعلق الامر أى صيغة افعل إذ لا خلاف فيه (قوله مبنى على ان ام ر) كتبت مفككة الحروف للاشارة الى ان المراد هذه المادة حيثما وجدت فى فعل او مصدر أو مشتق (قوله كصيغة افعل) ليس التنظير بها فى أنها حقيقة فى الايجاب بقرينة قوله فيما ياتى سواء قلنا انها مجاز فى الندب الخ بل التنظير فيها انما هو فى ان ام ر حقيقة فيها (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) لانه ليس ملزوما به فيجوز تركه ومقابل الاصح انه مكلف به بمعنى انه مطلوب بما فيه كلفة وحينئذ لا خلاف فى المعنى بل الخلاف لفظى مبناه الخلاف فى تفسير التكليف وانما تعرض لذلك ولم يكتنف بالعلم بالخلاف فيه من ذكر الخلاف فى التكليف كما ترك التعرض للمكروه وخلاف الاولى اكتفاء بذلك لوقوع الخلاف بينهم فى خصوص المندوب ولم يقع فى خصوص المكروه وخلاف الاولى (قوله ومن ثم الخ) صريح فى أن تعريف التكليف بما ذكر مترتب على انتفاء التكليف بالمندوب مع ان الامر بالعكس وهو ما سلكه المصنف والعضد فى شرح المختصر وقد يقال ان بينهما تلازما مصححا الترتب كل منهما على الآخر وإن كان الاظهر العكس (قوله وهو ان المندوب) فيه تعريض بالاعتراض على المصنف حيث لم يقل الشارح والمباح وان قوله اى الاصح لمجاراة كلام المصنف وخص المندوب دون المباح لان المباح لا دخل له فى العدول عن احد التعريفين الى الآخر وقال سم بل يتوقف عليه أيضا لانه لو كان

(قول الشارح أى مسمى بذلك حقيقة) اعلم أنه لا نزاع فى أنه يتعلق بالمندوب صيغة الامر حقيقة كانت أو مجازا أى سواء كان استعمالها فى الطلب على وجه الندب حقيقة أو مجازا بناء على أنها أى صيغة افعل موضوعة للطلب الجازم أو لمطلق الطلب وانما النزاع فى أنه هل يطلق عليه لفظ المامور به حقيقة (٢٢٢) ولا خفاء فى أنه مبنى على ان ام ر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك بينه وبين الندب ومن هنا ظهر انه لا وجه لجعل هذه المسئلة مستقلة بل المناسب ان يجعل المسئلة ان ام ر حقيقة للايجاب أو للقدر المشترك ثم يفرع عليها ذلك الا ان المصنف تابع ابن الحاجب فى ذلك وأشار الشارح الى الاعتراض بقوله مبنى على ان ام ر (قوله متعلق الامر) أى صيغة افعل أى المستعملة فى الطلب غير الجازم سواء كان ذلك الاستعمال حقيقيا او مجازيا (قوله لا خلاف فيه) لانه متعلق به الصيغة المسماة أمرا بلا خلاف (قول الشارح كصيغة افعل) اى فانها تسمى أمرا حقيقة اى تسمية حقيقية لا مجازية سواء استعملت فى طلب جازم أو لا وعبارة السعد فى التلويح هكذا الخلاف فى ان اطلاق لفظ ام ر على الصيغة المستعملة فى الندب كما فى قوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز لا فى أن استعمال صيغة الامر فى الندب حقيقة او مجاز فانه خلاف آخر وهذا أى الخلاف الاول ما ذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخى وأبى بكر الرازى وقال فى حواشى العضد من يجعل ام ر للطلب الجازم أو الراجح يجعل المندوب مامورا به ومن يجعله للجازم فقط يسمى المندوب مندوبا اليه لا مامورا أى مطلوبا طلبا جازما وان كان متعلقا لما يسمى صيغة أمر عند النحاة وأهل اللغة (قول الشارح سواء قلنا انها مجاز) فانها صيغة أمر استعملت استعمالا مجازيا تدبر (قول الشارح اى الاصح ليس مكلفا به) يقتضى انه قيل انه مكلف به من حيث

المباح

(خلافاللقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قوله بالثانى فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بها كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث اعتقاد اباحته تتميما للاقسام والا فغيره مثله فى وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له لانهما ماذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء

المباح مكلفا به ما صح ان التكليف الزام ما فيه كلفة لان المباح لا الزام فيه فيكون التعريف غير جامع اه ويرد عليه التكليف بالمباح على القول به انما هو من حيث الاعتقاد وهو واجب فيكون ملزوما به فيدخل من هذه الحيثية (قوله خلافا للقاضى أبى بكر) قال امام الحرمين فى البرهان فاما التكليف فقد قال القاضى أبو بكر انه الامر بما فيه كلفة والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة فان جمعتهما قلت الدعاء الى ما فيه كلفة وعد الامر على الندب والنهى عن الكراهة من التكاليف والاوجه عندنا فى معناه انه الزام ما فيه كلفة فان التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف والندب والكراهة يفترقان بتخيير المخاطب والقول فى ذلك قريب فان الخلاف فيه آيل الى المناقشة فى عبارة نعم الشرع يجمع الواجب والندب والحظر والكراهة فاما الاباحة فلا يحتوى عليها معنى التكليف وقال الاستاذ رحمه الله انها من التكليف وهى هفوة ظاهرة ثم فسر قوله بانه يجب اعتقاد الاباحة والذى ذكره رد الكلام الى الواجب وهو معدود من التكليف وهو موافق عليه * فان قيل هل تعدون الاباحة من الشرع قلنا نعم هى معدودة على تأويل ان الشرع ورد بها اه بلفظه (قوله كالواجب والحرام) ذكرهما وان كان متفقا عليهما مع ان المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى ليرجع الى الاربعة الاشارة بقوله (قوله تتميما للاقسام) متعلق بقوله زاد او بقوله فقال وقوله والا اى وان لم نقل ان زيادته لتتميم الاقسام فلا يصح ذكره لان غيره مثله فى وجوب الاعتقاد (قوله ان المباح) ليس بجنس للواجب بل هو نوعان لجنس وهو فعل المكلف الذى تعلق به الحكم الشرعى فهما مفهومان متباينان كالانسان والفرس وأحد المتباينين لا يصدق على الاخر فلو كان جنسا له لوجب صدقه عليه كصدق الحيوان على الانسان (قوله لانهما ماذون فى فعلهما) افاد هذا التعليل ان المباح والواجب اندرجا تحت امر كلى وهو انما يفيد أن الاباحة قسم للواجب وليس هو المدعى والتعليل الذى يفيده هو ان المباح يصدق على الواجب صدق الجنس على نوعه والجواب ان محط التعليل قوله واختص الواجب الخ (قوله بفصل المنع من الترك) اى فيكون مندرجا تحته ممتازا عنه بهذا الفصل وقوله بفصل المنع الاضافة بيانية (قوله قلنا واختص المباح الخ) أى فلا يصح أن يكون جنسا له ولا يصح إلا إذا أخذ المباح على عمومه فحيث وجد فى كل واحد منهما فصل مباين للآخر كانا متباينين تباينا كليا لا يصدق شىء منهما على الآخر فهما نوعان لفعل المكلف الماذون فيه (قوله على السواء) أى حالة كون المباح الواجب سواء فى

ذاته وهو مقتضى قول العضد قال الاستاذ الاباحة تكليف ولا يخفى بعده او يحمل على انه يتضمن تكليفا وهو وجوب اعتقاد اباحته اه فتعبيره باو يفيد أن ماقبله صحيح إلا انه بعيد وتبع العضد فى ذلك ابن الحاجب فلعل المصنف تبعهما ووافقه الشارح أولا حيث قال أى الاصح الخ مسايرة له ثم بين بطلانه بقوله وزاد الاستاذ الخ فأفاد أن الاستاذ لم يخالف فيه من حيث كونه مباحا وقد أخذ الشارح هذا من امام الحرمين فى البرهان حيث نقل قول الاستاذ ونقل تفسيره بما قاله الشارح عنه ايضا والله أعلم باسرار كلام عباده (قول الشارح تتميما للاقسام) ولانه يشتبه بالبراءة الاصلية بخلاف غيره (قول الشارح لانهما مأذون الخ) به يندفع انه لو كان جنسا له لاستلزم النوع وهو الواجب التخيير لانه من حقيقة الجنس والنوع مستلزم لجنسه ضرورة واللازم ظاهر البطلان وهذا هو وجه القول الاصح الذى فسر المباح بالمخير فيه تدبر (قوله ايضا لانهما ماذون فى فعلهما) عبارة ابن الحاجب المباح ليس بجنس للواجب بل هما نوعان للحكم لنا لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير قالوا ماذون فيهما واختص الواجب قلنا تركتم فصل المباح قال العضد فى شرح قوله ماذون الخ قالوا الماذون فى الفعل حاصل فيهما وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد زائد وهو أنه غير ماذون فى تركه ولا معنى للجنس إلا ذلك اه وهو بمعنى قول الشارح لانهما ماذون فيهما الخ إذ معناه لانهما حاصل فيهما الماذون فى الفعل وهو تمام المباح وجزء الواجب فيصدق الاول على الثانى فاندفع ما فى الحاشية وما قاله الناصر أيضا من ان الخلاف واقع فى المباح بمعنى المخير فى فعله وتركه (قوله على السواء) يصح ان يرجع للاذن فى الترك أى مستويا مع الاذن فى الفعل

(قول الشارح فلاخلاف فى المعنى) تفريع على تعليل المخالف ورده تدبر (قوله لبيان المراد) لان المفاد بدليل الكعبى (قول الشارح وما يتحقق بالشيء الخ) هذا ما به يتم دليل الكعبى وإن كان مذكورا فى كلامه جوابا لسؤال فان أصل دليله السكوت وترك القذف وتركه واجب فالسكوت واجب وما لا يتم الخ قال العضد كانه جواب ما يقال السكوت ليس الترك بل الترك يحصل به فأجاب بذلك واعلم أنه أورد على الكعبى أنه لا يلزم من وجوب شيء وجوب ما يحصل به إذا تعددت أمور كل منها محصل له وليس هذا

فلا خلاف فى المعنى إذ المباح بالمعنى الأول أى المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثانى أى المخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقا (و) الاصح (أنه) اى المباح (غير مامور به من حيث هو) فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعبى أنه مأمور به أى واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكوت ترك القتل وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سيأتى فالمباح واجب ويأتى ذلك فى غيره

اختصاص كل بقيد أو حال من الاذن فى الترك أى حاله كونه مساويا للاذن فى الفعل (قوله فلا خلاف فى المعنى) تفريع على مجموع تعليل المخالف ورده وحاصله ان المباح بمعنى المأذون فيه جنس للواجب واما بمعنى المخير فى فعله وتركه فهو مقابل له ويستحيل أن يكون جنسا له لان مفهومه التخيير بين الفعل والترك ومفهوم الواجب اعتبر فيه منع الترك ويجب تحقق مفهوم الجنس فى نوعه فلو كان جنسا له للزم اجتماع النقيضين وحينئذ فللمباح استعمالان فلم يتوارد القولان على محل واحد وما قاله الناصر ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير فى فعله وتركه وانه لا معنى له غيره معارض بما قاله القرافى فى شرح المحصول لو فسرت الاباحة برفع الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين وإنما فسرها بمستوى الطرفين المتاخرون نعم اعتراضه بأن ما قاله الشارح يفضى إلى أن قول المصنف والاصح غير صحيح متوجه إلا أن يقال أن التصحيح باعتبار كون الاول موافقا للمشهور ولا يخفى ضعفه (قوله وهو المشهور) الضمير للمعنى الثانى (قوله من حيث هو) أى من حيث هو مباح لان حيث لا تضاف إلا إلى الجمل * واعترض بأنه يوهم تقييد محل الخلاف بذلك وليس كذلك فاللائق ان يقول وانه غير مامور به اى من حيث هو فالخلاف لفظى كالتى قبلها تنبيها بالفاء وأى على وجه كونه لفظيا مع إفادة كون الخلاف فى التى قبلها أيضا لفظيا وأجاب سم بان هذا الايهام مندفع بقول المصنف والخلاف لفظى فانه صريح فى عدم اتحاد محل الخلاف فيكون قول المصنف من حيث هو بيانا منه لمرادهم اه وقد يقال أن الحيثية للاطلاق فلا يرد شيء (قوله أى واجب) فسر المامور به بالواجب مع ان المامور به اعم من الواجب والمندوب لان الواجب هو الذى ينتجه دليل الكعبى (واعلم) أن دليل الكعبى المنقول عنه هكذا فعل المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فأورد على الصغرى أنا لا نسلم أن فعل المباح عين ترك الحرام بل هو شيء يحصل به ترك الحرام فان أجيب بان المراد كذلك منعت الكبرى بانه لا يلزم من وجوب الشيء وجوب المعين الذى يحصل الواجب به إذ يمكن حصوله بغيره وهنا كذلك لامكان ترك الحرام بفعل غير المباح فاجيب عن هذا المنع بان المراد الواجب المخير بمعنى ان الواجب فى ترك الحرام هو ذلك المباح او غيره مما يتحقق فيه ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التى يتحقق بكل منها الواجب الذى هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه

التزاما لانه واجب مخير لان المخير لا بد ان يكون واحدا من أمور معينة بان يعين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا ويرد بان احدها يتم به الواجب قطعا وما يتم به الواجب واجب وفيه أنه إن اراد بالواجب ما تعلق به إيجاب الشارع فممنوع وإن أراد به أنه لا بد منه لاجل تحصيل الواجب فمسلم لكن لا يفيد إذ الكلام فى الواجب شرعا وهو ما تعلق به الخطاب ولم يتعلق بذلك وأورد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذى هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به فى النهى والكف عن شيء يقتضى ان يقصد وأن يخطر ذلك الشيء بالبال فمن لم يقصد الكف عن شيء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الذى هو الواجب وإن كان غير آثم لعدم فعل المنهى عنه فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وقد تقدم نقل هذا عن المصنف فى بحث تكليف الغافل وأما ما قيل من أنه إذا اجتمع الكف والمباح مثلا فالواجب لا يقارنه نفسه أنه لا يتم إلا به فهو واجب وكذا ما قيل أن هذه الدعوى والدليل فى مصادمة الاجماع فلا يسمعان لما قال الكعبى أن دليلنا قطعى فيتأول الاجماع بان المباح غير واجب لذاته وإن وجب لغيره وهكذا وأورد عليه أيضا أن الصلاة حرام إذا ترك بها واجب قال ابن الحاجب وهو يلتزمه باعتبار الجهتين (قوله وأراد بالواجب المخير) عرفت ما فى هذه الحاشية بتمامها مما سبق فلا نعيده إلا أن قوله فظهر الخ كالذى قبله اشتباه لان ذلك التوقف

لايثبت المدعى إذ المدعى عكسه وهو ان كل مباح يتوقف عليه ترك حرام وقد عرفت أنه قد يوجد المباح ولا يوجد الترك فتأمل (قول المصنف والخلف لفظي) اى لو صحت مقالة الكعبي فغيره لايخالفه فيما اذ الغير انما يقول المباح غير واجب بالنظر لذاته فلا يضره ان يقول انه واجب نظرا للعارض فجعل الخلف لفظيا وان غيره لايخالفه مبني على فرض الصحة وإلا فقد تقدم بطلان مقالة الكعبي فكيف يوافقه غيره فتدبر (قول المصنف أيضا والخلف لفظي) ومعنى الاصح حينئذ ان التعبير المبني عليه الاصح هو الاوفق بالنظر فان الكلام في المباح من حيث مايعرض فان النظر حينئذ ليس في المباح من حيث هو مباح وكذلك كون معنى المباح مستوى الطرفين أولى من كونه لمأذون لأن ذاك هو الجامع المانع دون غيره وعلى هذا القياس فان قلت المباح من حيث هو لا يتأتى القول فيه بانه واجب أو جائز فان المطلق من حيث هو مطلق لايكون مقيدا وكل من القولين قيده بقيد اما بحسب ذاته أو بحسب مايعرض قلت المراد بالحيثية بيان ملحظ القول الاصح لا الاطلاق الذي هو قيد في محل الخلاف ولا التقييد كذلك فتأمل (قول المصنف وان الاباحة حكم شرعي) قيل انه مكرر مع ماتقدم في قوله ولاحكم قبل الشرع خلافا للمعتزلة وفيه ان الخلاف السابق ليس مبنيا على تفسير الاباحة إذ هي على كلا القولين بمعنى التخيير كما يعلم مما مر إذ الكلام هناك في ثبوت الاحكام عند الشارع قبل ورود خطابه ولو كانت هناك بمعنى عدم الحرج لم تكن حكما عند الشارع واما هذا الخلاف فهو مبني على الخلاف في تفسير الاباحة ولهذا اختصت الاباحة هنا من بين الاحكام إذ لم يقع خلاف في تفسير باقي الاحكام

كالمكروه (والخلف لفظي) اى راجع إلى اللفظ دون المعنى فان الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من انه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن أنه مأمور به من حيث ماعرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لايخالفه في ذلك كما اشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الاصح (ان الاباحة حكم شرعي) إذ هي التخيير بين الفعل والترك

خصوصه ويرد عليه ان المخبر يجب ان يكون واحدا من امور معينة لايقال يكفي التعيين النوعي وهو حاصل بكونه واجبا اومندوبا او مباحا * قلنا لابد في التعيين النوعي من تعيين حقيقة الفعل كالصوم والاعتاق مثلا إذ لايكفي مجرد اعتباري من الاعراض العامة والشارح رحمه الله لما رأى توجه المنع على الصغرى عدل إلى الاسلوب الذي ذكره ثم انه طوى الصغرى وذكر ثلاث مقدمات تتوقف عليها الاولى ان كل مباح يتحقق به ترك حرام الثانية ترك الحرام واجب الثالثة مايتحقق به الشيء لايتم إلا به واما قوله ومالايتم الواجب إلا به فهو واجب فهو الكبرى فنظم القياس على ماقرره هكذا المباح شيء لايتم الواجب إلا به وكل شيء لايتم الواجب إلا به فهو واجب ينتج المباح واجب (قوله كالمكروه) فانه مامور به من حيث انه يترتب على تركه محرم ومثله الواجب والمندوب بالاولى قالوا ويتحقق بالحرام ايضا فيعتبر فيه الجهتان كالصلاة في ارض مغصوبة وفي كون الحرام المتلبس به ذا جهتين توقف لما فيه من التهافت فانه يتضمن حينئذ طلب فعل ومنع وليس كالصلاة في الارض المغصوبة فالاولى ان يقال ان درجات الحرام متفاوتة كالسكر مثلا والقتل فيجعل الاول وسيلة لدفع الثاني وكقبلة الاجنبية لترك الزنا بها مثلا فيدفع اشد الضررين باخفهما ويبقى النظر فيما اذا تساويا واجابوا عن هذا الدليل باجوبة منها انا لانسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام هو الكف المكلف به في النهي والكف عن شيء يقتضي ان يقصد وان يخطر ذلك الشيء بالبال فمن لم يقصد الكف عن شيء وفعل مباحا مثلا ولم يخطر بباله الحرام لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بترك الحرام الواجب وان كان غير آثم فاجتماع ترك الحرام وفعل المباح أو غيره غير لازم وان اجتمعا فالواجب الكف لا مايقارنه من مباح او غيره ومنها ان هذه الدعوى والدليل في مصادمة الاجماع فلا يسمعان للاجماع على ان المباح والواجب قسمان متباينان وان الاول جائز الترك دون الثاني ومنها انا لانسلم ان ماهو ترك الحرام يكون واجبا وانما يكون واجبا اذا حمد فاعله وذم تاركه فالفعل الذي زعمت انه فعل المباح وترك الحرام ان قصد به التعبد فلا نسلم انه فعل المباح لان المباح لايحمد فاعله وهذا يحمد فاعله وهو قريب من الاول (قوله والخلف لفظي) ظاهر تقرير الشارح انه راجع للخلف بين الكعبي وغيره وان كون الخلف الذي قبله لفظيا مما افاده الشارح وكان مستنده في ذلك كون المصنف اشار في شرح المختصر إلى ان الخلف لفظي في مسئلة الكعبي ولم يتعرض لمثل ذلك في التي قبلها والاولى حمل الخلف في عبارة المصنف على الخلف في كل من المسئلتين لانه اكثر فائدة ولا مانع من الحمل عليه قاله الكمال (قوله قد صرح) اى في بعض كتبه (قوله كما اشار اليه المصنف) من هنا اخذ سم جوابه عن بحث الكمال السابق وعلى هذا يكون التعبير بالاصح بمعنى الاولى وإلا اذا كان الخلاف لفظيا لاخلاف في المعنى (قوله إذ هي التخيير بين الفعل والترك) اشار به مع قوله في تعليل مقابل الاصح بقوله إذ هي انتفاء الحرج عن الفعل والترك إلى ابتناء الخلاف المذكور على الخلاف في تفسير الاباحة وبهذا يظهر ان القولين لم

فاندفع البحث بلا تكلف * ثم اعلم أن معنى هذا الكلام أنه اختلف فى مفهوم لفظ الاباحة فى عرف الشرع فنحن نقول هو التخيير فيكون حكما شرعيا وهم يقولون هو انتفاء الحرج فلا يكون شرعيا قاله السعد فى حاشية العضد وبه يعلم أن الخلاف وارد على شىء واحد فلا يكون لفظيا فان نظر إلى الظاهر من ان الخلاف فى انها حكم شرعى او لا كان لفظيا وكذلك مسئلة المباح ليس بجنس للواجب والشارح ترك البيان هنا إحالة على ماهناك (قوله فان تحكيم العقل الخ) قد عرفت مافيه فتدبر (قول المصنف بقى الجواز) أى بقى موجودا خارجيا إذ هو المحتاج إلى فصل بخلاف الوجود الذهنى وإلا لم يعقل الجنس بدون فصل وهو باطل ومعنى كونه موجودا انه متعلق خطاب الشارع ولا يتعلق الخطاب بما لا يكون متحصلا مطابقا لماهية نوع بان يكون عينه فى الوجود (قول الشارح الذى كان فى ضمن وجوبه) لان الجواز عبارة عن الاذن فى الفعل مع الاذن

فى الترك والاذن الاول فى ضمن الوجوب دال عليه دليله بلا معارض له فيه فيبقى بعد نسخ الوجوب إذ نسخ الوجوب يكفى فيه نسخ المنع من الترك لكنه لا يبقى بدون مقومه فلا بد أن يخلف المنع من الترك شىء يقومه وهو الاذن فى الترك المتحقق فى أى فرد مما عدا ما نسخ هذا ما يؤخذ من بعض شروح المنهاج (قول الشارح الذى خلف المنع منه) إنما خلفه هذا بخصوصه لانه ضده دون غيره فبانتفاء أحدهما يثبت الاخر (قول الشارح ولا إرادة ذلك الخ) أى إرادة أنه بقى الاذن مع مقومه وقد يكون ذلك المقوم فصل الكراهة أو خلاف الاولى إذ كل منهما صالح لان يخلف المنع من الفعل وقوله قال أى عدم الحرج إذ هو متناول لكل واحد مما بقى تدبر (قول الشارح من الاباحة أو الندب أو الكراهة) قد تقرر أنه لا بد لكل واحد من هذه الثلاثة من دليل خاص والغرض أنه لا دليل هنا ولو فرض وجوده لما فليس الكلام فيما يؤخذ من الدليل بعد النسخ بل فيما يؤخذ من نفس النسخ فلعل المراد من بقاء ذلك بقاء ما يتحقق به كل واحد منها وهو المعنى العام الصالح لذلك على البدل على فرض وجود دليل فليتامل (قوله لاستحالة وجوده) اى خارجا (قوله بناء على انه علة له) اى بحصله فى العقل ويجعله مطابقا تمام ماهية النوع فحينئذ يمكن كونه باقيا مدلولا عليه بالخطاب بعد نسخ الوجوب فتأمل (قوله والفرض خلافه) لفرض انه بقى مدلولا عليه بدليل الوجوب (قوله واجاب سم بما حاصله الخ) يؤيده قول الشارح الذى خلف المنع فان المراد بما خلفه نقيضه ولا شك فى مناقضة الكراهة للمنع تدبر (قول الشارح وقيل الجواز الباقى الخ) هذا يقتضى انه عطف على قوله اى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير وليس مقابلا لقوله بقى الجواز بل مقابله فى قوله وقال الغزالى الخ (قوله الشارح يجعله كان لم يكن) اى لان

المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا إذ هى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشىء (إذا نسخ) كان قال الشارع نسخت وجوبه (بقى الجواز) له الذى كان فى ضمن وجوبه من الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك الذى خلف المنع منه إذ لا قوام للجنس بدون فصل ولا إرادة ذلك قال (أى عدم الحرج) يعنى فى الفعل والترك من الاباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى إذ لا دليل على تعيين أحدهما (وقيل) الجواز الباقى بمقومه (الاباحة) إذ بارتفاع الوجوب ينتفى الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالى لا يبقى الجواز لان نسخ الوجوب يجعله كان لم يكن

يتواردا على محل واحد فلا خلاف فى المعنى فلو أخر المصنف قوله والخلف لفظى عن هذه المسئلة ليعود اليها ايضا كان اولى (قوله إذ هى انتفاء الخ) فان انتفاء الحرج لا يتوقف على الشرع لانه يحصل بالسكوت بخلاف التخيير ولو فسر هذا البعض الاباحة بالتخيير ما صح له نفى أنها حكم شرعى ولذلك قيل الخلاف لفظى هنا ايضا واورد الناصر على التعريف انه يشمل المكروه واجاب سم بان المراد بالحرج ما يشمل اللوم واورد أيضا أن الاباحة فعل وانتفاء الحرج انفعال فلا يصح التفسير وأجاب سم بانه لا مانع من نقل الاصطلاح ما هو فعل إلى ما هو انفعال (قوله إذ نسخ) اى مع عدم بيان ما نسخ اليه فان بين اتبع (قوله بما) الباء بمعنى مع وما واقعة على فصل (قوله إذ لا قوام) أى تحقق ضرورة انتفاء المعلول لانتفاء علته لان الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس فيستحيل وجود الجنس مجردا عن الفصل وقد قال فى شرح المطالع كون الفصل علة لحصة النوع مما لا شك فيه لان الجنس إنما يتحصص بمقارنة الفصل فما لم يعتبر الفصل لا يصير حصة (قوله للجنس) وهو الاذن فى الفعل فانه قدر مشترك بين الايجاب والندب والاباحة والكراهة (قوله عدم الحرج) أى عدم الاثم فلا يرد بحث الناصر بان عدم الحرج يخرج المكروه فلا يصح شمول الجواز له وحاصل رده ان الجواز بالمعنى الاعم وهو عدم الاثم (قوله وقيل الجواز) هذا يقتضى انه عطف على قوله اى عدم الحرج فالخلاف فى التفسير وليس مقابلا لقوله بقى الجواز ويأتى مقابله فى قوله وقال الغزالى (قوله ينتفى الطلب) بناء على ان النفى ينصب على القيد والمقيد معا وإن كان خلاف الغالب من انصبابه على القيد (قوله فيثبت التخيير) بناء على ان الغالب انصباب النفى على القيد (قوله كان لم يكن) اى كان لم يوجد وجوب (قوله

ويرجع الامر لما كان قبله من تحريم أو اباحة أى لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتى فى الكتاب الخامس ﴿مسئلة الامر بواحد﴾ مبهم (من اشياء) معينة كما فى كفارة اليمين فان فى ايتها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لابعينه) وهو القدر المشترك

لما كان قبله) أى قبل الوجوب (قوله من تحريم) الظاهر أن المراد التحريم الشرعى والاباحة الشرعية لا التحريم والاباحة الثابتتان قبل ورود الشرع كما تقوله المعتزلة ولا ينافيه ما بعده لانه حكمة الحكم لا علة مثبتة له كما يقوله المعتزلة (قوله الامر بواحد) فيه ان الامر بواحد معناه هنا ايجابه فيتحد المحمول والموضوع وذلك مانع من الحمل والجواب انه يحمل الامر على اللفظى بقرينة قوله يوجب دون ايجاب هذا ملخص ما فى الناصر وقال سم يصح ان يحمل فيهما على اللفظى أو النفسى لكن الاول بحسب الظاهر والثانى بحسب الواقع اى الامر بواحد مبهم ظاهرا يوجب واحدا لا بعينه فى الواقع وقوله يوجب لا يعين الحمل على اللفظى لانه من قبيل الاسناد للمصدر مبالغة أو معناه يثبت أو يستلزم اه وفيه انه لا معنى للظاهر إلا الامر اللفظى ولا للواقع إلا الامر النفسى فلم يخرج عما قاله الناصر (قوله مبهم) اى فى الظاهر فيجامع الاقوال الاتية (قوله من أشياء معينة) أى بنوعها كما فى خصال الكفارة أو بشخصها كقول الشارع اعتق هذا العبد او تصدق بهذا الدينار كذا قالوا وفيه ان هذه صورة فرضية وإلا فالاوامر الواقعة من الشارع إنما تعلقت بالنوع وتشخصه إنما يكون بعد التلبس فيه وإنما اعتبر تعينها لعدم وقوع تعلق الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة لانه وقوع التكليف بالمحال وهو باطل قال الزركشى موضوع المسئلة إذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستنجى بين الماء والحجر والتخيير فى الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له فى المسئلة لكن الجوينى جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه وقال شيخ الاسلام الوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف فى أصلها وأما من حيث ما يترتب على فعل المكلف فمسئلة الحج خارجة عن ذلك اه قال سم وما ذكره من الوجه من عدم التقييد هو الذى يظهر انه الصواب الذى لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص او لا إذ لا وجه للفرق بينهما (قوله كما فى كفارة اليمين) ومثله تخيير المستنجى بين الماء والحجر والتخيير فى الحج بين الافراد والتمتع والقران وغير ذلك (قوله تقديرا) أى معنى فانها وان كانت خبرا فالمعنى على الامر (قوله يوجب) من قبيل الاسناد للمصدر والموجب حقيقة الامر لا الأمر ومثل هذا الايجاب الندب وكذا يقال فى الكراهة فى مسئلة التحريم الاتية (قوله وهو القدر المشترك)

الوجوب ماهية فبالنسخ ترتفع ولا قيود هنا حتى ينظر اليها قال بعضهم وهذا هو الراجح لكنه يخالف ترجيح المصنف (قول الشارح لكون الفعل مضرة) هذا بيان لحكمة التحريم والاباحة لا علة مثبتة للحكم فالمراد بقوله ما كان قبله اى بعد البعثة فاندفع ما يتوهم من انه جار على طريق الاعتزال وبعبارة اخرى لكون الفعل مضرة أى مع النهى العام عن المضرة نحو لا ضرر ولا ضرار والدليل العام للمنفعة نحو خلق لكم ما فى الارض كما مر فليس قولا بالحسن والقبح تدبر ﴿مسئلة قول المصنف الامر بواحد مبهم الخ﴾ قيل المراد الامر اللفظى لا النفسى لانه الايجاب فيتحد الموضوع والمحمول وأجيب بانه لا مانع ولا اتحاد لان الايجاب لواحد مبهم يمكن ان يوجب احدهما معينا او الكل فيكون تعلقه باحدها ظاهرا او حينئذ يفيد الحمل فيكون المعنى حينئذ إيجاب واحد لا بعينه ظاهرا يوجبه واقعا فتدبر وأقول لا حاجة إلى ذلك بل الايجاب فى الظاهر تعلق بذات الواحد غير المعين لكن لما لم يصح لان الواجب لا بد ان يكون معينا قالوا ان الواجب هو القدر المشترك لانه هو المعين دون ذات الواحد وحينئذ فالمعنى الايجاب المتعلق بذات الواحد غير المعين ظاهرا هو فى الحقيقة إيجاب القدر المشترك تدبر (قول الشارح معينة) احترز به عما إذا كانت غير معينة فانه تكليف ما لا يطاق (قول المصنف يوجب واحدا لا بعينه) قيل مفهوم واحد لا بعينه معين فى نفسه والابهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين اه وهو فى العضد إلا أنه ترك بعضه وهو ما يدفع أن غير المعين يستحيل وقوعه وعبارته فى الجواب قلنا هو معين من حيث هو واجب وهو مفهوم الواحد من الثلاثة الحاصل فى ضمن واحد منها مع عدم خصوصية شىء من الثلاثة وتعينه واطلاق غير المعين عليه صح لذلك لا لانه لا يتعين ولا تميز له فى الذهن أو كلف بايقاعه غير معين فى الخارج اه (قول الشارح وهو القدر المشترك) اعلم أن الواجب والمخير فيه أحد الامور لكن ما صدق عليه أحد الامور فى الواجب مبهم وفى المخير معين إذ الوجوب لم يتعلق بمعين والتخيير لم يقع فى مبهم والإلجاز تركه وهو بترك الكل بل فى كل معين من المعينات وتعدد ما صدق عليه مفهوم أحد المعينات عند تعلق الوجوب والتخيير ينفى اتحاد متعلقى الوجوب والتخيير بحسب الذات كما إذا اوجب احد الامر المعينين وحرم احد ذينك الامرين المعينين فان كلا من الواجب والحرام احد الامرين ولا يلزم فيه ارتفاع حقيقة الوجوب والحرمة لان تعدد ما صدق عليه احد الامرين عند تعلق الوجوب والحرمة ينفى اتحاد متعلقيهما وإذا لم يتحد

متعلق الوجوب والتخيير بالذات وكان التخيير بين واجب هو احد المعينات من حيث انه احدهما مبهما وبين غير واجب هو احدها على التعيين من حيث التعيين لم يلزم منه ارتفاع حقيقة الوجوب لان هذا لا يوجب جواز ترك كل من المعينات على الاطلاق بل جواز ترك كل معين من حيث التعيين بطريق الانيان بمعين اخر وبهذا يندفع ما قال المعتزلة لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث هو احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها مبهما فالواجب والمخير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب غير واجب وهو يرفع حقيقة الوجوب إذ للمكلف ان يختار غير الواجب لمكان التخيير ويتركه لعدم الوجوب وذلك كما تقول صل او كل الخبز وإن اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز الترك في شيء واحد وهما متناقضان كذا حققه العضد واوضحه السعد وقال السيد مفهوم أحدها مبهما أمر كلي يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتحصل إلا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل اوجبت عليك احدها واجزت لك ترك احدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان أيها فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل لهذا تارة ولذلك اخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة واكل الخبز ثم قال بعد قول العضد الحق في الحل ان الذي وجب وهو المبهم لم يخير فيه والمخير فيه هو كل من المعينات لم يجب منه شيء لانه لم يوجب معينا وإن كان يتادى به الواجب لتضمنه مفهوم أحدها وتعدد ما صدق عليه أحدها إذا تعلق به الوجوب او التخيير يابى كون متعلق الوجوب والتخيير واحدا كما لو حرم واحدا من الامرين وأوجب واحدا فان معناه أيهما فعلت حرم الآخر وأيهما تركت وجب الاخر والتخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى جائز وإنما الممتنع التخيير بين واجب بعينه وغير واجب بعينه اه ذلك الحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم اعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتادى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم احدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده ولقد اشار الشارح رحمه الله بقوله وهو القدر المشترك بينها إلى الابهام في الواجب وبقوله في ضمن اى معين إلى التعيين في المخير فيه ثم ان القدر المشترك بينها اعني ذلك المفهوم من حيث تعين المشترك فيه معين فالواجب معين فاندفع القول بانه كلف بغير معين وأما خصوصية كل واحد فهو مخير فيه لا واجب فلا يلزم فيه التكليف بغير معين بخلاف ما ذهب اليه ابن الحاجب فانه يلزم عليه ذلك وهو لازم ايضا على ما ذهب اليه السيد ويلزم عليهما معا اختلاف الواجب بالنسبة للمكلفين وهو خلاف ما قطع به تدبر اه (قوله لا بالشخص كاعتق هذا) أو هذا لأن الاوامر الواقعة من الشارع ليست إلا في المشكك دون المتواطيء إلا أن ذلك لو فرض كان من موضوع المسئلة واعلم ان هذه المسئلة بالاقوال التي ذكرها المصنف لا بد ان لا يكون التخيير فيها بين اصل وفرعه ولا بين مبدل وبدله وان يتاتى الجمع بين الشيئين او الاشياء المخير فيها كانواع الكفارة فان كلا ليس بدلا ولا فرعا بخلاف المسح على الخفين وغسل الرجلين فليس في ذلك تخيير

بينها في ضمن أي معين منها

شامل للمتواطيء والمشكك كذا قالوا والمتجه أنه دائما من قبيل المشكك وأما تمثيل المتواطيء بقوله أعتق هذا العبد اوذلك العبد فهو امر فرضي كما قدمنا وإلا فموارد النصوص كلها من قبيل المشكك واورد الناصر ان المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه اه وهو إشكال يرد على ظاهر العبارة والشارح صرفها عن الظاهر بما يندفع به هذا الاشكال وإشكال اخر وهو ان الواحد بما هو واحد إنما يوجد في الذهن لا في الخارج فلا يطلب وأجاب عنه ابن الحاجب بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته ورده العلامة الشيرازي بانه ينافي كون الواجب هو المشترك بل الجواب أنه يجوز طلبه في ضمن الافراد والمستحيل طلبه دونها وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله في ضمن اى معين الخ وحاصله ان مفهوم واحد لا بعينه قدر مشترك بينها ضرورة تحققه في كل واحد منها فهو أمر كلي صادق على جزئيات متعددة وهو في نفسه لا يتحصل إلا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل اوجبت عليك احدها واجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي فليس شيء معين من تلك الافراد موصوفا بجواز الترك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز ثم لا يخفى أن مفهوم واحد لا بعينه في نفسه معين والابهام إنما هو من خصوصية ما يتحقق فيه فلا يرد الاشكال

عندهم بالمعنى المصطلح لان المسح بدل وبخلاف الافراد والتمتع والقران فانه لا يتاتى الجمع كذا ذكره بعضهم لكن فى العضد الرد على من قال بوجوب الكل بان الاجماع على وجوب تزويج أحد الكفاين الخاطبين فلو وجب الكل لوجب تزويج الكل اه وهو يقتضى أن لا تقييد بان يتاتى الجمع والا لما توجه هذا الرد (قول الشارح وهو القدر المشترك بينها فى ضمن الخ) يعنى أن مفهوم واحد لا بعينه قدره مشترك بينها ضرورة تحققه فى كل واحد منها فهو امر كلى صادق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه لا يتحصل إلا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت (٢٢٩) لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس إلى الكلى فى نفسه بل معناه ان أيها فعلت جاز لك ترك الباقى فليس شىء معين من تلك الافراد موصوفا بالوجوب على التعيين او بجواز الترك على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل تارة لهذا وتارة لذلك وليس التخيير بين واجب وغيره بهذا المعنى ممتنعا وقدمر تمام هذا فتدبر (قوله ان الواجب ذات الواحد) أى كما قاله ابن الحاجب وليس كذلك للزوم أن يكون المكلف به غير معين (قوله سواء كان متواطئا) ينبغى ان يمثل بما إذا قال اعتق من هذا النوع اومن هذا النوع لا بما إذا قال اعتق زيدا أو بكرا فانه نفاه فيما مر ثم انه ليس فيما ورد بمتواطىء فاما ان نجيز ماتعلق بنوع أوشخص او نمنعهما ولا وجه للتفرقة تدبر (قوله امر بجزئيه) فالمطلوب هو الواحد الوجود الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار جزئيته وفيه انه ينافى كون الواجب هو المشترك وهذا هو الرد المشار اليه ذكره السعد (قول المصنف وقيل يوجب الكل مع قول الشارح فيثاب الخ) يفيد ان الخلاف بينه وبين ماقبله معنوى وعليه العضد وابن الحاجب قال السعد وهو مذهب بعض المعتزلة فيثاب ويعاقب على كل واحد ولو أتى بواحد سقط عنه الباقى بناء على أن الواجب قد يسقط بدون الاداء اه وذلك لما ذكره الشارح من قوله لان الامر الخ وذهب الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى بناء على تفسير أبى الحسين لهذا القول بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به و المكلف ان يختار أيا ما كان فهو بعينه مذهب أهل السنة والخلف لفظى لانهم إنما قالوا بوجوب الكل بهذا المعنى فرارا من القول بوجوب واحد مبهم لان العقل

لانه المامور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ماذكر (وقيل الواجب)

الاشكال بان غير المعين مجهول لا يكلف به وبان غير المعين يستحيل وقوعه فان كل ما يقع فهو معين (قوله لانه المامور به) ضميره يعود للقدر المشترك باعتبار تحققه فى ضمن منها وفى صيغة الحصر اشارة للرد على ابن الحاجب فى قوله ان المطلوب هو الواحد الوجودى إلى اخر ماتقدم (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات) ظاهره ان الخلاف بين هذا القول وماقبله معنوى وعليه جماعة من الاصوليين كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما وذهب جماعة منهم الامام الرازى وامام الحرمين إلى انه لفظى قال فى البرهان نقل اصحاب المقالات عن ابى هاشم انه قال الاشياء كلها وان صح هذا النقل فليس ايلا فى التحقيق إلى خلاف معنوى وقصاراه نسبة الخصم إلى الحيف فى العبارة فان أبا هاشم اعترف بان تارك الخلال لا ياثم اثم من ترك واجبات ومن اتى بها جميعا لم يثبت له ثواب واجبات ويقع الامتثال بواحدة فلا يبقى مع هذا لوصف الخلال بالوجوب تحصيل وتاويل هذا اللفظ عند الهشمية ان مامن خصلة من الخصال التى وقع التخيير فيها إلا وهى لو فرضت واقعة لكانت واجبة اه فهذا كما ترى راجع إلى ان الخلاف لفظى وكان من جعل الخلاف معنويا نظر لظاهر مقالتهم المذكورة وهو ان الثواب والعقاب على الكل وقد نقل الآمدى ايضا عن المعتزلة انه لا ثواب ولا عقاب إلا على البعض (قوله ويعاقب بتركها) لم يقبل هنا ان عوقب كما قاله فيما سياتى لانه بصدد تقرير مذهب المعتزلة وهم لا يقولون بتخلف العقاب (قوله لان الامر تعلق بكل منها) دليل لدخول الكل والسقوط بواحد واعترضه الناصر بانه يخالف موضوع المسألة وهو ان الامر بواحد مبهم من أشياء معينة وأجاب سم بان الشارح أشار لذلك بقوله قلنا ان سلم الخ فانه اشارة إلى انه لا يسلم ان الامر تعلق بكل واحد بخصوصه فهو منع له ومنعه يشير إلى مخالفته لغرض المسئلة اه على انك قد سمعت انه لا مخالفة بيننا وبينهم فى التحقيق بناء على ان الخلف لفظى (قوله ان سلم ذلك) اى ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه وفى ذلك تنبيه على منعه وعلى تقدير تسليمه تنزلا لا يستلزم المطلوب وهو وجوب الكل المرتب عليه ماذكر من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (قوله لا يلزم منه وجوب الكل) لجواز ان يكون وجوبها بدليا (قوله ماذكر) أى من انه يثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات

لايدرك فيه مصلحة بناء على عقيدتهم من التحسين والتقبيح وان العقل يدرك الاحكام قبل الشروع (قول المصنف معين عند الله) بان يتعين بأنه الواجب فهو علم تصديقي لاتصوري إذ ذوات الاشياء المخير فيها متميزة عنده وتميزها من حيث ذواتها لايفيد المطلوب وحاصل هذا القول أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعل غيره لعذر المكلف بانه لااطلاع له على الغيب وأما القول الآتي فمعناه أن الواجب معين عند الله تعالى قبل الفعل دون الناس وبعد الفعل معين عند الله وعند الناس وعلى الاول لايختلف باختلاف المكلفين دون الثاني هكذا يؤخذ من العضد خلافا لمن قال أن المأخوذ منه أنه من تفاريع ماقبله نعم في منهاج البيضاوي وشرحه للصفوي انه من تفاريع الاول ووجه ذلك أنهم لما قالوا أن الواجب معين عند الله تعالى

دون الناس رد بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد والتخيير يجوزه وثبت اتفاقا في الكفارة فانتفى التعيين فمنعوا مقدمة ذلك الدليل القائلة ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين بأنه يحتمل أن يبين الله تعالى في حق المكلف مايختاره فيكون لاختيار المكلف تأثير في تعيين الواجب فالتخيير ثابت مع امتناع الترك لانتفاء التعيين بانتفاء اختياره اه لكن قدعلمت أن العضد ومثله ابن الحاجب على أنهما قولان مستقلان فان عبارتهما هكذا الامر بواحد مبهم من أمور معينة مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب الجميع ويسقط بواحد وقال بعضهم الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو مايفعل فيختلف بالنسبة للمكلفين وقال بعضهم

في ذلك واحد منها (معين) عندالله تعالى إذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الأمر في الظاهر بغير معين قلنا لايلزم من وجوب علم الآمر المأمور به أن يكون معينا عنده بل يكفي في علمه به ان يكون متميزا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا التميز احد المعينات المبهم عن غيره من حيث تعينها (وقيل هو) اى الواجب في ذلك (مايختاره المكلف) للفعل

(قوله في ذلك) أي أن الأمر بواحد من أشياء معينة (قوله معين عند الله) أي ولا يختلف بالنسبة للمكلفين بخلافه في القول الآتي (قوله إذ يجب أن يعلم الآمر الخ) إشارة لقياس اقتراني من الشكل الاول هكذا الواجب شيء يلزم أن يعلمه الآمر وكل ما كان كذلك يلزم أن يكون معينا عنده اشار للصغرى بقوله إذ يجب ان يعلم الخ ولبيانها بقوله لانه طالبه والكبرى مطوية وقوله قلنا لايلزم الخ منع الكبرى وقوله بل يكفي بيان لسند المنع ثم ظاهر قوله إذ يجب ان يعلم الخ أن المراد العلم التصوري أي تصور ذات الشيء المأمور به وفيه نظر فان ذات الاشياء المخير بينها معلومة له تعالى متميزة عنده وهذا غير مفيد له بل المراد العلم التصديقي اى العلم بالمأمور به من حيث انه مامور به بان يعلم الآمر الواجب حسبما اوجبه وإذا اوجب احد الامور المعينة من حيث هو احدها وجب ان يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما اوجبه وتعلق علمه سبحانه بما يفعله كل مكلف من خصال الواجب المخير لايوجب وجوب ذلك المفعول عينا على فاعله بل هو علم بما يسقط به عند الطلب لاحدها من حيث هو أحدها ويحصل به الامتثال (قوله فذاك) أي فذاك هو المطلوب أو ظاهر (قوله لان الأمر في الظاهر) أي ولا اطلاع للمكلف على مافي نفس الأمر (قوله أن يكون معينا عنده) بل العلم به يتبع الامر به (قوله عن غيره) أي عن غيره المبهم اوعن غير احد المعينات المبهم وقوله على قولنا اى ان الواجب واحد لابعينه وقوله من حيث تعينها متعلق بتميز والضمير للمعينات اى ان أحد المعينات المبهم متميز من حيث تعيين تلك المعينات التي دار بينها وانحصر فيها أي لم يخرج عنها وهذا لاينافي أنه مبهم من حيثية عدم تشخصه لانه إنما يتشخص بتلبس الفاعل به كما هو شأن سائر الافعال (قوله أي الواجب في ذلك) الاوضح أن يقول أي ذلك الواجب المعين عند الله ليدل على ان هذا القول متفرع على ماقبله وهو ان الواجب معين عند الله كما يفيده

الواجب واحد معين لايختلف لكنه يسقط به وبالآخر اه (قوله فانه ان لم يجب العلم) أي لو فرض جوازه كما هو مبنى كلام العلامة والا فجوازه حقيقة محال لان الفرض انه طالبه والجواز يؤدي إلى انه يكون طالبا مع انتفاء العلم وهو محال تامل (قول الشارح بل يكفي الخ) لانه إنما يجب أن يعلمه حسبما أوجبه فاذا أوجب واحدا من الثلاثة غير معين وجب أن يعلمه كذلك وإلا لم يكن عالما بما أوجبه قاله العضد (قول الشارح لتميز أحد المعينات) فيه اشارة إلى الفرق بين ما تعلق به الوجوب وما تعلق به التخيير بأن الاول مبهم والثاني معين وقد مر وقوله من حيث تعينها معناه أن الواجب وهو القدر المشترك تميز بانه المشترك بين هؤلاء المعينات وهو بمعنى قول العضد المتقدم (قول الشارح بان يفعله) تصوير للاختيار فمعناه هو أن يوقعه لامجرد اختياره بدون فعل لان هذا القول لمن يقول الواجب ما يفعل كما في العضد

(قول الشارح دون غيره) احتراز عما لو فعل الكل أو اثنين فليس من موضوع لهذا القول تدبر (قوله على نظر) الحق ما قاله شيخ الاسلام فان المعتزلة لايقولون بغير المعين عند الله لانهم يقولون العقل يدرك الحكم عند الله بادراكه المصلحة والمفسدة فلابد أن يكون معينا عنده اذ لاتدرك فى المبهم وكذلك كون الثانى من تفاريع الاول يدل على ذلك قطعا كما تقدم نعم كونه من تفاريعه لايقول به الشارح والمصنف وشيخ الاسلام لم يدع ذلك فتدبر (قول الشارح للاتفاق الخ) تعليل لان الواجب مايفعل وعبارة العضد لان ما يفعله فهو الواجب عليه اتفاقا وغيرها الشارح الى ماترى لفساد ظاهرها فان الاتفاق ليس على أن مايفعل هو الواجب لمنافاته للاقوال قبله بل على الخروج عن العهدة باى مفعول منها (قول الشارح للقطع باستواء المكلفين) اشارة الى أن هذا الحكم قطعى ضرورى لايحتاج الى الاستدلال ويحتمل أن معناه للقطع المستند الى الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم فى ذلك والنص الوارد فى خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيها لكن كلاهما قابل للمنع فالاولى الاول فتأمل (قوله لا أن الفعل هو الذى أوجبه الخ) فيه طرف منافاة لما مر عن شرح المنهاج تدبر (قوله فان الاخير منها الخ) قال الصفوى فى شرح المنهاج قول التراجم هو الثالث والرابع من تفاريعه كما تقدم نقله (قوله فلا يمتنع تحريم واحد) فيه ان تلك المفسدة انما توجب تحريم فعل الكل لا تحريم واحد لا بعينه غايته أنه يخرج من الحرمة بترك واحد لكن لا لذات ترك الواحد بل لترك فعل الكل بتركه وكذا يقال فيما بعدها المصلحة تدرك فى الكل لا فيما عدا واحد مبهم فلا مخلص الا بابطال الحسن والقبح (قول الشارح على قولنا) الاولى أن يقول فعلى قولنا أن فعل الكل لان المبنى على قولنا هو ان الواجب ماذا لا فعل الكل (قوله هو أحدها لا بعينه) والعلو عوض له من ايقاعه فى ضمن المعين (قول المصنف فقيل الواجب) حكاه ومقابله بقيل اشارة لضعفهما بماسيقوله

من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب باى منها يفعل * قلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لخصوصه للقطع باستواء المكلفين فى الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفى ايجاب واحد لا بعينه كنفيهم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتى لما قالوا من أن تحريم الشىء أو ايجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة التى يدركها العقل وانما يدركها فى المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف فى الخروج عن عهدة الواجب باى من الاشياء يفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا (فان فعل) المكلف

يفيده كلام العضد لكن الشارح فسر الضمير بذلك للموافقة نظيره قبله فظاهر صنيعه والمصنف كغيره انه ليس من تفاريعه ودعوى دلالة قول الشارح ان الاقوال غير الاول متفقة الخ على ان المراد الواجب المعين عند الله ما يختاره المكلف فيكون من تفاريعه كما قاله شيخ الاسلام نازع فيها سم (قوله من أى واحد منها) بيان لما يختاره المكلف (قوله بان يفعله) تفسير لاختيار بعضها للفعل فبفعله يظهر وجوبه (قوله وان اختلف الخ) حال من قوله مايختاره المكلف اى وان لزم اختلاف الواجب باختلاف اختيار المكلفين فلا يضر ذلك (قوله للاتفاق الخ) تعليل للقول بان الواجب هو مايختاره المكلف (قوله لكونه أحدها) اى لا لكونه صار واجبا باختياره وهذا ابطال لدعوى الخصم وقوله للقطع الخ تحقيق لمدعانا (قوله لا لخصوصه) اى كونه يختاره المكلف (قوله والاقوال غير الاول) قال الكمال القول الاخير وهو القول بانه معين عند الله وهو مايختاره المكلف يسمى قول التراجم لما فى المحصول انه قول ينسبه اصحابنا الى المعتزلة وينسبه المعتزلة الى اصحابنا واتفق الفريقان على فساده قال والد المصنف فيما كتبه على منهاج الاصول وعندى أنه لم يقل به قائل اهـ وفيه نظر فان ابن القطان من أصحابنا مع جلالة قدره قد حكاه عن بعض الاصوليين فكيف ينكر وقد وهم المصنف فى شرح المختصر فجعل قول التراجم هو القول بان الواجب معين عند الله (قوله لما قالوا) علة لنفى ايجاب واحد لا بعينه وتحريم واحد لا بعينه وقوله من ان تحريم الخ نشر على غير ترتيب اللف من قوله على نفى ايجاب الخ وقوله لما فى فعله الخ خبر ان وهو نشر على ترتيب اللف من قوله تحريم الشىء أو ايجابه (قوله وانما يدركها فى المعين) فيه نظر اذ قد تكون المفسدة فى فعل الجميع من اشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ بترك اى واحد منها تندفع المفسدة فادراك المفسدة فى الفعل أو الترك لايتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه (قوله بالواجب المخير) ليس المراد انه مخير فيه نفسه لانه لاتخيير فيه بل فى افراده يشير لذلك قول الشارح لتخيير المكلف الخ فيكون وصفه بالتخيير فيه من وصف الشىء بوصف متعلقه فهو مجاز عقلى (قوله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا) اى اهل السنة وانما الواجب واحد لا بعينه (قوله على قولنا) اى من أن الواجب واحد لا بعينه وهو مذهب الاشاعرة والفقهاء كما فى شرح المنهاج (قوله فان فعل المكلف الخ)

الشارح فى التحقيق ولضعف الاول من جهة انه لو فعل الكل مرتبا بادئا بالادنى يثاب عليه على أعلاها فلا شىء على المصنف والشارح تدبر
(قول الشارح اخذا من حديث) اى اخذا منه بطريق القياس على ما فيه فان ما فيه نفل رمضان مع فرضه فيقاس عليه نفل

على قولنا (الكل) وفيها أعلا ثوابا وعقابا وادنى كذلك (فقيل الواجب) أى المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوبا أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا او مرتبا

هذا إنما يتاتى فيما يمكن فيه ذلك كخصال الكفارة بخلافه فى غيره كما فى القرآن والافراد والتمتع فى الحج ومثله ما إذا استعد جماعة للامامة العظمى بعد موت الامام فانه يجب على المكلفين نصب واحد منهم ولا يسوغ لهم الزيادة (قوله على قولنا) الاولى تعديه عن قوله فان فعل الكل بان يقول فعلى قولنا ان فعل الكل او يؤخره بعد قوله فقيل الواجب الخ لان المبنى على قولنا هو كون الواجب ما ذا لا فعل الكل (قوله اعلا ثوابا) اى كما فى كفارة اليمين فان فيها اعلا ثوابا وهو العتق واعلا عقابا وهو تركه فان الله تعالى لو عاقب بترك الخصال الثلاثة على أعلاها لعاقب على ترك العتق إذ العقاب عليه أشد من العقاب على غيره من بقية الخصال وأدناها الاطعام ثوابا من حيث فعله وعقابا من حيث تركه (قوله كذلك) اى ثوابا وعقابا (قوله أى المثاب عليه) إنما قال ذلك لان الواجب ليس اعلاها وإنما هو احدها والعلو عارض له ككونه أكثر نفعا أو متعديا (قوله أخذا من حديث) وهو حديث سلمان مرفوعا فى فضل شهر رمضان من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فى غيره قال امام الحرمين فى النهاية قابل النفل فيه بالفرض فى غيره وقابل الفرض فيه بسبعين فرضا فى غيره فاشعر هذا بان الفرض يزيد على النفل بسبعين درجة من طريق الفحوى لكن قال الحافظ ابن حجر العسقلانى انه حديث ضعيف وايضا ما ذكره فى النهاية ظاهر بالنسبة للتفاوت بين فرض رمضان ونفله واما بالنسبة إلى الفرض والنفل الواقعين فى غيره فلا فكان الاولى للشارح أن يقول واستانسوا فى ذلك بحديث الخ كما عبر به النووى حين ذكر أن ثواب الواجب كثواب سبعين مندوبا وإلا فقوله أخذا بعد جزمه بقوله الذى هو الخ موهم صحة الحديث أو حسنه وقول سم لا يضر ضعف هذا الحديث فى جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب فى الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ومثل ذلك يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف غير دافع للاعتراض فان قولهم الحديث الضعيف يعمل به فى فضائل الاعمال معناه انه إذا ورد حديث ضعيف فى فضيلة عمل يجوز للشخص أن يعمل ذلك العمل ومع ذلك هو مشروط بان لا يشتد ضعفه ولم يعارضه خبر صحيح وما نحن فيه ليس من هذا فان المقام اثبات حكم ولا يحتج بالحديث الضعيف فيه وكذلك فى تعبير الشارح بقوله اخذا المقتضى ذلك صحة الحديث او ضعفه وقد كان يكفى الشارح ان يقول الذى هو اى ثواب الواجب افضل من ثواب المندوب للحديث القدسى وما تقرب إلى عبدى بشىء احب إلى مما افترضته عليه (قوله لا يثيب عليه ثواب الواجب) أى ثواب الاكمل والا فما قاله جار فيما لو اقتصر على غير الاعلا إذ ثواب كل منها لا ينقص عن ثواب السبعين الا انه فى الاعلا اكمل منه فى غيره (قوله اومرتبا) ظاهره ولو كان المتاخر هو الاعلا فيكون هو المثاب عليه ثواب الواجب وما قبله ثواب المندوب وهو ظاهر كلام المصنف قال الكمال وهو غريب وضعفه ظاهر اه وهو كذلك لانه سقط الواجب بالاول وقول سم ان الاعلا لما كان ارجح واكمل كان تعلق الوجوب به اتم فينظر اليه فى اداء الواجب حيث وجد وان تاخر فى غاية التهافت لانا اذا نظرنا للظاهر جزمنا يقينا بان الواجب سقط بفعل الاول واما بالنظر لما فى نفس الامر وهو ترتب الثواب على الاعلا مثلا او على غيره فمما لا نعلمه ولا نطلع عليه (قوله لا ينقصه) من باب نصر يتعدى بنفسه كما هنا وكما فى قوله تعالى ثم لم ينقصوكم شيئا ويلزم كما فى نقص المال ينقص وفى المتعدى لغة اخرى ادون

غيره مع فرضه وتنكير حديث إشارة إلى ضعفه (قول الشارح معا او مرتبا) هاتان صورتان وفى الترك صورة واحدة لانه لا يقال فيه معا أو مرتبا فهذه ثلاثة فى المنطوق وسياتى مثلها فى المفهوم أعنى ما إذا تساوت فصور الطريقة التى حكاها المصنف منطوقا ومفهوما ستة (قول الشارح فثواب الواجب) قيد به احترازا من ثواب المندوب ولذا لم يقل فالثواب والعقاب مع انه انحصر وترك ذلك فى العقاب لان المندوب لا عقاب عليه (قول الشارح فعلت معا) اى او تركت ولا يقال فى الترك معا ولا مرتبا لانه عدم فعل الكل فلذا تركه تدبر (قول الشارح وقيل فى المرتب الخ) مقابل للقول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاضل والتساوى وعدم التفصيل بين المعية والترتيب فهذه الطريقة توافق الطريقة التى حكاها المصنف فى اربعة من ستة وهى صورتا الترك وصورتا الفعل فى المعية وتخالفها فى اثنين وهما صورتا الفعل فى الترتيب ومنشأ ذلك ما عرفت من ان الطريقة التى حكاها المصنف تفصل بين التفاوت والتساوى لا بين المعية والترتيب من هذه الطريقة بالعكس كما يؤخذ من الشارح ثم ان الشارح حكى هذا بقيل أيضا لضعفه المأخوذ من التقطيع الاتى ايضا تدبر (قول

لاينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يات بواحد منها (فقيل يعاقب على ادناها) عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواحد والعقاب على واحد منها فعلت معا او مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا اولها تفاوتت او تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب احدها من حيث خصوصه الذى يقع نظر التادى الواجب به والتحقيق الماخوذ مما تقدم انه احدها لا من حيث ذلك الخصوص والا لكان من تلك الحيثية واجبا

من الاولى وهو التشديد فى القاف فى الماضى والمضارع (قوله عن ذلك) اى ثواب الواجب (قوله فقيل يعاقب على ادناها) وإن كان مقتضى ثوابه على الاعلا انه يعاقب عليه لكنه لايعاقب لانه لو فعل الادنى كان آتيا بالواجب ثم انه لم يذكر مقابله وقد ذكر الشارح له مقابلا فى ضمن التحقيق الاتى (قوله ان عوقب) انما قال ذلك لانه تحت المشيئة بخلاف الثواب فلذا لم يقيده (قوله لانه لو فعله فقط لم يعاقب) اى فضم غيره اليه لايزيده عقوبة (قوله فان تساوت) هذا مفهوم من قوله وفيها اعلا ثوابا (قوله على واحد منها خبر) ثواب اى على واحد فعلا فى الثواب او تركا فى العقاب (قوله فعلت معا الخ) اى او تركت ولايقال تركت معا او مرتبا لان الترك عدم الاتيان بالشىء ولا يعقل فيه الترتيب وهذا تعميم فى الاستواء وعدمه كما يدل عليه المقابل (قوله وقيل فى المرتب الخ) هذا مقابل القول الاول المشتمل على التفصيل بين التفاوت والتساوى وعدم التفصيل بين المعية والترتيب قال شيخ الاسلام وهذا القول هو الاوجه وقال الكمال انه الظاهر الذى يتجه الجزم به وإنما محل النظر فيما اذا فعلت الخصال كلها معا كان قيل للمكلف وكلت فلانا فى الاعتاق وفلانا فى الاطعام وفلانا فى الكسوة فقال نعم ثم وضع الطعام والكسوة وأمر الفقراء العشرين بالاخذ فاخذوا معا واقترن بذلك قول وكيل العتق انت حر وتصور المعية ايضا بمباشرته الجميع وبمباشرة بعض والتوكيل فى بعض (قوله ويثاب ثواب المندوب) لكن بدليل آخر غير الدليل الدال على وجوب واحد لان الامر بالمبهم لايدل على ندب غير الواجب (قوله الثواب الواجب) متعلق بذكر والذى ذكر لثواب الواجب اعلاها فى المتفاوتة واحدها فى المتساوية على القول الاول وأولها مطلقا على القول الثانى فقوله ويثاب ثواب المندوب يرجع للقولين (قوله وهذا كله) اى ماذكر من القولين وتفاصيلهما والاثابة ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وقوله من حيث خصوصه وهو كونه أعلا او أول فى الثواب او أدنى فى العقاب وقوله الذى يقع صفة لاحدها وهو الاعلى او الاول وقوله نظر التادى الخ اى لا لكونه هو الواجب لان الواجب واحد لا بعينه لاهو من حيث خصوصه فهذا تعليل لكون محل الثواب الواجب والعقاب احدها من حيث خصوصه (قوله الماخوذ مما تقدم) اى من قول المصنف يوجب واحدا لا بعينه يعنى ان محل ثواب الواجب والعقاب تركه هو أحد خصال المخير من حيث هو أحدها لا من حيث خصوصه فمن أتى بالاطعام من خصال الكفارة مثلا وصار بفعله متعينا لثواب الواجب لايثاب عليه ثواب الواجب من حيث خصوص كونه اطعاما بل من حيث كونه احد خصال المخير حتى ان الواجب ثوابا فيما إذا أتى بخصال المخير كلها على الترتيب بقصد الامتثال هو اولها من حيث هو احدها الا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من ثانيها وثالثها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث هو احدها الذى تؤدى الواجب بغيره منها الا من حيث خصوصه (قوله وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) اى مع انه إنما وجب من حيث كونه أحدها الا من تلك الحيثية وفيه

الشارح ويثاب ثواب المندوب) اى بدليل آخر لان الامر بالمبهم لايدل على ندب غيره وهذا متعلق بالقولين فى الثواب وهو قول المتن ومقابله (قول الشارح وهذا كله) أى القول بان محل ثواب الواجب الاعلى او الاول او الاحد ومحل العقاب الادنى او الاحد مبنى على مراعاة الخصوصية نظراً لتادى اى لتادى الواجب وهو المشترك بها والتحقيق الماخوذ مما تقدم من ان الواجب لايختلف باختلاف المكلفين ان محل ثواب الواجب والعقاب احدها ولا نظر الى خصوصية ماوقع لانه حتى بعد الوقوع لم يزل من حيث تلك الخصوصية مخيرا فيه والا لاختلف الواجب باختلاف المكلفين ولا قائل به على الاصح الذى التفريع عليه (قول الشارح وإلا لكان من تلك الحيثية واجبا) إذ لايثاب عليه من حيث تلك الخصوصية ثواب الواجب إلا إذا كان من تلك الحيثية واجبا وقد عرفت انه منها مخير فيه فوجه هذه الملازمة انه لما اثيب ثواب الواجب على الأعلى علم ان الأعلى واجب والا فلو نظر الى ان الواجب القدر المشترك لما كان ثوابه اعلى اذ القدر المشترك بين الكل لاتفاوت فيه وإلا لما كان مشتركا فما قيل ان هذه الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتادى الواجب به وحصول

 الثواب الخاص به بعد إيقاعه وتعينه لايستلزم تعلق الايجاب به من حيث الخصوص ليس بشىء إذ كيف يثاب عليه من حيث خصوصه ثواب الواجب مع عدم تعلق الايجاب بخصوصه وتادى الواجب به يكفيه ان يثاب على القدر الواجب وهو المشترك ثواب الواجب دون الزائد فتامل (قول الشارح لا من حيث خصوصه) لان الكلام فى مقتضى الامر بواحد

حتى أن الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث أنه أحدها الا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث أنه أحدها الا من حيث خصوصه (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من اشياء معينة وهو القدر المشترك بينها فى ضمن اى معين منها فعلى المكلف تركه فى أى معين منها وله فعله فى غيره إذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) فى منعهم ذلك كمنعهم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهى كالمخير) أى والمسئلة كمسئلة الواجب المخير فيما تقدم فيها فيقال على قياسه النهى عن واحد مبهم من اشياء معينة نحو لا تتناول السمك أو اللبن أو البيض يحرم واحدا منها لا بعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالا

ان الملازمة ممنوعة فانه لم يجعل واجبا من حيث الخصوص بل لتأدى الواجب به كما تقدم وحصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه وتعينه لا يستلزم تعلق الايجاب به من حيث الخصوص (قوله حتى ان الواجب الخ) تفريع على التحقيق (قوله فى المرتب) اى فيما إذا اتى بخصال المخير مرتبة (قوله لا من حيث خصوصه) أى خصوص كونه أولها وفيه انه وان قيل الواجب أولها فليس المراد به من حيث الاولية بل من حيث تحقق الواجب فيه وهو الواحد غير المعين (قوله من حيث انه احدها) اى الذى تأدى الواجب بغيره والمناسب ان يقول من حيث انه زائد على أحدها إلا أن تجعل الاضافة للعهد اى من حيث انه احدها الزائد (قوله ويجوز تحريم الخ) عبر بهذا دون ان يقول والنهى عن واحد مبهم من أشياء معينة بالأمر أى فى جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله وهى كالمخير للتنبيه على ان هذا الخلاف فى الجواز لا فى الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة فى الجملة وإلا فالعقاب خاص بالحرام (قوله وهو القدر المشترك) فيه ما تقدم بحثا وجوابا (قوله فعلى المكلف تركه) أى القدر المشترك (قوله وله فعله فى غيره) لا يقال الكف عن أحد المعينات الذى هو قدر مشترك بينها يقتضى الكف عنها كلها فينتفى الحرام المخير كما قال به القرافى لانا نقول إذا استحضرت تقييد القدر المشترك بينها بكونه فى ضمن أى معين منها ظهر لك ان الاتيان به فى ضمن واحد منها لا ينافى الكف عنه فى ضمن آخر كما أشار الى ذلك بقوله فعلى المكلف تركه أى لان القدر المشترك انما يحصل فى ضمن معين (قوله إذ لا مانع من ذلك) أى من فعل الغير لان المحرم واحد فتحريم واحد لا بعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق فى واحد فليس النهى كالنفى (قوله فى منعهم ذلك) أى تحريم واحد لا بعينه (قوله لما تقدم عنهم فيهما) وهو ان تحريم الشىء أو ايجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة أو المصلحة التى يدركها العقل وانما يدركها فى المعين (قوله فيقال) تفصيل للاجمال فى قوله فيما تقدم (قوله النهى عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بان حق مقابلة الامر النهى لا التحريم (قوله بالمعنى السابق) أى مفسرا ذلك الواحد بالمعنى السابق وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها (قوله امتثالا) قيد الترك بالامتثال لان الثواب فيه يتوقف على قصد الامتثال به وان كان الخروج عن عهدة النهى حاصلا بمجرد الترك (قوله وعلى الاول) أى ان التحريم لواحد لا بعينه (قوله

مبهم ومقتضاه الثواب على القدر المشترك واما خصوصية المتعلق وما فيه من الزيادة فيثاب عليها من حيث دخولها فى الامر بفعل الخير ثواب المندوب ثم ان الشارح رحمه الله ذكر مقابل قوله وقيل يعاقب على أدناها فى التحقيق الآتى فى ضمن قوله انه أى محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث انه احدها اى لا أعلاها ولا ادناها تدبر (قوله حيث قال الخ) قد عرفت ان كلام الشارح فى انه يثاب عليه الثواب الخاص به مقابلة اداء الواجب الذى تعلق به الامر وهو القدر المشترك وإذا تاملت ذلك وجدت انه لا مخلص عما قاله الشارح تدبر (قوله وان فعلت الخ) هذا شىء زائد على موجب الامر بواحد مبهم وليس الكلام الا اليه (قول المصنف ويجوز تحريم الخ) كان الاخصر ان لو قال والنهى عن واحد مبهم من اشياء معينة كالامر اى فى جميع الاقوال المتقدمة ويستغنى عن قوله خلافا للمعتزلة وعن قوله وهى كالمخير إلا انه قصد التنبيه على ان هذا الخلاف فى الجواز لا فى الوقوع ويقاس على التحريم الكراهة إلا فى العقاب (قول الشارح إذ لا مانع من ذلك) أى فعل الغير لأن المحرم واحد فتحريم واحد لا بعينه ليس من باب عموم السلب بل من باب سلب العموم فيتحقق فى واحد فليس النهى كالنفى (قول الشارح النهى عن واحد الخ) فيه تورك على المصنف بان الاحسن فى مقابلة الامر النهى لا التحريم (قول الشارح ويثاب بتركها امتثالا) اى بان يقصد به الامتثال وقد عرفت الفرق بين المكلف به فى الفعل غير الكف وبين الكف فى بحث الغافل فارجع اليه ان شئت وهى

ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم فى ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم فى ذلك مايختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركت كلها إمتثالا أو فعلت وهى متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً فقيل ثواب الواجب والعقاب فى المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفى المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معاً أو مرتباً وقيل العقاب فى المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب والتحقيق أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث أنه أحدها حتى أن العقاب فى المرتب على آخرها من حيث أنه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير مايتأدى بتركه الواجب منها من حيث أنه أحدها (وقيل) زيادة على مافى المخير من طرف المعتزلة (لم ترد به) أى بتحريم ماذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقة من النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً نهى عن طاعتهما إجماعا قلنا الاجماع

وهى متساوية) حال من ضمير الفعلين قبله قاله شيخ الاسلام وفيه نظر لانه يلزم عليه توارد عاملين على معمول واحد ودعوى أنه من باب التنازع مشكل لانه لايكون فى الحال لاقتضائه الى الاضمار والحال لايكون ضميرا فالاولى أن يجعل حالا من ضمير فعلت وحذف مثلها من قوله تركت فهو من باب الحذف من الاوائل لدلالة الثوانى (قوله عقابا وثوابا) نشر على غير ترتيب اللف من قوله ثواب الواجب والعقاب وكذا قوله على ترك اشدها وفعل أخفها (قوله سواء فعلت معا أو مرتبا) راجع لقسمى المتساوية والمتفاوتة ولم يزد أو تركت لان الترك لاترتيب فيه (قوله على فعل آخرها) هذا مما خالف فيه الواجب المخير (قوله لارتكاب الحرام به) أى دون ماقبله إذ الفرض أن المحرم واحد منها لابعينه ولايحصل ذلك الا بالاخير (قوله من حيث أنه أحدها) أى لامن خصوص كونه آخرها وأشدها (قوله وقيل زيادة) أخذه من كلام الامام فى التلخيص حيث قال فيه أنكر معظم المعتزلة النهى عن شيئين على التخيير ثم اختلفوا فمنهم من منعه من جهة اللغة ومنهم من منعه من جهة العقل لانه إذا قبح أحدهما قبح الآخر اه زكريا ثم إن هذا اختلاف فى الوقوع وعدمه لافى الجواز وعدمه (قوله لم ترد بطريقه الخ) يعنى ان المراد بورود اللغة بطريقه أى بصيغة لاورودها به نفسه فلا يرد أن يقال لايبحث للغة عن تحريم ولا غيره من الاحكام الشرعية لان ذلك من وظائف الشريعة وكان المناسب أن يقول يعنى لم ترد بطريقة اللغة لان التعبير بالحيثية يقتضى أن عدم ورودها بطريقة علة لعدم ورودها بالتحريم إذ الاقرب هنا من معانى الحيثية التعليل لانه معنى ورودها بالتحريم (قوله على مافى المخير) أى الاقوال التى فى الواجب المخير (قوله من النهى) أى اللفظى بيان لطريقه (قوله وقوله تعالى) جواب من طرف هذا القائل عما أورد عليه من انه قد وردت اللغة بطريق ذلك فان قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا صيغة نهى عن طاعة واحد من شيئين وحاصل الجواب ان هذا إنما يكون طريقا لذلك لو كان نهيا عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هو نهى عن طاعتهما إجماعا وقد رد الشارح هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهى عن واحد مبهم فهى طريق لذلك ولاينافى ذلك صرفها عن ظاهرها باجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق غاية الامر انه منع من حملها على معناها الاصلى

(قول الشارح والتحقيق أن ثواب الواجب الخ) قد عرفت وجه هذا التحقيق فيما مر ثم أن مافى المصنف مبنى على ما اختاره السيد من الايجاب والتخيير ليس بالقياس الى الكلى فى نفسه بل إلى الافراد الواقع هو فى ضمنها وما ذهب اليه الشارح مبنى على ما اختاره المحقق التفتازانى تبعاً للعضد من أن الواجب لم يتعلق بمعين وانما تعلق بالمعين هو التخيير وهو الحق الذى لايلزم عليه التكليف بغير معين ولا اختلاف الواجب باختلاف المكلفين وقد نبهناك عليه فيما مر فتأمل (قول الشارح زيادة على مافى المخير) أى إيجاب واحد لابعينه فالمنع المتقدم من حيث أنه إذا قبح واحد لابعينه قبح الكل وهنا من حيث ورود اللغة (قول الشارح كما وردت بالأمر) أى فوروده هناك مسلم اما جدلا أو من غير من مر من المعتزلة ولذا قالوا زيادة على ما فى الواجب المخير تدبر (قول الشارح حيث لم ترد) الاولى أى لم ترد

لمستنده صرفه عن ظاهره ﴿مسئلة فرض الكفاية﴾ المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله)

مانع (قوله لمستنده) علة مقدمة على معلولها (قوله المنقسم الخ) اشارة الى مناسبة ذكر هذه المسئلة هنا لانها متعلقة ببعض ما تقدم (قوله مطلق الفرض) وهو الذى لا يكون باعتبار شىء ولا باعتبار عدم شىء (قوله المتقدم حده) مرفوع نعتا لمطلق أو مجرور نعتا الفرض اشارة الى ماسبق من قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما فايجاب وتقدم ان الفرض والواجب مترادفان فيكون حد الواجب حدا للفرض فلا يقال ان الذى تقدم حده هو الواجب (قوله مهم) المهم ماحرك الهمة ولا يكون الامعتنى به فكانه قال امر معتنى به فظهر أن الاخصر ان (يقول مهم) لا ينظر الى فاعله بالذات وذلك لانه يلزم من كونه مهما ان يقصد حوله وبالعكس ثم ان هذا التعريف أصله للغزالى لكنه قال كل مهم دينى فحذف المصنف لفظة كل لانها لشمول الافراد والتعريف للماهية ولفظة دينى ليدخل الدنيوى كالحرف والصنائع بناء على الاصح انها فرض كفاية والغزالى يرى انها غير واجبة لان فى بواعث الطباع عليها مندوحة عن الايجاب كما قاله فى الوسيط تبعا لامامه فلذلك اخرجها بقوله دينى ويشكل عليه عده فى الاحياء والوجيز الحرف والصناعات المهمة من فروض الكفاية (قوله يقصد حصوله) أى يقصد الشارع حصوله من المكلف والمراد بالقصد الطلب اطلاقا للسبب على المسبب فان حقيقة القصد الارادة ولو أراد الشارع الواجب لماتخلف عن الوجود وأورد الناصر انه كان المناسب ان يقول تحصيله لان التكليف بالفعل وفيه ان الحصول ثمرة التحصيل لانه لا يقصد لذاته بل باعتبار ثمرته فالحصول هو المقصود أولا وبالذات بخلاف التحصيل وان كان هو المكلف به وأورد أيضا ان الحد يتناول مطلق الفرض فلا يطرد واجاب بان النظر الى الفاعل فى الكفاية وقع التقييد بتركه وفى مطلق الفرض وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اه ومحصله رجوع الاول للماهية بشرط لاشىء والثانى لابشرط شىء وفرق بينهما بان الاول اخص والثانى اعم ولذلك قال ولذا صدق الخ واجاب سم ايضا بتسليم شموله له وانه تعريف بالاعم أو بمنع الشمول إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلى أعنى مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الايجاب الجزئى وهو النظر الى فاعله فى الجلة اى فى بعض أفراده وهو الفرض العينى وجواب الناصر أدق فانه كشف عن ماهيتهما المراد منهما وهو اللائق بحال التعريف وسم اخرج التعريف الذى هو من باب التصورات الى التصديق لان السلب الكلى انما يكون فى التصديقات وبهذا يعلم سقوط قوله وقد يتعسف فى حمل جواب الشيخ عليه فانه لا يلاقيه فكيف ينطبق عليه لتباين الملحظين تامل (قوله من غير نظر بالذات) قرر الناصر انه خارج عن التعريف نتيجة له ولازم عنه بناء على ان اسناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فقوله فى الجلة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل او البعض مبهما اومعينا اه واقول انه على تقدير القصر يكون المعنى هكذا مهم لا يقصد إلا حصوله اى لاغيره فقوله من غير نظر الخ تصريح بلازم الحكم السلبى المستفاد من القصر إلا ان دعوى القصر لا دليل عليها فان قوله يقصد حصوله وقع نعتا لقوله مهم فجملة يقصد حصوله وان وقع فيها اسناد الا انه غير مقصود فعلى تقدير الحصر يلزم قصد الاسناد بالاخبار فيلزم التناقض على انه ليس فى الكلام ما يدل على الحصر بل هو أمر ادعائى فالحق انه من اجزاء التعريف ويدل له قول الشارح الآتى وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله لصراحته فى ان المخرج له قوله من غير نظر الخ وإلا لقال فانه لم يقصد حصوله اى لم يختص القصد بحصوله (قوله بالذات) متعلق بنظر والباء للملابسة والمراد بالنظر الذاتى ماهو بالاصالة والاولية والمعنى من غير نظر ملتبس

لان ظاهر الحيثية التعليل وهو فاسد لانه يفيد ان اللغة ترد بالتحريم ان وردت بطريقة ولا تعلق لها بالتحريم أصلا الا أن يقال اسناد الورود اليها مجاز كما يؤخذ من الحاشية (قول الشارح لمستنده) تامل مراده بهذه الزيادة مع ان الاجماع لا بد له من مستند ولو لم يصرحوا بذلك فى كل موضع وأقول الصادق هنا هو ذات الاجماع فلا بد له من مستند بخلاف ما اذا كان الاجماع دليلا فان كان وان لم يعرف المستند تامل ﴿ مسئلة * قول المصنف مهم ﴾ المهم ماحرك الهمة فيكون معتنى به فكان الاخصر ان يقول مهم لا ينظر الى فاعله بالذات لانه يلزم من كونه مهما ان يقصد حصوله والعكس قاله بعضهم ولا يخفى ان التصريح أولى إذ لا يصدق الخ فلا يكون قيدا فى التعريف بهذا المعنى فيؤخذ فى التعريف من حيث انه قيد بهذا المعنى لامن حيث انه يصدق به فاندفع ماقيل هنا نعم قوله لثبوت الايجاب الجزئى الخ فيه شىء فان ايراد المطلق انما هو من حيث انه مطلق لا من حيث تحققه فى بعض الافراد (قوله والاول هو الذى يدل عليه الخ) يفيد ان الاطلاق ملاحظ فيما تقدم وهو كذلك

بالاصالة

(قول الشارح أى يقصد حصوله فى الجملة) هذا تأويل لمعنى يقصد من غير نظر فان ظاهره ان عدم النظر مقصود ولا معنى له فأشار إلى أن المقصود لازمه وهو الحصول فى الجملة فاندفع ما فى الناصر ثم انك ان تأملت قول الشارح فيما يأتى فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد الخ وجدت قصد الحصول من كل عين ملزوم النظر بالذات فاذا انتفى النظر بالذات انتفى (٢٣٧) ملزومه ووجد قصد الحصول فى الجملة المقابلة لذلك الملزوم فانتفاء الملزوم لازم لانتفاء اللازم ومتى انتفى وجد قصد الحصول فى الجملة فقولنا لازمه أى بواسطة تدبر (قوله هو معنى قول المصنف) أى هو المراد منه (قوله المشعر عرفا الخ) فيه انه حينئذ يكون الاسناد مقصودا والاسناد فى التعاريف لا يقصد على ان الاشعار بذلك عرفا مجرد دعوى لا دليل عليها (قوله ما يعمل) الاولى العمل (قوله فلا يعتبرون ذلك فيه) لانه لا شك ان التعريف بالاعم من جملة طرق الاكتساب (قوله بان الصواب الخ) وإلا لم يكن المنطق مجموع قوانين الاكتساب وقد اتفق الكل عليه (قول الشارح لان الغرض تمييز الخ) وما قيل انه لو ابقى المهم على أنه ما أحزن النفس وعوقب بتركه لم يحتج إلى هذا فليس بشىء لانه يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتى فى قوله وسنة الكفاية كفرضها فانه شامل للتعريف ايضا (قول الشارح أى فرض الكفاية) أفاد ان المفضل هو الفرض ثم علله بقوله لانه يصان الخ اشارة إلى أن علة أفضليته أفضلية القيام به فالفرض هو الحاصل بالمصدر والقيام هو المعنى المصدرى وأفضلية المعنى المصدرى تابعة لافضليته فهى علة باعتبار العلم فلا تنافى بين ما فى المصنف وبين ما وقع فى عبارة الاستاذ ومن معه من القيام بفرض الكفاية أفضل من القيام بفرض العين تدبر

أى يقصد حصوله فى الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو دينى كصلاة الجنازة والامر بالمعروف ودنيوى كالحرف والصنائع وخرج فرض العين فانه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين اى واحد من المكلفين او من عين مخصوصة كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الفرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) اى فرض الكفاية (الاستاذ) ابو اسحق الاسفراينى (وامام الحرمين وابوه) الشيخ ابو محمد الجوينى (افضل من) فرض (العين) لانه يصان بقيام البعض به الكافى فى الخروج عن عهدته جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم له وفرض العين انما يصان بالقيام به عن الاثم القائم به فقط والمتبادر إلى الاذهان وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين افضل لشدة اعتناء الشارع به بقصد حصوله من كل مكلف

بالاصالة والاولية إلى الفاعل بل بالتبع (قوله فى الجملة) هو بمعنى قول المصنف من غير نظر بالذات إلى الفاعل ولعل فائدة قول الشارح ان يقصد حصوله فى الجملة مع كون عبارة المصنف اوضح منها الاشارة إلى ان عبارة من قال يقصد حصوله فى الجملة بمعنى عبارة المصنف (قوله ضرورة انه الخ) علة لما بعد الاستثناء أى إلا بالتبع فانه ينظر للفاعل (قوله كالحرف والصنائع) العطف تفسيرى فان معناهما لغة العمل واصطلاحا الملكة الحاصلة من التمرن على العمل اه زكريا (قوله وخرج) عطف على تناول (قوله حيث قصد الخ) تعليل (قول اى واحد) اشارة إلى ان المراد بالعين الذات (قوله كالنبى صلى الله عليه وسلم) أدخلت الكاف آله فيما فرض عليهم بخصوصهم ولا يصح ما قيل انها ادخلت خزيمة فان شهادته بشهادة رجلين لان الكلام فى فرض العين وما يقال انها قد تكون فرض عين اذا تعينت يرد بان هذا عارض والاصل فيها غير ذلك (قوله احترازا) علة للنفى اعنى قوله بقيد وقوله لان الغرض علة للنفى (قوله لان الغرض الخ) يرد عليه ان التعريف حينئذ يكون غير مانع لعدم تمييزه المعرف عن جميع ما عداه ويجاب بانه جرى على طريقة المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم واشتراط الاطراد والانعكاس طريقة المتاخرين لا يقال ما المانع من زيادة جزما ويكون الفرض تمييز فرض الكفاية عن جميع ما عداه لانا نقول يمنع منه عدم صحة الحوالة فيما يأتى فى قوله وسنة الكفاية كفرضها ومن جملة ما شبه به التعريف وهو لا يصح فى جانب سنة الكفاية على هذا الفرض (قوله اى فرض الكفاية) ارجع الشارح الضمير لفرض الكفاية لانه نص كلام المصنف ثم قال بعد لانه يصان بقيام البعض به الخ اشارة لما قاله الشمس البرماوى تبعا لشيخه الزركشى أن المصنف قد وهم فى نقله عن الاستاذ والامام وابنه ان فرض الكفاية افضل من فرض العين وان صواب النقل عنهم ان القيام به افضل كما وقع فى عباراتهم لا انه نفسه افضل قال الكمال ولك ان تقول لم يهم المصنف لان الفرض هو فعل المكلف الذى هو متعلق الطلب الجازم ومتعلق الثواب والعقاب وهو الحاصل بالمصدر كالجهاد وصلاة الجنازة والقيام به فعل بالمعنى المصدرى ووصفه بالافضلية لكونه آتيا بما هو افضل فوصف الفرض بالافضلية بالاصالة والقصد ووصف الاتيان بهما بالتبعية بل ما صنعه اجود لما فيه من التنبيه على انه مقصود الائمة المذكورين اه ملخصا (قوله الكافى) صفة لقيام وقوله عن عهدته اى عهدة فرض الكفاية وقوله جميع نائب فاعل يصان وقوله عن الاثم متعلق بيصان (قوله وان لم يتعرضوا له)

(قول الشارح ولمعارضة هذا الخ) اى فالدليلان تساقطا فلا وجه لذلك الزعم (قول المصنف وفاقا للامام الرازى) عبارته فى المحصول فأما إذا تناول الامر الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض الكفايات وذلك إذا كان الغرض من ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض فمتى حصل بالبعض لم يلزم الباقين اه وهو صريح فى أن المخاطب البعض خلافا لمن قال أن عبارة المحصول تفيد الوجوب على الجميع (قول الشارح للاكتفاء بحصوله الخ) ولو كان واجبا على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب على المكلف عنه بفعل غيره وأجيب بان الاكتفاء بفعل البعض لان المقصود وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف ولا استبعاد فى السقوط بفعل الغير كسقوط ما على زيد من الدين باداء عمرو وفيه أن هذا يكفى فيه خطاب البعض فهو المتيقن ولا دليل على خطاب الكل (قول المصنف لا على الكل الخ) هذا يفيد ان الشيخ يقول بانه فرض على كل واحد وما أورد عليه من ان إسقاطه عن الباقين يكون رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر إلى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط فلا بد أن يكون مراد من قال انه يجب على الكل أنه يجب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض مدفوع بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا بالصلاة عليه فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وأيضا يجوز أن ينصب الشارع أمارة على سقوط الواجب من غير نسخ كذا فى حاشية العضد للسعد (قول الشارح لأثمهم بتركه) أثم الجميع بالترك محل اتفاق فلا يرد على القائل بالوجوب على بعض مبهم أن اثم واحد غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواحد غير معين كما فى الواجب المخير (قول الشارح وأجيب بان الخ) أى وهذا لا يتوقف على خطاب الكل فاندفع ما يقال أن محصل الجواب هو مفاد التعريف المنطبق على جميع الاقوال فتامل (قوله تابع لابن الحاجب)

فى الاغلب ولمعارضة هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله زعمه وإن أشار كما قال إلى تقوية يعزوه إلى قائليه الائمة المذكورين المفيدان للامام سلفا عظيما فيه فانه المشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه اليه النووى والاكثر (وهو) أى فرض الكفاية (على البعض وفاقا للامام) الرازى للاكتفاء بحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (والجمهور) فى قولهم أنه على الكل لاثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض

أى صريحا وإلا فقد وقع فى كلام إمامنا الشافعى رحمه الله والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا أن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعللوه بانه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية وهذا التعليل كالصريح فى أن فرض العين أفضل ولا ينافيه تقديم إنقاذ المشرف على الغرق على الصيام فى حق صائم لا يتمكن من إنقاذه إلا بالافطار لان هذا التقديم ليس للافضلية بل لخوف الفوات وهو لا يدل عليها بدليل تقديم النفل على الفرض لذلك كتقديم خسوف خيف فيه الانجلاء على مكتوبة لم يضق وقتها (قوله فى الاغلب) احترازا عما خص به النبى صلى الله عليه وسلم او غيره على ما تقدم (قوله ولمعارضة هذا) يعنى شدة اعتناء الشارع به الذى هو دليل أفضلية فرض العين وقوله دليل الاول مفعول المصدر المضاف لاسم الاشارة الذى هو الفاعل ودليل الاول هو انه يصان ثم لا يخفى ان كلا من الدليلين معارض للاخر فيتساقطان ويتساوى القولان وما قيل ان هذا الدليل أقوى فلا يعارضه الضعيف دعوى لا دليل عليها (قوله وان اشار الخ) اى لانه بوجه اخر والنكات لا تتزاحم فان التقوية من حيث العزو لا تنافى النظر من حيث الدليل وهو عطف على إشارة الاولى(١) وقوله كما قال أى فى منع الموانع وباء بعزوه للسببية متعلق بتقوية وقوله المفيد نعت لعزوه (قوله وفاقا للامام الرازى) تبع فيه المراغى والذى فى محصول الامام إنما هو وجوبه على الكل كما فهمه الاسنوى وغيره اه زكريا وقد يجاب بأن الامام ذكر فى غير المحصول ما يخالف ما فيه (قوله للاكتفاء بحصوله من البعض) اى ولو وجب على الكل لم يكتف بفعل البعض إذ يستبعد سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره وأجيب من طرف الجمهور بأن الاكتفاء بفعل البعض لان المقصود كما علم وجود الفعل لا ابتلاء كل مكلف كما فى فرض العين ولا استبعاد فى سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره كسقوط ما على زيد من الدين بأداء عمرو عنه (قوله لاثمهم بتركه) ولئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى ما عليه الجمهور نص الشافعى فى مواضع من الام كما قاله الزركشى وغيره (قوله ويسقط) أى الفرض المراد سقوط لازمه وهو الاثم بتركه (قوله بفعل البعض) أى بتمام فعله فلا يكفى الشروع لاحتمال انقطاعه بجنون ونحوه قال سم فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين * قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق الكمال بان فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد

(١) قوله وهو عطف على إشارة الاولى المناسب وهو حال من فاعل اشار الاول كما لا يخفى فتأمل اه كاتبه

وأجيب بأن اثمهم بالترك لتفويتهم ماقصد حصوله من جهتهم فى الجملة لاللوجوب عليهم قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه اهل لذلك (والمختار) على الاول (البعض مبهم) إذ لا دليل على انه معين فمن قام به

يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل (قوله واجيب) اى من طرف الاول بان اثمهم بالترك اى اثم الكل بترك فرض الكفاية لتفويتهم اى تفويت الكل ماقصد حصوله من جهتهم فى الجملة بان يقوم به بعضهم لا للوجوب عليهم ثم الحصول مقصود بالذات وكونه من جهتهم فى الجملة مقصود بالتبع فلا يخالف مامر فى التعريف قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحقيق بالاستبعاد اعنى اثم طائفة بترك اخرى فعلا كلفت به وأجاب سم بانه إنما يتأتى لو ارتبط التكليف فى الظاهر بتلك الطائفة الاخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان فى احتمال الامر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى فى ذلك فليس فى التاثيم المذكور تاثيم طائفة بترك اخرى فعلا كلفت به إذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كل من الطائفتين يحتمل ان تكون المكلفة على السوية بل إذا قلنا بالمختار الاتى من ان البعض مبهم آل الامر إلى ان المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة على البدل فجميع الطوائف مستوون فى تعلق التكليف بهم بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوى فيهم فلا اشكال على هذا فى اثم الجمع والفرق على هذا بين مختار المصنف وقول الجمهور ان الخطاب على قول الجمهور تعلق ابتداء بكل واحد لا بعينه وعلى مختار المصنف إنما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك (قوله ويدل لما اخترناه) أى الدلالة من التبعيضية على ذلك فكانه قيل ليفعل بعضكم وبحث فيه بان القائل بوجوبه على البعض يكتفى بالواحد لصدق البعض به والاية إنما تدل على الاكتفاء بجماعة إذ الامة الجماعة واجيب بانه ليس المقصود الاستدلال على تمام المدعى بل على المدعى فى الجملة لدلالتها على تعلق الوجوب ببعض ماصدقات البعض وقول المصنف ويدل لما اخترناه معبرا باللام الدالة على الاختصاص الذى هو عدم مجاوزة المقصور وهو الاية عن المقصور عليه وهو الوجوب على البعض وان كان مقصورا على بعض افراده على المشعرة بالاستعلاء والاحاطة حسنا او حكما إشارة إلى ان الاستدلال استئناسى لا يصلح لالزام الغير لامكان المعارضة من طرف الجمهور بدلالتها على الوجوب على الكل لانه خوطب الجميع بالامر على وجه الاكتفاء بفعل البعض وأيضا الاستدلال بالآية ونحوها كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يؤول بالسقوط بفعل الطاعة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه واجيب بان تاويل ادلة المصنف للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ليس أولى من العكس وضعف هذا الجواب بان تاويل ادلة المصنف اولى لان الاصل فى الخطاب بالاحكام الشرعية ان يكون عاما لا يختص به بعض دون بعض ثم ان كون المطلوب منه الفعل الكل او البعض لا يقتضى ان الفاعل منظور اليه بالذات لا بالتبع من حيث توقف الفعل عليه وان زعمه الناصر (قوله أهل لذلك) اى لان يتقوى به قول الجمهور (قوله البعض مبهم) مبتدا وخبر والجملة خبر قوله المختار ولم يحتج إلى رابط لانها عين المبتدا فى المعنى والقول بان بعض مبهم هو القول بان القدر المشترك بين جميع الابعاض كما هو فى غاية الوضوح فاستدلال القرافى بآية ولتكن منكم أمة على ان الوجوب متعلق بالقدر المشترك لان المطلوب فعل احدى الطوائف ومفهوم احدها قدر مشترك بينها لا يعكر على مااختاره المصنف من ان الوجوب على البعض بل يؤيده (قوله فمن قام به) فيه ان هذا متفق عليه بين الاقوال فالاولى ان

ابن الحاجب لم يستدل بآية قاتلوا المشركين بل الدليل العقلى وهو اثم الكل (قوله خاطب الجميع بالامر الخ) فيه ان خطاب الجميع بالامر لا يقتضى الوجوب على الجميع إلا إذا كان الامر للجميع وهنا المخاطب غير المأمور ولا محذور فيه غايته انه خاطب الجميع لان المامور بعض منهم غير معين فالآية ان لم تكن صريحة فى أمر البعض فهى ظاهرة فيه نعم بقيت المعارضة بينها وبين قاتلوا المشركين فتصرف تلك للوجوب على البعض بالدليل العقلى المتقدم أعنى الاكتفاء بالحصول من البعض اتفاقا على ان تأويل آية قاتلوا لا يخرجها عن معناها رأسا غايته اسناد ما للبعض للكل بخلاف تأويل ولتكن منكم أمة بالسقوط فانه يخرجها عن مدلولها بالمرة وهو ظاهر لمن تأمل (قوله ان يكون عاما) ان أراد العموم ولو على البدل فهو موجود هنا فان البعض على المختار مبهم وان أراد العموم الشمولى فهو ممنوع فيما يكفى فيه البعض كما هنا (قول الشارح فمن قام به سقط الخ) أي لتحقق القدر المشترك فيه وهذا المعنى خاص بهذا القول

سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص باداء غيره عنه (وقيل البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن ان غيره لم يفعله وجب عليه ومن فلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه اى يصير بذلك فرض عين يعنى مثله فى وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية

يفرع عليه ماهو خاص به فيقول فمن قام به تحقق به البعض المبهم الذى خوطب به (قوله سقط الفرض) اى الحرج بتركه كما عبر جماعة فلا ينافى وقوع صلاة فرقة على جنازة بعد صلاة اخرى فرضا ولهذا ينوى الفرض ويثاب عليها ثوابه اه زكريا (قوله معين عند الله) فيه انه على الاول معين عند الله وان كان مبهما عندنا كما انه على الثانى مبهم عندنا أيضا فلا تظهر المقابلة وأجيب بأن الملاحظ فى الاول جهة الابهام وفى الثانى جهة التعيين وبهذا يرجع الخلاف لفظيا (قوله وبفعل غيره) اى من المكلفين فلا يجزىء ردصبى من الجماعة السلام ويستثنى ما إذا حصل المقصود بتمامه بفعل الصبى كصلاته على الجنازة وحمله الميت ودفنه فانه يسقط قاله الكمال (قوله وقيل البعض من قام به) قال زكريا هذا من تفاريع القول قبله وان أوهم كلامه كـكثير خلافه (قوله ثم مداره على الظن) أى مبنى فرض الكفاية[1] على قول المصنف وقول غيره من حيث التعلق بالمكلف او السقوط عنه كما اشار لذلك الشارح بالتفريع بقوله فعلى قول الخ (قوله فعلى قول البعض الخ) فيه إشارة إلى فائدة الخلاف (قوله من ظن ان غيره لم يفعله) اى ولا يفعله ايضا اه زكريا وفيه نظر إذ لا يشترط ان يصمم غيره على عدم الفعل بل متى ماظن انه لم يفعل ما زال الخطاب متوجها له فى ضمن البعض المبهم (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه والالزم تأثيم أهل الدنيا ﴿ فان قيل إنما انتفى الاثم لعدم القدرة ﴿ قلنا فيلزم ان لا يكون فرضا واقول الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض اه سم (قوله ومن لا فلا) أى ومن لم يظن ان غيره لم يفعله بأن ظن أن غيره فعله او لى علم او لم يظن شيئا اصلا إذ الاصل براءة الذمة ويترتب على الخلاف مسئلة الشك فانه لا يجب فيها على الاول ويجب على الثانى والفرق أنه خوطب به ابتداء على قول الكل فلا يسقط عنه إلا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف (قوله اى يصير بذلك فرض عين) هو بيان للمعنى اللغوى ولذا عبر فيه بأى ولما لم يكن هذا مرادا لما يلزم عليه من قلب الحقائق أردفه ببيان المقصود فقال يعنى مثله ولذا عبر فيه بالعناية وقيد المماثلة بوجوب الاتمام اشارة إلى افتراقهما بوجوب الشروع فى العينى وعدمه فى الكفاية فى الجملة (قوله بجامع الفرضية) قد يعترض كونها جامعا بانه لو صح لزم اشتراكهما فى وجوب الشروع واللازم منتف قاله الناصر واجاب سم بمنع انتفاء اللازم لان المعتبر فى الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه فى أداء الفرض لكنه فرض العين هو الجميع وفى فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به امر لازم بحيث لو انتفى أثموا فقد اشترك الفرضان فى ان الشروع فيما يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه اه وقد يجاب أيضا بان هذا جامع بعد ثبوت الفارق كما أشار لذلك الشارح بقوله والفرق ان القصد

(قول الشارح كما يسقط الدين الخ) دفع لاستبعاد السقوط بفعل غير من وجب عليه (قوله على النسبة التامة) هذا هو المراد هنا وحينئذ لا يتأتى الشروع فى علم تلك النسبة مع قطع الاستمرار فيه إذ الاستمرار فيه محال (قوله وتسمى بحثا الخ) المسمى بالبحث هو النسبة لانه المبحوث عنه لان البحث التفتيش والذى يفتش عنه هو النسبة فتثبت أو تنفى بالدليل أو التنبيه وقد تسمى المسئلة بحثا لانه يبحث فيها عن ذلك لا لأنه يبحث عنها

---

(١) قوله أى مبنى فرض الكفاية على قول المصنف وقول غيره من حيث الخ قال ابن الشياط يحتمل أن يقال لا يكفى الظن فان قيل يتعذر القطع فالجواب لا يتعذر القطع بالشروع فى الفعل والتهيؤ والاستعداد اما بتحصيل الغاية فيتعذر فهنا يكفى الظن لا فى المقدمات والمبادى اه بلفظه

حصوله

وقيل لا يجب اتمامه والفرق ان القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله ممن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنازة على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزما لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة وماذكره تبعا لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر إلى الاصول اقعد مما ذكره البارزي في التمييز تبعا للغزالي من انه لا يتعين بالشروع على الاصح إلا الجهاد وصلاة الجنازة وان كان بالنظر إلى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها وإلى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا ثانيها انها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها ثالثها انها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره

حصوله في الجملة الخ (قوله وقيل لا يجب) مقابل قوله يتعين بقطع النظر عن قوله على الاصح لما يأتي ان التصحيح مختلف (قوله فلا يتعين حصوله) ويبنى على ذلك انه لا يسقط إلا بالفراغ منه بخلافه على الاول (قوله فيجب تمام الخ) فهي مستثناة من التصحيح وان كانت محل الخلاف (قوله كما يجب الاستمرار في صف القتال جزما) أشار به إلى أن الخلاف في تعيين فرض الكفاية في غير الجهاد أما هو فمتفق على تعينه بالشروع فيه ثم هذا الاستمرار اتمام لفرض الكفاية الذي هو الجهاد فيحتاج لتأويل قوله في صف القتال بان المراد الكون فيه إذ هو فرض الكفاية او المراد بالصف الاصطفاف ثم ان هذا بظاهره يقتضي حرمة الخروج من الصف ولو لم يكن بنية الفرار مع ان الحرام انما هو ترك القتال فرارا او إما لعذر أو لراحة أو تحيز إلى فئة مثلا مع نية العود فلا حرمة فيه (قوله لما في الانصراف الخ) تعليل بحسب المظنة فلا يشترط حصوله بالفعل ومثل الجهاد الحج والعمرة كفاية يتعينان بالشروع ولم يتعرض لهما هنا اكتفاء بما تقدم من وجوب اتمام نفلهما (قوله لمن آنس) وإلا فلم يتحقق الشروع حتى يحكم عليه بالتعين أو عدمه (قوله لان كل مسئلة) هذا التعليل يقتضي وجوب الاستمرار في تعلم المسئلة الواحدة واطلاقهم ينافيه قلنا المراد بتعلم العلم تحصيل علم ما تضمنه مسائله من الاحكام إذ هي المثبتة بالدليل في العلم فلا يتحقق الشروع فيه باقل من علم حكم مسئلة واحدة فمن لم يحصل له ذلك فهو لم يشرع بعد واعراضه بعد تصور الموضوع والمحمول والتردد في الحكم اعراض قبل الشروع لا بعده اه كمال (قوله اقعد) أي أحسن وضعا لافادته قاعدة كلية مناسبة قواعد الاصول وهي كل فرض كفاية يتعين بالشروع فيه على الاصح ولا يضر استثناء الجهاد بعد ذلك لأنه يتعين بالشروع جزما لأن القواعد شأنها ان يستثنى منها والقاعدة تناسب الاصول لان الأصول هي القواعد (قوله وان كان) اي ماذكره البارزي بالنظر إلى الفروع اضبط أي من جهة افادته ما يتعين وما لا يتعين على وجه الحصر (قوله من حيث التمييز عن سنة العين) ذكر الحيثية دفعا لما قد يقال انه عرفها بما عرف به المصنف فرض الكفاية فيلزم اختلال احد التعريفين (قوله جماعة) اراد بها ما فوق الواحد (قوله مثلا) تأكيد للكاف أو أحدهما للافراد الذهنية والآخر للافراد الخارجية وفيه اشارة إلى أن سنة الكفاية ليست محصورة في ابتداء السلام كما قاله فخر الاسلام الشاشي فان منها مع ما تقدم الاذان والاقامة وما يفعل بالميت مما ندب اليه وتضحية الواحد من اهل البيت بالشاة الواحدة لتأدي شعار التضحية بها (قوله لسقوط الطلب) وذلك كاف في تفضيل سنة الكفاية فاندفع قول أبي زرعة لا يصح أن

(قول الشارح في باب الوديعة) لكن قال ابن الرفعة أيضا في باب اللقيط من المطلب ان هذا أي ماذكره البارزي بحث للامام جرى عليه الغزالي وتبعه البارزي كالحاوي وهو لكون قائله يلزمه استثناء الحج كالعمرة مع ما استثناه من الجهاد وصلاة الجنازة موافق لما اخترناه انتهى وهو صريح في ان الخلاف بين الطريقين لفظي كما يقتضيه كلام الشارح فتخص الطريقة الاولى بما استثنى في الطريقة الثانية إلا الجهاد لانه لا خلاف فيه فتدبر (قول الشارح بالنظر إلى الاصول أقعد) إذ فرض الكفاية قسم من مطلق الفرض الذي فسر في الاصول بالفعل المطلوب طلبا جازما والتعين أي وجوب الاتمام أقعد بالنظر إلى هذا من عدم التعين قاله الناصر لكن الظاهر أن المراد بكونه أقعد انه اوفق بالقواعد أي بوضعها لان جعل التعين أصلا هو طريق وضع القواعد الاصولية بخلاف الحكم بعدم التعين إلا ما استثنى هذا أولى مما ذكره المحشي لان الكلية تكون في النفي والاثبات (قول الشارح إلا الجهاد) قد عرفت أنه لا خلاف فيه فلعل مفهوم الاصح بالنظر للمجموع (قوله أي والحج والعمرة) أي الزائدين على فرض العين فانه يجب على الكفاية كل عام احياء البيت بحج أو عمرة

وقيل من بعض قام بها رابعها أنها تتعين بالشروع فيها أى تصير به سنة عين يعنى مثلها فى تأكد طلب الاتمام على الاصح * (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه) أى نحو الظهر كباقى الصلوات الخمس (وقت الأداء)

سنة الكفاية أفضل من سنة العين كما قيل فى فرض الكفاية لعدم تأتى سقوط الاثم إذ لا إثم فى تركها ومع ذلك فالا وجه تفضيل سنة العين بمثل ما تقدم فى دليل تفضيل فرض العين قال الشهاب عميرة يلزم على سقوط الطلب أن الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا تسلك بها مسلك فرض الكفاية من ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الأولى لأن المدرك هناك بقاء الطلب وإن سقط الحرج والغرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل أن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها لكان ملائما لما سلف فى فرض الكفاية اه وعليه منع ظاهر وهو أن الطلب سقط عن الفرقة الثانية فى فرض الكفاية بفعل الاولى فليتأمل (قوله وقيل من بعض الخ) لا حاجة إلى ذكر بعض لان هذا تفصيل فى البعض (قوله فى تأكد الطلب الخ) فيه نظر فان سنيتها لا تقوى عن قبل كما فى فرض الكفاية إذا تعين فكان المناسب أن يقول يعنى مثلها فى تخصيص الطلب بمن شرع (قوله الاكثر أن جميع وقت الخ) حاصله أن جميع وقت الواجب الموسع وقت لادائه وسبب وجوبه الجزء الاول من الوقت لسبقه بمعنى أنه علامة على تعلق وجوب الفعل بالمكلف مخيرا فى أجزاء الوقت كالتخيير فى المفعول فى خصال الكفارة ولذلك قال شارح المنهاج أن حقيقة الموسع ترجع للمخير بالنسبة إلى الوقت كانه قيل للمكلف افعل أما فى أول الوقت أو وسطه أو آخره فهو مخير فى الاتيان به فى أى جزء منها وتعبيره بالجواز يفهم أن وقت الاداء يخرج إذا لم يبق من الوقت ما يسع الصلاة لخروج وقت الجواز وهو مراد الاصوليين فان مرادهم إنما هو فيما يكون الفعل فيه أداء اتفاقا بينهم وبين الفقهاء وبهذا يندفع ما يقال أن هذا ينافى ما تقدم من قوله والاداء فعل بعض ما دخل وقته قبل خروجه فانه يقتضى أن وقت الاداء يمتد إلى أن يبقى من الوقت ما يسع أقل من ركعة مع أن وقت الجواز خرج قبله لان ما ذكره فيما تقدم ليس من محل الاتفاق بل هو زيادة جرى فيها على طريق الفقهاء وكرر من فى قوله من الفقهاء ومن المتكلمين ليفيد أن الاكثر من كل منهما لا من مجموعهما فيصدق بالاقل من أحدهما والاكثر من الآخر والمراد المتكلمون من حيث أنهم متكلمون إذ لا ارتباط لهذه المسألة بعلم الكلام بل من حيث أنهم أصوليون وإنما عبر عنهم بالمتكلمين لاشتهارهم به (قوله على أن جميع الخ) قدر الشارح على ليصح الاخبار بها مع ما بعدها عن الاكثر وحذف الجار مطرد قبل أن وأن والمعنى الاكثر متفقون أو جارون على أن الخ (قوله جوازا) تمييز محول عن المضاف والاصل وقت جواز الظهر فحذف المضاف ثم أتى به تمييزا لاجمال النسبة الحاصل بحذفه (قوله ونحوه) عطف على الظهر كما أشار اليه الشارح قال الناصر والاولى تقديمه على جوازا لان تعلقات المضاف إنما تذكر بعده تعلقات المضاف اليه

(قول المصنف * مسئلة الاكثر الخ) قال العضد هذه ثالثة مسائل الوجوب وعبارة البيضاوى فى المنهاج الوجوب ان تعلق بوقت فاما أن يساوى الفعل أو يزيد الوقت عليه قال شارحه الصفوى فالتكليف به أى بما يزيد وقته يقتضى وجوب إيقاعه فى جزء من أجزاء الوقت اه وإذا كان كذلك فالكلام فى وقت الاداء الذى تعلق الوجوب بايقاع الفعل فيه بمعنى أنه لا يجوز الاخراج عنه ولذا قيده المصنف بقوله جوازا وبينه الشارح بما قال فلا يرد

الاعتراض بان وقت الاداء المتقدم اوسع من هذا فيحتاج للجواب بما قالوه فانه ناشىء عن عدم معرفة موضوع المسئلة تدبر (قوله صادق بدون الاكثر من كل) اى على البدل لا بدون الاكثر من كل معا والا لم يكن المجموع اكثر وقوله فيصدق بكثير اى باكثر والا لما لزم ان يكون المجموع اكثر وهو ظاهر (قول الشارح فقد أوقع فى وقت أدائه الذى يسعه وغيره) اى فكل الوقت وقت اداء سواء وقع الفعل فى كله او فى جزء منه وانما تعرض لما اذا وقع فى جزء منه بقوله ففى اى جزء الخ اشارة للرد على الحنفية القائلين إذا وقع فى جزء منه فوقت ادائه اى الوقت الذى تعلق فيه الوجوب بالاداء هو ذلك الجزء الذى وقع فيه دون الباقى فالحاصل ان وقت الاداء عندنا هو الكل لا جزء منه لا بعينه يتعين بالوقوع فيه سواء وقع الفعل فى الكل أو البعض وعند الحنفية هو الجزء الذى وقع فيه الفعل بمعنى ان وقت وجوب الاداء جزء من تلك الاجزاء لا بعينه وهو القدر المشترك بينها يتعين بالوقوع فيه ان فعل فى الوقت والا تعين بنفسه وهو الآخر فالوجوب للاداء عندهم انما يتعلق مع الشروع فى الفعل نص على ذلك كله السعد فى شرح التوضيح فالقول بان الواجب الموسع عندنا يرجع للمخير بالنسبة للوقت كانه قيل للمكلف افعل اما فى اول الوقت أو وسطه أو آخره الذى بنوا عليه ابطال قول الشارح فيما ياتى والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع غفلة عن تحقيق معنى الواجب الموسع والمخير والفرق بينهما مع بيان الشارح رحمه الله لذلك اتم البيان بقوله ففى اى جزء الخ حيث حكم مع الوقوع فى اى جزء بان الايقاع فى وقت الاداء الواسع فليتأمل (قوله فان كلامهم إنما هو الخ) قد عرفت انه لا حاجة لهذا بل هو غفلة عن موضوع المسئلة (قول المصنف ولا يجب على المؤخر الخ)

ففى اى جزء منه وقع فقد أوقع فى وقت ادائه الذى يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جوازا راجع إلى الوقت لبيان ان الكلام فى وقت الجواز لا فى الزائد عليه ايضا من وقت الضرورة وإن كان الفعل فيه اداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) اى مريد التاخير عن اول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد فى الوقت (خلافا لقوم) كالقاضى ابى بكر الباقلانى من المتكلمين وغيره فى قولهم

(قوله ففى اى جزء منه) تفريع على مادل عليه التأكيد بجميع من استغراق أجزاء المؤكد وهو مجموع وقت الظهر كما يفيده قوله الذى يسعه وغيره الواقع نعتا للوقت المذكور لا اى جزء منه اوقع فيه لانه لا يسعه وغيره والمراد بوقت الظهر المضاف اليه مجموع وقته العائد عليه الضمير فى منه فيكون المراد بجميع كل جزء من ذلك المجموع لا المجموع بدليل قوله ففى اى جزء الخ فانه بيان لجميع الواقعة تأكيدا لوقت الظهر ذى الاجزاء ووقت أدائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيصدق ان كل جزء من اجزاء الوقت وقت للاداء وإن مجموع الوقت وقت موسع فقد اتى الشارح بما يطابق مقتضى التأكيد بجميع وبهذا يندفع ما قاله الناصر ان فى قوله الذى يسعه وغيره ايماء إلى ان جميع مراد به المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان اجزاءه هى اجزاء له والذى يقتضيه التاكيد بجميع ان المؤكد بها لا بد ان يكون ذا أجزاء تحقيقا أو تقديرا بقصد شمول الحكم لها فالمطابق له ان كل جزء من اجزاء وقت الظهر ونحوه جواز او قت لادائه وذلك لا ينافى ان مجموعها وقت اداء ايضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها (قوله ولذلك يعرف الخ) ضمير يعرف يعود للمؤدى اى المدلول عليه بذكر الاداء وقوله الموسع وقته (قوله من وقت الضرورة) يفهم منه ان المراد بوقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فما زاد عليه الذى جعله وقت ضرورة هو ما لا يسعها سواء وسع ركعة فاكثر اولم يسع ركعة وقد يطلق الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة فاكثر من آخر الوقت فى حق من زال عذره حينئذ من ارباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصبا قال فى المنهج ولو زالت الموانع وبقى قدر تحرم وخلا منها قدر الطهر والصلاة لزمت مع فرض قبلها ان صلح لجمعه معها وخلا قدره (قوله وان كان الفعل فيه اداء) اى عند الفقهاء لا عند الاصوليين وقوله بشرطه هو كون المفعول فى الوقت ركعة لا اقل (قوله اى مريد الخ) والا فبعد التاخير بالفعل لا يعقل العزم لمضى ما يقع فيه وهو اول الوقت فنبه بمريد على ان لفظ المؤخر مجاز (قوله العزم فيه) اى فى اول الوقت وقوله بعد اى بعد اول الوقت (قوله فى قولهم الخ) قالوا لو جاز الترك فيه من غير عزم وهو البدل عن الواجب لجاز ترك الواجب بلا بدل والملازمة ظاهرة والتالى باطل لاستلزامه كون الواجب غير واجب ورد بان العزم لا يصلح بدلا عن الواجب إذ لو صح بدلا عنه لتادى به الواجب واللازم باطل وفيه بحث لان بدلية العزم انما هى قبل التضييق فان اريد بتادى الواجب بالعزم عند تحققه سقوطه اصلا منع اللزوم كيف والفعل يتعين عند التضيق وان اريد به ان تحققه فى اول الوقت يقوم مقام الاتيان به فيه سلم اللزوم ومنع بطلان اللازم كيف والاتيان به فى اول الوقت على تقدير العزم فيه غير لازم فالراجح عندنا معاشر الشافعية عند دخول الوقت اما الفعل او العزم قيل وعند المالكية والذى رايته بخط بعض فضلائهم ان فى ذلك خلافا عندهم والمشهور عدم الوجوب وانما يضر العزم على الترك ويكفى انه لو سئل اجاب بالفعل ثم انه ليس مراد القاضى انه يجب الفعل او العزم فى كل جزء من أجزاء الوقت كما فهم المصنف تبعا لجماعة من شارحى المختصر فشنع عليه بانه من هفواته ومن

قال العضد فى الاستدلال لان الأمر قيد بجميع الوقت ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت او آخره بل الظاهر بنفيهما فالقول بهما تحكم باطل اه ومنه يعلم أيضا بطلان قول الحنفية الاتى فان الامر قيد بالجميع لا بجزء لا بعينه هذا فان قلت اعتمدوا فى الفروع ان الواجب اما الفعل او العزم قلت هذا ليس من دليل الوجوب الذى كلام الاصوليين فيه كما يعلم من قول العضد فان الامر الخ بل لأن من احكام الايمان ولوازمه أن يعزم المؤمن على الاتيان بكل واجب اجمالا ليتحقق التصديق الذى هو الاذعان والقبول وان يعزم على الاتيان بالواجب المعين إذا تذكره (٢٤٤) تفصيلا كالصلاة مثلا سواء دخل الوقت او لا فوجوب العزم فى الوقت على من علم دخوله ليس للامر المتعلق بوجوب الاداء بل لكونه من احكام الايمان وكلام الاصوليين ليس فى ذلك نص عليه ابن الحاجب فى النهي ونقله عن السعد فى حاشية العضد ومنه تعلم ان التحقيق هو عدم الوجوب الذى قدمه المصنف فان المراد عدم الوجوب من أمر الاداء فى الوقت وان ماقيل ان القول بالوجوب هو الراجح عند الاصوليين وعند الفقهاء من المالكية والشافعية ليس بشيء على ان هذا القول عند المالكية ضعيف فان المشهور عندهم عدم وجوب العزم (قوله وهو محل مناقشة) فيه انهم انما احتجوا بتمييز الواجب وهو حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع حصوله فى نفسه مما لا حاجة اليه ولا يدل عليه بدليل وجوب الاداء الذى الكلام فيه فان اراد دليلا آخر فليس الكلام فيه (قول المصنف وقيل الاول) صنيعه فيما مر يقتضى أن يقال وقيل الاول وقت أدائه لا كما صنع الشارح لكن لما كان موضع الخلاف هو وقت الاداء هل هو الجميع أو البعض جعله الشارح موضوعا إشارة إلى ان حق المصنف ان يقول فيما مر الاكثر أن وقت الاداء هو جميع الوقت تدبر (قول الشارح لوجوب الفعل بدخول الوقت) تقدم رده عن العضد بان الامر إنما قيد بالجميع (قول الشارح عن بعضهم) اشارة إلى جهالة قائله فقد قال ابن الرفعة حين سأله والد المصنف عنه قد فتشت عليه فلم اعرفه (قوله لا يسمى مازاد الخ) انظر كيف يصنع فى حديث امنى جبريل الخ (قوله لا الوجوب المضيق) ينافيه

بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب فى جواز الترك وأجيب بحصول التميز بغيره وهو ان تاخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل) وقت ادائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان أخر) عنه (فقضاء) وان فعل فى الوقت حتى يأثم بالتاخير عن اوله كما نقله الامام الشافعى رحمه الله عن بعضهم وإن نقل القاضى ابو بكر الباقلانى الاجماع على نفى الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت ادائه (الاخر) من الوقت لانتفاء وجوب

العظائم فى الدين وما فهمه الشارح هو ما فهمه امام الحرمين فانه قال فى كتاب البرهان والذى اراه فى طريقة القاضى انه إنما يوجب العزم فى الوقت الاول ولا يوجب تحديده ثم يحكم بان ذلك العزم ينسحب حكمه على جميع الاوقات المستقلة وهذا كانبساط النية على العبادة الطويلة مع عزوب النية ولا ينبغى أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا غير انا لا نرى ذلك رايا اه (قوله فى جواز الترك) متعلق بمحذوف صفة للمندوب أى المشارك له فى جواز الترك والمراد بالترك الجائز بالنسبة للواجب الترك إلى ان يبقى من الوقت ما يسع الفرض وبالنسبة للمندوب الترك مطلقا فلم يحصل تمييز بينهما فى مطلق الترك إلا بالعزم فترك المندوب جائز من غير عزم وترك الواجب لا يجوز إلا بالعزم (قوله وهو ان تاخير الوقت الخ) اى بخلاف المندب فالجواز فى الواجب الموسع معين دون المندوب فانه غير معين وهذا لا ينافى الاشتراك فى جواز التاخير عن زمن تعلق الطلب وهو أول الوقت فاندفع ما قاله الكمال ان المراد فى الجواب التاخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم إنما هو فى التاخير عن زمن تعلق الوجوب ومرادهم من التعليل التميز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تاخيره الجائز عن غيره وما ذكر فى الجواب ليس من تميز المكلف ثم الخلاف المذكور محله فى العزم الخاص على فعل الفرض بعد دخول وقته كما هو المفروض أما العزم العام فى المستقبل فى جميع التكاليف وهو ان يعزم المكلف على فعل كل واجب اجمالا عند ملاحظته مجملا مع غيره وتفصيلا عند تذكره بخصوصه فمتفق عليه لانه من احكام الايمان (قوله وقيل وقت أدائه الاول) هذا يقتضى أن المحكوم عليه وقت الاداء والذى يؤخذ مما تقدم ان وقت الاداء محكوم به فالظاهر ان فى العبارة الاولى قلبا وقوله الاول من الوقت اى ان وقت الاداء هو القدر الذى يسع فعل العبادة من اول الوقت دون ما زاد على ذلك فالفعل فى ذلك الزائد قضاء عند هذا القائل (قوله وان فعل فى الوقت) اى وقت الجواز عند غير هذا القائل اما على هذا القول فوقت الاداء الاول فقط لما ياتى للشارح فى قوله والاقوال الخ (قوله حتى يأثم الخ) حتى تفريعية فيأثم مرفوع (قوله عن بعضهم) أى عن قوم من أهل الكلام وغيرهم قال الكمال وقد وقع فى المعالم حكاية هذا القول عن بعض الشافعية ولا يعرف عنده كما ذكره المتهم (قوله وإن نقل القاضى الخ) اى لان نقل الشافعى اثبت واولى ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله ولنقله) اى نقل القاضى (قوله يسد مسد الاداء) اى فى نفى الاثم (قوله الاخر) اى المقدار الاخر الذى يسع الصلاة بتمامها فقط (قوله لانتفاء وجوب

الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله فى الوقت (فتعجيل) أى فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قالت (الحنفية) وقت ادائه (ما) اى الجزء الذى (اتصل به الاداء من الوقت) أى لاقاه الفعل بان وقع فيه (وإلا) أى وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل فى الوقت (فالاخر) اى فوقت ادائه الجزء الاخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخى ان قدم) الفعل على آخر الوقت بان وقع قبله فى الوقت (وقع) ماقدم (واجبا بشرط بقائه) اى بقاء المقدم له (مكلفا) إلى اخر الوقت فان لم يبق كذلك كان مات او جن وقع ماقدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبقى من ادركه الوقت بصفة التكليف إلى اخره المتبين به

الخ) أى الوجوب التخييرى فلا يرد أن يقال انه فى محل المنع لأنه واجب موسع و بتضييق فى آخر الوقت (قوله وقال الحنفية) اى جماعة منهم وإلا فجمهورهم قائل بما قلنا من اثبات الوجوب الموسع وهو الصحيح عندهم كما نقله الزركشى وغيره عنهم اه زكريا قال بعض من كتب على المنهاج ان المعول عليه عندهم ان الجزء الاول متعين لسببية الوجوب إذا اتصل الاداء به لعدم المزاحم وإلا تنتقل السببية منه إلى الثانى ثم إلى الثالث وهكذا فان لم يتصل به الاداء إلى الاخر تقررت السببية فيه لعدم ماينتقل اليه بعده فان خرج الوقت فالسبب كل الوقت فى حق القضاء وذكروا ان نفس الوجوب باول الوقت ووجوب الاداء باخره فصحة الصلاة عند الشافعية فى اول الوقت بناء على ان الخطاب قد توجه لكن على سبيل التاخير وأما على المختار عند الحنفية فصحة الصلاة فى أول الوقت وأوسطه مبنى على انعقاد السبب لا لتوجه الخطاب إذ الخطاب عندهم إنما يتوجه فى الوقت لافى اوله (قوله مااتصل به الاداء من الوقت) يصدق بكل الوقت إذا استغرق فيه الصلاة وبأوله وبآخره (قوله أى لاقاه) تفسير للاتصال بالمعنى اللغوى ولما كانت الملاقاة صادقة بالملاقاة على وجه الحلول وعلى مجرد اللصوق والمراد الاولى فسرها بعد بقوله بان وقع فيه الخ واندفع مايوهمه ظاهر العبارة من ان وقت الاداء ماقبله اوما بعده (قوله وقع واجبا بشرط بقائه مكلفا) قال الناصر فيه اشكال لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها لزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل اى وجوبه يوجد بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المعدوم بالوجوب لا للوجوب ويشهد له قول العضد وأما إذا بقى فيعلم ان مافعله كان واجبا وقول الشارح المتبين به الوجوب فقوله فشرط الوجوب عنده اى الحكم به اه قال سم ويجاب ايضا بان معنى وقع تبين اى فى آخر الوقت وقوعه واجبا ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وانه اوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وان مبنى جواب الشيخ على اختيار ان الحال منتظرة اى حال كونه محكوما فى اخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا اشكال لان البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم ليتقارن الشرط والمشروط واما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق فى الحال فكيف يتحقق الحكم فى الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لايخلص لانه غير معلوم فى الحال للحاكم هذا وقد اورد الزركشى انه يلزم ان الفعل حال الوقوع لايوصف بكونه فرضا ولا نفلا لانه لا يعلم ذلك إلا بآخر الوقت وهو خلاف القواعد وأجاب سم بان المنتفى وصفنا له وحكمنا عليه لافى الواقع فانه لا بد له من احد الامرين وعدم الوصف باعتبار ماعندنا لاضرر فيه (قوله المتبين به) بالفتح أى المحقق وبالكسر أى المتحقق قال الناصر هو صفة للمصدر المنسبك من ان والفعل أى البقاء فهو مرفوع وليس بمجرور اصفة للاخر لان التبين بالبقاء لا بالاخر وصحح سم جعله صفة له لان الاخر مقيد

قول الشارح والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع وقول هذا القائل فان قدم فتعجيل (قول المصنف فتعجيل) عبارة ابن الحاجب والعضد فنفل يسقط به الفرض لتعجيل الزكاة قبل الوجوب ولعل المراد بالنفل ان التقديم زيادة على الواجب وإلا فالمقيس عليه يقع واجبا (قول المصنف وقال الحنفية الخ) قد عرفت حقيقة مذهبهم وهو ان وقت الاداء جزء لا بعينه من جملة الوقت ويتعلق وجوب الاداء مع الشروع فى الفعل والجزء الذى قبل ماوقع فيه الفعل سبب للوجوب لا لوجوب الاداء بل السبب لوجوب الاداء هو النص بناء على مغايرة الوجوب لوجوب الاداء عندهم فان اردت حقيقة الحال فعليك بالتوضيح (قوله اى على قول غيرهم) هذا هو الموافق بناء على تحقيق مذهبهم لكن لايوافق كلامه الآتى إلا أن يكون هنا مجاريا للشارح تدبر (قوله لما كان التعبير الاول موهما) خصوصا وهم يعبرون بهذه العبارة عن الجزء الذى هو سبب الوجوب وهو ماقبل ماوقع فيه الفعل (قوله باختيار الشق الثانى) فيه انه وان تقارن الشرط والمشروط إلا أن لزوم وجود صفة الفعل وهى وجوبه بعد انعدامه باق فالمناسب إبدال الثانى بالاول مع هذا التأويل وإبقاء الثانى والجواب بما قاله الناصر من أن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب تامل

(قول الشارح والاقوال غير الاول الخ) قد عرفت انه كذلك وانه على غاية التحقيق وان الحنفية اى اكثرهم وهم من عدا من قال ان وقته الآخر فان قدمه فتعجيل فان قول بعض الحنفية كما فى شرح المنهاج وغيره لا يقولون بالواجب الموسع بالمعنى السابق عندنا بل بالمعنى السابق عندهم وهو معنى الواجب المخير وانما لم ينسب المصنف القول بان وقته الآخر للحنفية لانه خلاف الصحيح من المذهب كما قاله السعد فى التوضيح فما قاله شيخ الاسلام من ان الجمهور منهم قائل بما قلنا من الواجب الموسع خلاف المنصوص عنهم (قوله من تفاريع القول الاول فقط) والا لم يصح التقييد بمعية ظن الموت بالنسبة للقول بان وقت الاداء هو الاول إذ التأخير عنه حرام مطلقا وكذا على القول بانه الاخر وبانه مالاقاه أما الاول فظاهر وأما الثانى فلأنه أداء فيما وقع فيه عند الحنفية مطلقا اخره مع الظن أو لا وغير ذلك تدبر (قول الشارح بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلا) بان لم يشتغل فى كل واحد مما يسع الفعل مع ظن الموت عقب كل واحد مما يسع التارك للفعل فيه فلو ظن الموت عقب ما يقع مثليه فالكلام فيه من جهة الزمن الثانى لا الاول فاندفع ماقاله سم فانظره (قوله واشار بقوله مثلا الثانى الخ) وإنما أخره لئلا يفصل بين الظرف وعامله (قوله وليس بعيدا) مما يقويه قولهم ان وقت الادراك هو أن يدرك من أول الوقت مايسع الصلاة وطهر الايقدم فانه صريح فى انه إذا لم يدرك ذلك لا تجب الصلاة عليه فاذا ظن أنه لا يدرك وكان كذلك فلا شيء عليه فلله در الشارح حيث قيد بما يسع مع تعليله بقوله عصى لظنه فوات الواجب فان هذا ليس بواجب (قوله ولا يلزم منه الخ) عبارة العلامة الباء سببية متعلقة بظن فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة للعصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حينئذ ان المظنون تسبب الفوات عن التاخير ولا يلزم منه وقوع شيء من الفوات والتاخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه قال سم وأقول ماادعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لان الغرض وقوع التاخير الخ ففى كلام المحشى سقط من كلام الناصر يتوقف عليه صحته

الوجوب وان أخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لان الاصل بقاؤه صفة التكليف فحيث وجب فوقت ادائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على ان وقت الاداء لا يفضل عن الواجب (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به اول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فمن عاش وفعله) فى الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه فى الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان ابو بكر) الباقلانى من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى تضيق

بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وماقاله الناصر أوضح مع سلامته عن التكلف المذكور (قوله وإن اخر الفعل عنه) مبالغة على التبين وحاصله ان الاخر الحاصل البقاء اليه يتبين به وجوب الفعل قدم عليه او اخر (قوله ويؤمر به قبله) جواب عما يقال ان هذا الشرط يستلزم عدم الامر بالفعل قبل الاخر لعدم تحقق الشرط قبله وعلى كلام الكرخى هذا إذا ظن الموت آخر الوقت لا يأثم بالتأخير عكس كلام القوم الآتى لان ظن الموت عارض الاصل (قوله فحيث الخ) تفريع على قوله فشرط الوجوب مع المبالغة بقوله وإن اخر الخ (قوله فوقت ادائه الخ) لانه اتصل به الاداء (قوله كما تقدم عن الحنفية) الاولى حذف الكاف (قوله فذكره) اى الشرط الذى خالف فيه (قوله دون الاول) وهو ان وقت الاداء عنده مامر ووصف بالاول لانه ذكر قبل ماشرطه فى قول الشارح فوقت أدائه إلى قوله فيما شرطه (قوله المعلوم مما قدمه) فى معنى العلة أى لانه معلوم مما قدمه فى بيان مذهب الحنفية والكرخى منهم فقوله قولهم ولما انفرد عنهم بالشرط تعرض له (قوله والاقوال غير الاول منكرة) لانه ليس ثم وقت موسع يوقع فيه الفعل وقد يقال هذا لا يظهر على قول الحنفية والكرخى لوجود السعة بعدم تعيين الوقت الذى يوقع فيه بخلاف من قال بالاول او الاخر نعم بعد الوقوع بالفعل عند الحنفية صار الوقت مضيقا والكلام فيما قبل الفعل على انه ان أريد بالتوسيع عدم الحرج كان حاصلا على جميع الاقوال إلا على القول الذى نقله الامام الشافعى (قوله ومن اخر مع ظن الموت) هذه المسئلة من فروع القول الاول فقط وقوله مثلا الاول راجع لاول الوقت اى او ثانيه ومثلا الثانية راجعة إلى الموت اى او جنون لو اغماء او حيض لعادة اقتضت ذلك (قوله عقب مايسعه منه) مفهومه انه لو أخر مع ظن الموت عقب مالا يسعه منه لم يأثم وليس بعيدا لكن لم أقف على نقل فيه اه سم (قوله بالتاخير) اى بالشروع فى التاخير متعلق بفوات او ظن وجعله الكمال متعلقا بعصى وحاصله انه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال مع ذلك الظن فى اول الوقت او ثانيه وهكذا فمن ترك الاشتغال به فى الجزء الاول وهو مقدار مايسع العبادة من اول الوقت مع ظن الموت عقب ذلك الجزء كان عاصيا بذلك التأخير ومثله لو ترك الاشتغال به فى الجزء الثانى مع ظنه الموت عقبه وكذا القول فى الجزء الثالث وهكذا (قوله فالجمهور قالوا) اشارة إلى ان خبر الجمهور محذوف وان اداء خبر المحذوف

(قول الشارح لانه بعد الوقت الذى تضيق عليه بظنه الخ) قال الآمدى فى الاحكام الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتاخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه إذا بقى بعد ذلك الوقت الذى ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه قضاء وفيه أن القاضى لم يبن الحكم بانه قضاء على العصيان بل على أن الوقت تضيق عليه بظنه وإن بان خطؤه فالوجه فى رده ان الاعتقاد البين خطؤه لاعبرة به وإلا للزم القاضى ان يكون فعل الواجب فى وقته قضاء فيما إذا اعتقد قبل دخول وقت الظهر ان الوقت ينقضى حين يحضر زيد مثلا فاخر إلى ان حضر وصلى وهو اول الوقت فى الواقع فانه يقتضى للظن البين خطؤه مع ان فعله أداء اتفاقا قاله السعد فى حاشية العضد * ثم اعلم انه يتفرع على خلاف القاضى أنه يجب نية القضاء بناء على انه يجب التعرض له وعدم صحة صلاة ذلك الظان الجمعة مع امامها إذ لا تقضى (قوله استدراك ومات فيه) المناسب حذف ومات فيه (قوله لمنافاة الخ) الصواب ولمنافاة الخ كما فى سم (قول الشارح إلى آخر الوقت) قيل مثله ظن السلامة إلى مايسع مثليه وهو كذلك إلا ان الشارح قال ذلك ليشمل صورة ما إذا لم يشتغل به فى الوقت الذى قبيل الاخر فانه داخل فى قوله قبل مثلا (قول الشارح وقيل يعصى) قيل هذا إن لم يعزم على الفعل وإلا فلا عصيان جزما قاله الامدى اه لكن فيه مع تعليل العصيان نظر فتأمل (قول الشارح وجواز التأخير الخ) رده السيد بانه يستلزم أن لايكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذى هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال اه اى لو كان هنا تكليف لكان كذلك وإلا فما هنا جواز لاتكليف فيه وكون سلامة العاقبة شرطا من باب تعلق خطاب الوضع وإنما زاد قوله فلو كلف الخ إصلاحا لقول العضد أنه يكون تكليفا بمحال لكن حقه أن يقول لكان تكليفا محالا لان التكليف بالمحال يكون لخلل بالمامور به والتكليف المحال يكون لخلل فى المامور كتكليف النائم وما

عليه بظنه وإن بان خطؤه (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخر الوقت ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يعصى) لان التاخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل يعصى وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أى الواجب الذى

لمحذوف وليس خبرا عن الجمهور لانهما متباينان (قوله وإن بان خطؤه) أى فتبين خطأ الظن لايؤثر فى التضييق الحاصل بسببه ويجاب من طرف الراجح بمنع التضييق بالظن فقد قال الامدى فى الاحكام ما حاصله ان الاصل بقاء جميع الوقت وقتا للاداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالتأخير مخالفة هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى أنه اذا بقى بعد الوقت الذى ظن موته فيه كان فعل الواجب فيه بعده فى الوقت قضاء اه ويظهر اثر الخلاف فيما لو فرض ذلك فى الجمعة حيث تحرم مع امامها بعد الوقت الذى تضيق بظنه وأدرك معه ركعة هل ياتى بها جمعة أو يصلى ظهرا لان الجمعة لا تقضى جمعة وفى نية الاداء والقضاء بناء على وجوب التعرض لها ولكن الراجح انه لا يجب وفى القصر اذا كان ظنه فى السفر وقلنا فائتة السفر لا تقضى فى السفر ولكن الراجح خلافه (تنبيه) محل الخلاف إذا مضى من وقت الظن الى حين الفعل زمن يسع الفرض حتى يتجه القول بالقضاء اما اذا لم يمض ذلك وبقى بقية من ذلك المقدار فشرع فيها فليكن على الخلاف فيما اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها خارجه والاصح انه اذا اوقع ركعة فالجميع اداء وإلا فقضاء اه كمال (قوله مع ظن السلامة الخ) مع قوله قبل مع ظن الموت متدافع فى الشك فى ذلك والاوجه أنه كظن السلامة لانها الأصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك فى الفروع اه زكريا (قوله من الموت) اى مثلا وإلا فغير الموت من موانع الوجوب كالجنون وغلبة النوم ملحق بالموت اه سم (قوله الى آخره) أى آخر الوقت متعلق بالسلامة قال سم ينبغى أن يكون فى معنى ظن السلامة إلى آخره ظن السلامة إلى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقى من القدر المظنون ما يسعه فليتأمل لم قيد الشارح بقوله إلى آخره ولعله اطلع على ان هذه المسئلة مصورة فى كلامهم بما إذا ظن السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم اه (قوله ومات قبل الفعل) أى وقبل ضيق الوقت عنه ثم التقييد بالموت زاده الشارح وأفصح به غيره لاجل مقابل الصحيح اه ناصر (قوله فالصحيح أنه لا يعصى) أى إن لم يكن عزم على الفعل وإلا فلا يعصى قطعا كما قاله الآمدى فترجيح عدم عصيانه اذا لم يعزم ظاهر على ما رجحه المصنف من عدم وجوب العزم اما على ما رجحه النووى من وجوبه فقضيته ترجيح عصيانه وافاد كلام الشارح كالمصنف ان محل عدم العصيان اذا رفع السبب الوجوب فان لم يرفعه كنوم ففيه تفصيل وهو أنه اذا نام فى الوقت الى ان خرج فان ظن تيقظه قبل خروجه أو غلب عليه النوم لم يعص وإلا عصى اه زكريا (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة)

هنا من الثانى كما يشهد به كلامه ثم أن هذا القائل يلزمه أن لا يقول بجواز التأخير إلا ظاهرا فقط ثم يتبين الحال بعد فان فعل تبين الجواز والا فلا تدبر (قوله الى آخره مع ظن السلامة) صوابه مع ظن السلامة إلى آخره كما يعلم بما مر (قوله بآخر سنى الامكان) أى من أول وقت يمكن فيه الفعل من آخر سنى الامكان كرابع عشرى شوال سنة الموت (قول الشارح والا لم يتحقق الوجوب) أى وإلا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لأنه إذا لم يعص (٢٤٨) بتأخيره لم يكن واجبا والفرض أنه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله انه إن لم يكن الامر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بخلاف نحو الظهر فان لجواز تأخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط فانه حينئذ ينقطع جواز التاخير ويجب الفعل فان قلت فيه ان هذا لا يقدح فى الدليل المشترك بين هذه المسئلة وما قبلها وهو أنه يستلزم ان لا يكون لجواز التاخير فائدة إذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم إمكان إطلاعه على الشرط الذى هو سلامة العاقبة فلو كلف العمل بمقتضاه كان تكليفا محالا غايته أنه يعارضه فى هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما المعارضة كل منهما الاخر قلت اجاب السيد الشريف بان المعارض اعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعى وما ذكرتموه ظنى فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعى دونه انتهى ولو قيل انه لما حدده الوقت فى غير الحج وجوز التأخير كان إيجاب الفعل فيه ليس بالنظر لمجموعه بل المعتبر فيه عدم الخروج عن الجزء الاخير فاذا وجد المانع عنده لم يوجد التقصير بخلاف الحج فانه لعدم تحديد طرفى مدته مطلوب الوقوع فى جملة مدة العمر فاذا وجد مانع لم يكن مانعا منه فى كل المدة وعصيانه بل فى بعضها فمعنى شرط جواز التاخير فى الحج بسلامة العاقبة انه مكلف ان لا يخلى المدة عنه متى امكن فاذا مات قبل الفعل فقد ترك الواجب إذ المعتبر مجموع المدة لا كل جزء وحاصله ان شرط سلامة العاقبة ينافى تحديد المدة بخلاف ما إذا لم تحدد فليتأمل * مسئلة المقدور الخ * هذه

(وقته العمر كالحج) فان من أخره بعد ان امكنه فعله مع ظن السلامة من الموت اى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التأخير له وعصيانه فى الحج

جواب عما قبله من الاستدلال للصحيح تقرير الاستدلال التأخير جائز له فلا يعصى به اذ لا تأثيم بالجائز وتحرير الجواب قولكم التاخير جائز له قلنا انه يجوز بشرط سلامة العاقبة وهى منفية ههنا فلذلك عصى به والاول يقول ادعاء ان جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة باطل لانه يستلزم ان لا يكون لجواز التاخير فائدة اذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لان الشرط الذى هو سلامة العاقبة امر لا يمكنه الاطلاع عليه فلو كلف العمل بمقتضاه لكان تكليف محال واورد الناصر أن سلامة العاقبة متأخرة عن جواز التاخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها واجاب بأنه على حذف مضاف أى بعلم سلامتها وناقشه سم بأن العلم بالسلامة متاخر عن جواز التاخير لان العلم غير متحقق فى الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به فى الحال عند هذا القائل ايضا * لا يقال الشيخ لا يسلم انه محكوم به فى الحال عند هذا القائل * لانا نقول لو لم يكن محكوما به فى الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال (قوله وقته العمر) اى زمن التكليف به العمر ومعنى كون العمر كله وقتا للحج كون الشخص مخاطبا به فى جميع عمره من البلوغ الى آخره فان عاش الشخص خمسين عاما مثلا بعد بلوغه وامكنه الفعل فى خمسة منها مثلا ولم يفعل فانه يكون عاصيا وهل عصيانه باخر سنى الامكان وهى الخامسة فى مثالنا لجواز التاخير اليها او باولها لاستقرار الوجوب حينئذ والعصيان غير مستند الى سنة معينة من سنى الامكان اقوال ارجحها الاول (قوله بعد ان امكنه فعله) المراد بامكان الفعل هنا القدرة بان تتحقق الاستطاعة المبينة فى الفقه بخلاف الامكان فى قوله الآتى يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة (قوله مع ظن السلامة من الموت) وبالاولى مع الشك فى السلامة او ظن عدمها (قوله الى مضى وقت) متعلق بالسلامة او باخره ولم يقل الى اخر العمر ليطابق قوله اولا الى اخر الوقت للاشارة الى الفرق بين المسئلتين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقى بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى اخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته قبل مضى مدة تسعه والحاصل انه يكفى فى عصيان ترك الحج الموت بغير فعل بعد اول مدة تسعه بخلاف الصلاة (قوله والا) وإلا نقل بالعصيان لم يتحقق الوجوب لانه اذا لم يعص بتاخيره لم يكن واجبا والفرض انه واجب وهذا إشارة إلى الفرق بين الواجب المؤقت بوقت معلوم والمؤقت بالعمر وحاصله انه وان لم يكن الامر كما ذكر لم يتحقق الوجوب بتاخيره بخلاف نحو الظهر فان لجواز تاخيره غاية معلومة يتحقق معها الوجوب وهو ان لا يبقى من الوقت إلا ما يسعه فقط وبما تقرر علم ان الواجب الموسع ما قدر له وقت يعلم انه يزيد على وقت ادائه وان ما وقته العمر كالحج والمندوب الذى لم يؤقت والفائت بعذر غير رمضان لا يسمى بالواجب الموسع ومن سماه بذلك كالامام الرازى فقد تجوز لشبهه بالموسع ولاجل ذلك جعله الحنفية قسما براسه وسموه المشكل فانهم قسموا الواجب المقيد بوقت الى الموسع وهو ما يفضل عنه وقته ويسمون وقته ظرفا والمضيق وهو ما يساويه وقته ويسمون وقته معيارا والمشكل وهو ما لا يعلم زيادته ولا مساواته كالحج (قوله

المسئلة فى بيان حكم الوجوب بمعنى ان وجوب الشىء هل يوجب مقدمته أولا (قول الشارح الفعل الخ) أخذه من قول المصنف المقدور (قول المصنف المقدور) معناه على رأى الجمهور ما يكون فى وسع المكلف وان لم يتأتى الفعل بدونه عقلا او عادة فدخل فى المقدور الاسباب العقلية والعادية وخرج ما ليس فى الوسع كتحصيل العدد فى الجمعة وعلى رأى ابن الحاجب ما يتاتى الفعل بدونه عقلا أو عادة بمعنى أن المكلف عند اتيانه بذلك الفعل الواجب يتمكن من الاتيان بتلك المقدمة وتركها وحينئذ فيخرج الاسباب العقلية والعادية بناء على أن الايجاب للواجب مقيد بحصولها فليس طلبه طلبا لها إذ طلبه انما يكون بعد حصولها فلا بد لها من دليل آخر فالواجب بالنسبة الى الامور التى يلزم فعلها عقلا أو عادة ليس واجبا مطلقا فليست من موضوع المسئلة فان موضوعها ما توقف فعله على تلك المقدمة لا ما توقف وجوبه عليها والحاصل ان ما توقف فعله على شىء هو موضوع النزاع بخلاف ما توقف وجوبه على (٢٤٩) شىء وهذا محل اتفاق بين ابن الحاجب وغيره وهل الاسباب العقلية والعادية مما توقف عليه الوجوب أو الفعل قال بالاول ابن الحاجب وبالثانى الجمهور وهكذا بين العضد مستند ابن الحاجب وفيه أن هذا انما يصح إذا كانت هذه الاسباب أسبابا للوجوب لذلك الفعل وليس الكلام فى ذلك انما الكلام فى أسباب نفس الفعل الواجب وأيضا يرد عليه حينئذ أن التقييد بقوله أى ابن الحاجب إذا كان شرطا يكون لغوا بعد اعتبار المقدورية بذلك المعنى وأن التعميم بقوله والاكثرون وغير شرط باطل فالاولى أن المقدورية عنده هى المقدورية عند الجمهور فتدخل الاسباب عقلية أو عادية وقوله شرطا لاخراجها كما قاله السعد وانما أخرجها لما قاله الشارح من أنها الاستناد المسبب اليها فى الوجود لاتكون مقصودة للشارع بالطلب والفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب فى حد ذاته لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة الى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة الى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك وبهذا يظهر وجه انتاج الدليل وجوب مقدمة الاول بوجوبه بخلاف الثانى فانه لما كان وجوب الاول مطلقا غير مقيد بهذه المقدمة أمكن أن يقال لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز تركه فحينئذ وجب المشروط لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط وهذا ينفى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه أو وهذا يجوز ترك الواجب أو وهذا يستلزم التكليف المحال اذ وجوب المشروط من حيث كونه صحيحا مع تجويز ترك شرطه

من آخر سنى الامكان لجواز التأخير اليها وقيل من أولها لاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مستند الى سنة بعينها

وعصيانه فى الحج) اى لا يتبين عصيانه إلا بذلك وقد اقتصر إمام الحرمين فى البرهان على القول الاول حيث قال فاما الامر المسترسل على العمر فالذى اراه فيه ان من اخره لا يقطع القول فيه بنفى الاثم عنه ولا يطلق ذلك إلا مشروطا فعلى هذا أداء الحج واجب على المستطيع من أول سنة الاستطاعة وعليه لو أخر الحظر فى التعرض للماثم والخوف فى نفسه ألم ناجز وهذا معنى قول من قال من مات ولم يحج انبسطت المعصية على جميع سنى الامكان اه ومن فوائد الخلاف ما لو قضى بشهادته بين الاولى والاخيرة من سنى الامكان فان حكم بعصيانه من الاخيرة لم ينتقض ذلك الحكم بحال وان عصيناه من الاولى ففى نقضه القولان فيما إذا بان فسق الشاهدين (قوله من آخر سنى الامكان) أى من أول الوقت الذى لو أخره عنه لم يسعه من آخرها اه زكريا وآخر وصف لعام مقدر أى من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا للسنة لقال اخرى وسنى الامكان بتخفيف الياء لا بتشديدها لان اصله سنين حذفت النون للاضافة (غريبة) اطلعت على مؤلفين عظيمين كبيرى الحجم جدا كل واحد منهما عدة مجلدات ضخمة بالخطوط القديمة ظفرت بهما حين اطلاعى على الخزانة المؤيدية وهما للعلامة المجتهد حافظ الاندلس ابى محمد على بن احمد بن حزم الظاهرى أحدهما يسمى بالاحكام فى اصول الاحكام والثانى بالمحلى فى الفروع ووجدت فى كل منهما مخالفات كثيرة لما عليه غيره من اهل الاجتهاد وقد اطال القول عند موضع المخالفة لغيره بما لا يليق بشأنه ولا بشأن الاربعة المجتهدين وغالب ما يعول عليه فى الاستدلال والاستنباط الاخذ بظواهر الكتاب والسنة مع البيان الفصيح الذى لا يستنكر مثله عن اهل الاندلس فانهم السابقون فى ميدان الفصاحة والبلاغة يشهد بذلك من نظر فى كلامهم فما ذكره فى كتاب الاحكام مما له تعلق بمسئلتنا هذه ما لخصته من كلام طويل ذكره وهو ان الامر المرتبط بوقت لا فسحة فيه غير جائز تعجيل ادائه قبل وقته ولا تاخيره عنه كصيام شهر رمضان فان جاء نص بالتعويض عنه وأدائه فى وقت آخر وقف عنده وكان ذلك عملا آخر مأمورا به وإن لم يات بذلك نص ولا اجماع فلا يجوز ان يؤدى شىء منه فى غير وقته وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود الطرفين كاوقات الصلوات وما جرى هذا المجرى فلا يجوز اداء شىء من ذلك قبل دخول وقته ولا بعد خروج وقته ومن شبه ذلك بديون الآدميين لزمه ان يجيز صيام رمضان فى شعبان وتقديم الصلاة قبل وقتها ثم لا خلاف فى ان الوقت ميزان للعمل وانه لا يفهم من قول الله عز وجل ورسوله

٭(مسئلة) الفعل (المقدور) للمكلف (الذى لا يتم) أى لا يوجد (الواجب المطلق إلا به واجب) بوجوب الواجب

صلى الله عليه وسلم اعملوا عملا فى وقت كذا وصلوا صلاة كذا الى حين كذا الا أن هذا الزمان المحدود هو الذى امر نافيه بالعمل المذكور فنقول حينئذ للمخالف ان معنى خروج الوقت انقضاء زمن العمل فاذا ذهب زمان العمل فلا سبيل الى العمل اذ لا يستشكل فى العقول كون شىء فى غير زمانه الذى جعله الله تعالى زمانا له ولم يجعل له زمنا غيره فان قال المخالف كل وقت فهو لذلك العمل وقت فقد أبطل حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فى حدهما الوقت وتعدى حدودهما فصح بما ذكرناه ان من أمره الله تعالى باداء عمل ما فى وقت ما فعمله فى غير ذلك الوقت فانما عمل عملا لم يامره به ومن امره بعمله فقد شرع شريعة لم يأذن بها الله تعالى بل قد نهى عنها اذ قد نهى عن تعدى حدوده وقد قال عليه أفضل الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد واى فرق بين تعلق الامر بالازمان وبين تعلقه بالاعيان أو بمكان دون مكان فان قالوا فبأى شىء تأمرون من تعمد ترك صلاة حتى خرج وقتها وتعمد ترك صوم رمضان من غير عذر من سفر ومرض ونحوهما قلنا لهم نامرهم بما امرهم به ربهم عز وجل اذ يقول ان الحسنات يذهبن السيآت وبما يقول لهم نبيهم صلى الله عليه وسلم إذ يقول من فرط فى صلاة فرض جبرت يوم القيامة من تطوعه وكذلك الزكاة وسائر الاعمال فنامره بالتوبة والندم والاستغفار والاكثار من التطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة ويسد ما ثلم منه واما أن نامره بان يصلى صلاة ينوى بها ظهرا لم يأمره الله عز وجل به أو عصرا لم يات به نص او نامره بصيام يوم على انه من رمضان وهو من غير رمضان فمعاذ الله من ذلك فان سألونا بمثل ذلك فى ناسى الصلاة والنائم عنها والمفطر بسفر أو مرض قلنا لهم قد أدى ما أمره الله تعالى به كما امره فى الوقت الذى امره ولا ندرى اقبل منه ام لا وكذلك كل عمل يعمله فى وقته ولو صح الحديث فى ايجاب القضاء على عامد الافطار لقلنا به ولكنه لم يصح إنما رواه عبد الجبار بن عمر ومن هو مثله فى الضعف اه وفى المنحول للامام الغزالى نحوه فانه قال الامر المطلق باداء الصلاة لا يتلقى منه وجوب القضاء عند فوات الوقت لان العقل لا يهتدى الى وجوب القضاء واللفظ لم يتناول إلا صلاة فى وقت وقد فات فلا تدارك له فانشاؤه فى وقت آخر صلاة أخرى كانشاء العبادة فى مكان آخر اذا تعذر أداؤها بالمكان المامور بفعلها فيه فيجب القضاء بأمر مبتدإ فى الشريعة أو بقياس مقتضب من أصل يجمع عليه خلافا للفقهاء حيث قالوا يجب القضاء بمطلق الامر الاول بالاداء اه (قوله الفعل المقدور) اى المكتسب كالوضوء للصلاة مثلا أو الاحراق لمماسة النار كما ياتى (قوله أى لا يوجد) أى لا توجد صورته فى الخارج واشار بهذا التفسير لدفع توهم ان المراد بقوله يتم اى يكمل (قوله الواجب المطلق) أى المطلق وجوبه بالنسبة إلى ذلك المقدور وان تقيد بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما وكذلك الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب واجب مقيد فلا يجب والى نفسه وافراده مطلق فيجب قال السيد الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز أن يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكاليف باسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليها مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الاضافية (قوله إلا به) اى لا يوجد مع عدمه وان توقف وجوده على غيره أيضا فالقصر فى قوله إلا به إضافى أى بالاضافة الى عدم ذلك الشىء لا مطلقا اه ناصر (قوله واجب بوجوب الواجب) تحرير لمحل النزاع وهو ان الامر بالشىء هل يكون أمرا بشرطه

اذ ترك مقدمته لا يثبت معه وجوبه لان وجوبه مقيد بحصول مقدمته تدبر (قول المصنف الذى لا يتم الخ) أى بان نص الشارع على أنه شرط لصحة ذلك الفعل الواجب كالطهارة للصلاة أو على أنه سبب لوجوده كصيغة الاعتاق له ثم ورد نص آخر موجب للمشروط أو المسبب فوقع الخلاف هل الايجاب للفعل الذى دل عليه النص الثانى تعلق أيضا بالشرط والسبب بمعنى انه يؤخذ وجوبهما منه أولا وعبارة إمام الحرمين فى البرهان هكذا مسئلة الامر بالشىء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المامور به اليه فى وقوعه فاذا ثبت فى الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لا محالة وكذلك القول فى جميع الشرائط وظهور ذلك مغن عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاعه والامكان لا بد منه فى قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط (قول الشارح اى لا يوجد) أشار بهذا التفسير الى رد قول صاحب الجواهر ان قولهم ما لا يتم الواجب إلا به يشمل المكمل كالسنن بان المراد به ما لا يوجد الواجب إلا به حتى يتاتى القول بانه واجب وإيجابا

سببا كان أو شرطا (وفاقا للأكثر) من العلماء إذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه

وإيجابا لهأ ووجوبه متلقى من دليل آخر وإلا فوجب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا فانه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة كما ان الشرط العقلى معلوم أنه لازم عقلا فقوله وفاقا للأكثر مرتبط بقوله واجب بوجوب الواجب وإلا فالشرط واجب اجماعا ثم على هذا القول هل وجب ذلك الشىء متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل فتكون دلالتها عليه تضمينه او من دلالة الصيغة فالتزامية ذهب الى هذا الجمهور ونصره ابن برهان والى الاول امام الحرمين كما سيعلم من نقل عبارته فيما بعد والقول بأن وجوبه متلقى من دليل خارجى هو ماذهب اليه ابن الحاجب ومتابعوه حيث قال فى المنتهى إنا لا ننكر ان الأسباب واجبة بدليل خارجى وسياتى التعرض لذلك فى كلام الشارع (قوله اذ لو لم يجب الخ) فيه طى ملازمة أولى وطى بيان الملازمتين وبطلان اللازم لظهورها وتمام الاستدلال ان يقال لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واللازم باطل اما الملازمة الاولى فلأن كون الفعل غير واجب ملزوم لجواز تركه فيلزم من ثبوته واما الثانية فلأن الفرض ان الاتيان بالمتوقف لا يمكن بدونه واما بطلان اللازم فلان جواز ترك الواجب يقتضى كونه غير واجب وقد فرض واجبا اهـ كمال واورد الناصر على الدليل ما محصله ان الواجب الذى وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما هو موضوع المسئلة فالتالى غير لازم لجواز ان يكون واجبا الدليل

(قول الشارح سببا) يفيد أن الامر بالمسبب يوجب المسبب قصدا والسبب تبعا فالامر بالقتل يوجب ازهاق الروح قصدا والضرب بالسيف تبعا * فان قلت الازهاق غير مقدور فلا يكلف به بل للتكليف بالمقدور وهو الضرب بالسيف فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتاويل الى السبب قلت فى شرح المواقف ما محصله ان الازهاق مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجادها ولو كان كما قلت لكان التكليف بالمعرفة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع وبه تعلم رد قول بعضهم الآتى (قول الشارح إذ لو لم يجب) اى بوجوب الواجب لجاز تركه لسكوت دليل وجوب الواجب عنه فيكون من جهة هذا الدليل غير واجب ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب إذ الواجب هو الفعل الصحيح لانه الذى يطلب شرعا وجواز ترك ما يتوقف عليه صحة الفعل يلزمه جواز ترك الفعل الصحيح وهو الواجب إذ الفاسد غير واجب وبتقرير الدليل على هذا الوجه يندفع قول السعد فى حاشية العضد بعد قول العضد استدلالا على وجوب الشرط لانه لو لم يجب لم يكن شرطا إذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفى حقيقة الشرطية ما نصه لا نسلم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وإنما لم يصح لو لم يكن الشرط مامورا به بامر اخر وإن اراد الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم انه إذا اتى به بجميع ما امر به يجب صحته وإنما يجب لو لم يكن له شرط اوجبه الشارع بامر آخر انتهى وكأنه اعتبر أن الدليل دال على ايجاب الفعل فقط بقطع النظر عن صحته وفساده لا ايجاب شرط الصحة بدليل آخر كما يصرح به قوله الامر المتعلق باصل الواجب وقوله فلا نسلم الخ وهو حينئذ كلام موجه لكنه مخالف لموضوع المسئلة (٢٥١) فان موضعها الواجب وما خلا عن الصحة غير واجب ولهذا اعتبر الامام قيد الصحة كما تقدم نقله عنه ومن كلام السعد هذا اخذ الناصر إعتراضه وقد علمت رده فان قلت لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له وإلا ادى الى الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا نقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه قلت ما ذكرته إنما يلزم فى الواجب بالاصالة اما الواجب بالتبع فيكفيه كونه لازما للواجب الشرعى لعدم تاتيه إلا به وهذا هو معنى دلالة دليل الواجب عليه لزوما فلا يجوز تركه شرعا والقول بان هذا وجوب عقلى فيه نظر لما بينا من دلالة الدليل عليه لزوما وما فى شرح المقاصد من ان عدم جواز ترك الشىء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه كما هنا وهذا لا يقتضى كونه متعلقا لخطاب الشارع على ما هو المتنازع فيه انا لا نريد بتعلق خطاب الشارع به إلا دلالته عليه لزوما وهو موجود كما عرفته ولو مع الذهول عنه نعم لا يصح التصريح بعدم وجوب ذلك اللازم مع ايجاب الملزوم لمنافاة التصريح دلالة الالتزام وان جوز ذلك فى شرح المقاصد ايضا ولعله بناه على اعتبار القصد فى دلالة الالتزام وسياتى ما فيه وبهذا يظهر ان القول بانه مدلول التزامى هو الحق دون القول بالتضمن لما عرفت انه إنما دل عليه لعدم تاتى الفعل إلا به ولله در الشارح حيث قال اشارة الى أنه بطريق اللزوم بوجوب الواجب دون ان يقول بدليل وجوب الواجب فلا يكن بالتضمن لانه ليس جزء المعنى فليتامل (قول الشارح لجاز ترك الواجب) فيه ملازمة مطوية اى لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه لجاز ترك الواجب اى واللازم باطل لانه فرض واجبا واما ما قيل من انه يلزم على جواز تركه التكليف بالمحال ففيه ان المحال وجود الشىء بدون وجود المقدمة ولا تكليف فيه وإنما التكليف بوجود الشىء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه (قوله هو واجب فى نفسه اتفاقا) عبارة السعد لا خفاء فى ان النزاع فى ان الامر بالشىء هل يكون امرا بشرطه وايجابا له وإلا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب اهـ يعنى انه بعد ورود دليل ايجاب الشىء علم قطعا وجوب شرطه الذى اعلمنا الشارع بانه شرط له اذ لا معنى الخ وإنما خص الكلام

وقيل لايجب بوجوب الواجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أى الاقوال يجب (إن كان سببا كالنار للاحراق) اى كامساس النار لمحل فانه سبب لاحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلايجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه اشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط (وقال إمام الحرمين) يجب (إن كان شرطا شرعيا) كالوضوء للصلاة (لا عقليا) كترك ضد الواجب

آخر غير دليل الواجب فلا يثبت له الجواز المستلزم لجواز ترك الواجب وإن كان هو المطلق اى الوجوب بوجه ما فاللازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع لان محله الوجوب بوجوب الواجب كما افاده قول الشارح بوجوب الواجب ومحصل ما اجاب به سم انه يمكن ان يختار الشق الاول ويوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الايجاب فلايكون هذا الايجاب إيجابا وذلك لانه يلزم من كون إيجاب الشيء ليس إيجابا لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الايجاب لذلك الشيء إيجابا لذلك الشيء لايتم بدون مايتوقف عليه فاذا لم يكن إيجابه إيجابا له لم يثبت إيجابه واما إيجاب مايتوقف عليه بطريق اخر فلايفيد فى كون هذا الايجاب المستقل لذلك الشيء إيجابا لذلك الشيء اه وقول بعض الحواشى انه غير ظاهر لان وجوب الواجب لايتوقف على وجوب شرطه منظور فيه بان الكلام كما علمت فى وجوبه من الامر المخصوص لافى وجوبه مطلقا تامل (قوله وقيل لا يجب) اى وإنما يجب بدليل اخر (قوله مطلقا) اى سببا كان او شرطا قال الناصر هذا القول وإن دل عليه كلام المصنف والشارح ينفيه صريح كلام التفتازانى قال لاخلاف فى إيجاب السبب كالامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع امر بالاطعام إنما الخلاف فى غيره اه واجاب سم بعد تشنيعه على شيخه بما لايليق بشانهما بما محصله ان ابن الحاجب فى مختصره الكبير قال مسئلة مالايتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المامور به ولا عادة كجزء من الراس فى الوضوء وحاصله ماجعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب فقد صرح فى السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب والشارح نفسه صرح به عنه بقوله الاتى فلايجب اى السبب الخ اه واقول هذا لايدفع كلام التفتازانى فان مراده الخلاف القوى ولما كان الخلاف فى السبب واهيا نزل منزلة العدم (قوله لان الدال على الواجب ساكت عنه) وهذا لاينافى انه يؤخذ من معونة اخرى (قوله وثالثها الخ) يعلم كون هذا ثالثا من قوله وفاقا للاكثر لان مقابل الاكثر وهم الاقل يقولون بعدم الوجوب فهذان قولان ثالثها ماذكره وتحته قولان قول الامام وقول غيره وقول الشارح يجب اخذه من قول المصنف فيما تقدم واجب (قوله اى كامساس) قدر ذلك لان السبب ليس ذات النار وانما هو الفعل لانه المقدور للمكلف المتعلق به التكليف (قوله كالوضوء للصلاة) اى فيما إذا تقرر ان الوضوء شرط للصلاة ثم ورد الامر بالصلاة مطلقا (قوله بوجوب مشروطه) اى وانما وجوبه بدليل اخر (قوله اشد ارتباطا) فانه يلزم من وجوده وجود المسبب ولا كذلك الشرط مع المشروط فصار بذلك استعمال الصيغة فى المسبب كانه استعمال لها فى السبب (قوله وقال امام الحرمين الخ) عبارته فى البرهان هكذا مسئلة الامر بالشيء يتضمن اقتضاء مايفتقر المامور به اليه فى وقوعه فاذا ثبت فى الشرع افتقار صحة الصلاة الى الطهارة فالامر بالصلاة الصحيحة يتضمن امرا بالطهارة لامحالة وكذلك القول فى جميع الشرائط وظهور ذلك مغن عن تكلف دليل فيه فان المطلوب من المخاطب ايقاع والامكان لابد منه فى قاعدة التكليف ولا يتمكن من ايقاع المشروط دون الشرط ثم قال فان قيل لايجب على سكان البوادى ان يسعوا فى ابتناء مدينة ليقيموا الجمعة فيها قلنا هذا الان من فن الخرق فان المتبدين غير مامورين بالجمعة ولو امروا بها مع كون الجمعة مشروطة بالبنيان لوجب ان يسعوا فى تحصيله (قوله كترك ضد الواجب) فانه شرط عقلى لذلك الواجب وذلك كترك القعود فى الصلاة الذى هو ضد للقيام لها للقادر

بالواجب لان الكلام فيه والافلا معنى لكون الشيء شرطا الاذلك ولو لم يرد دليل الايجاب وانما اعتبرنا بيان الشارع انه شرط أوسبب قبل دليل الايجاب لما علم انه موضوع المسئلة اذ هو مالايتم الواجب الا به فيلزم ان يكون عدم تمام الواجب الا به معلوما قبل لكن هذا خاص بالشرط وبالسبب الشرعى اما السبب العقلى فمعلوم انه لا يتم الواجب الا به عقلا فينزل قوله واجب فى نفسه اتفاقا على هذا وانما قصر السعد الكلام على الشرط متابعة لابن الحاجب فانه انما قال بوجوب الشرط دون السبب مطلقا (قوله وهذا محال) اى لاجتماع النقيضين والاولى وهذا خلف (قوله واعترض هذا الدليل العلامة) قد عرفت حال الاعتراض عامر (قوله لم يثبت ايجاب مايتوقف عليه) الاولى لم يثبت ايجاب ذلك الشيء وهو ظاهر (قوله قلت الخ) اذا تاملت قول سم واما اثباته بطريق اخر الخ علمت سقوط هذه المناقشة (قول الشارح ساكت عنه) ان اراد انه ساكت عن التصريح به فمسلم لكنا انما نقول يستلزمه وان أراد أنه لايستلزمه فممنوع وقد مر وجه اللزوم (قول المصنف وثالثها الخ) يعلم كونه ثالثا من قوله وفاقا للاكثر يقول بعدم الوجوب وتحت هذا الثالث قولان قول الامام وقول غيره (قول الشارح اشد ارتباطا الخ) أى فصار لذلك استعمال الصيغة فى المسبب كانه استعمال لها فى السبب وفيه أنه لافرق من حيث الاستلزام الذى ندعيه

(قوله

(أو عاديا) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود لمشروطه عقلا او عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لاستناد المسبب اليه في الوجود كالذي نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما افصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختارا لقول الامام

(قوله كغسل جزء من الرأس) فان الغسل إلى حد الوجه باول شعرة من الرأس متعذر (قوله فلا يجب بوجوب الخ) اى وانما يجب بوجه آخر (قوله فلا يقصده الشرع بالطلب) يقتضي انه غير واجب اصلا مع ان النزاع في وجوبه بوجوب الواجب او بوجه ما مع الاتفاق على وجوبه في نفسه وقد يقال المعنى فلا يقصده الشرع بالطلب لمشروطه فلا ينافي انه قصده بطلب آخر (قوله فانه لولا اعتبار الشرع) أى طلبه واورد الناصر ان اعتباره ان كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدونه اه وأجاب سم بأن المراد ان اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراط في ذلك الواجب في حد نفسه لما لم يكن إلا باعتبار الشرع وإلا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتض لهما ومغن عن قصدهما فتأمله اه وخلاصته اختيار الشق الاول وتتميم الدليل بان يقال فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب (قوله لوجد) إذ لا توقف عليه لا عادة ولا عقلا (قوله وهو) اى السبب (قوله كالذي نفاه) اى كالشرط الذي نفى وجوبه بوجوب المشروط وهو الشرط العقلي والشرط العادي (قوله فلا يجب) أي بوجوب المسبب أى لا يقصد بالامر الذي تعلق بالمسبب وإلا فهو واجب قطعا (قوله في مختصره الكبير) وهو المسمى بمنتهى الارادات وفي هذا الكلام تنبيه على رد ماقرره المصنف في شرح المختصر فانه قرر ان مراد ابن الحاجب بقوله شرطا الشرط الشرعي وزعم انه انما قصد الاحتراز به عن الشرط العقلي والشرط العادي لا عن السبب وان حمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون السبب ايضا يعني كما جرى عليه العضد ايقاع له في خرق الاجماع الذي نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله احد قال فان السبب اولى بالوجوب بلا شك وقد رده الشارح بانه أفصح في مختصره الكبير ترجيح عدم وجوب السبب فاندفع ان يكون مراده ماذكره المصنف واما قوله ان ذلك لم يقل به احد فقد اشار الشارح إلى دفعه بان ذلك قول امام الحرمين واما قوله في شرح المختصر ان السبب اولى بالوجوب من الشرط الشرعي بلا شك فدفعه الشارح بالمنع وأيده بان السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادي اى ووجه كون كل من السبب العقلي والعادي اولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر نعم وجه كون السبب الشرعي اولى ظاهر من جهة

(قول الشارح فلا يقصده الشارع بالطلب) قد عرفت أنا انما ندعي انه يدل عليه التزاما على ما هو القول الصحيح أو تضمنا على القول الآخر وقد قال السعد في شرح المطول ردا على من يقول ان الدلالة موقوفة على القصد انا قاطعون بأنا اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء اراده اللافظ او لا ولا نعني بالدلالة سوى هذا فالقول بكون الدلالة موقوفة على الارادة باطل سيما في التضمن والالتزام انتهى ومثله في شرحه على الشمسية فما قاله الامام توجيها لمدعاه لا يضرنا فيما ندعيه فتدبر (٢٥٣) ثم ان المراد انه لا يقصده بالطلب لمشروطه فلا ينافي انه قصده بطلب آخر (قول الشارح فانه لولا اعتبار الشرع له الخ) أى فاللائق قصد الشارع له بطلب الواجب هذا ملخص كلام سم في دفع اعتراض العلامة ما قاله المحشي فيه نظر يعرفه المتأمل (قول الشارح فلا يجب) أي بوجوب المسبب وإلا فهو واجب قطعا اما شرعا ان كان سببا شرعيا أو عقلا ان كان عقليا (قول الشارح كما أفصح به ابن الحاجب الخ) فيه رد لما قرره المصنف في شرح المختصر من أن مراد ابن الحاجب بقوله شرط الشرط الشرعي احترازا عن الشرط العقلي والعادي لا عن السبب وحمل كلامه على اختيار وجوب الشرط الشرعي دون السبب أيضا كما جرى عليه العضد ايقاع له في خرق الاجماع الذي نقله هو فيما بعد وفيما لا يقوله أحد فان السبب أولى بالوجوب بلا شك وحاصل الرد انه أفصح في مختصره الكبير بترجيح عدم وجوب السبب فاندفع أن يكون مراده ماذكره المصنف وان ذلك قول الامام فاندفع انه لم يقل به احد وان كون السبب اولى بالوجوب ممنوع يؤيد المنع ان السبب يقسم كالشرط إلى شرعي وعقلي وعادي ووجه كون كل من السبب العقلي والعادي أولى بالوجوب من الشرط الشرعي غير ظاهر لانهما لاستناد المسبب اليهما أشد ارتباطا به من الشرط بالشروط فلا يقصدهما الشارع بالطلب نعم وجه كون السبب الشرعي أولى ظاهر من جهة ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرفي الوجود والعدم والربط بين الشرط والمشروط الشرعيين من طرف العدم فقط اى والمصنف اطلق ولم يقيد بالسبب الشرعي اه من تقرير الكمال

(قول الشارح نعم الخ) استدراك على تاييد المنع فهو تقوية للمصنف ويلزم منه الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قول الشارح قال بعضهم) هو العضد فى المواقف حيث قال فى بحث وجوب المعرفة المعرفة غير مقدورة بالذات بل بايجاب السبب فايجابها إيجاب لسببها كمن يؤمر بالقتل فانه امر بمقدوره وهو ضرب السيف قطعا قال السيد تلخيصه أن المقدمة إذا كانت سببا للواجب اى مستلزما إياه بحيث يمتنع

تخلفه عنها فايجابه إيجاب المقدمة فى الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق فى الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتاويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاب سببه لان القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة فان الواجب هنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون إيجابه ايجابا لمقدمته اه ومثله فى شرح المقاصد وحاشية العضد للسعد قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف ان الشارح هنا جارى المصنف فقط وإلا فقد تقدم له رد ذلك بان الازهاق للروح مقدور بمعنى انه متمكن من تركه بترك اسبابه ومن ايجاده بايجادها فصح توجه الطلب له وإلا لكان التكليف بالمعرفة تكليفا بالنظر وهو خلاف الاجماع فليتامل (قول الشارح الى
واحترزوا بالمطلق الخ) قال السعد المراد بالمطلق ما كان وجوبه على تقدير وجود المقدمة وعدمها كوجوب الحج بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط وبالمقيد ما كان وجوبه مقيدا بوجود المقدمة كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة اه فالواجب يكون مطلقا باعتبار مقدمة ومقيدا باعتبار اخرى وقيد الحيثية معتبر والمراد بالمقدمة مقدمه الوجود كما يؤخذ من قول الشارح

وقول المصنف فى دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى ممنوع يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعى كصيغة الاعتاق له وعقلى كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره(١) وعادى كحز الرقبة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التى فى وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدى كحضور العدد فى الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد

ان الربط بين السبب والمسبب الشرعيين من طرف العدم فقط اه ملخصا من الكمال (قوله وقول المصنف) أى فى شرح المختصر (قوله أولى بالوجوب) علة الاولوية ما تقدم من ان السبب أشد ارتباطا (قوله ممنوع) وذلك لان قوة الإرتباط عنده مقتضية لعدم الوجوب لا الوجوب (قوله يؤيد المنع) يمكن ارجاع المنع للنقض التفصيلى أو الاجمالى فالمؤيد كذا وشاهد (قوله ان السبب الخ) اى فلا يصح الاطلاق بل يفصل فيه كالشرط (قوله كصيغة الاعتاق له) أى لحصول العتق (قوله كحز الرقبة) أى كما اذا قال الشارع اقتل هذا قصاصا مثلا كان معناه حز رقبته فانه هو الذى فى وسع المكلف إذ قد يحز الرقبة ولا يموت (قوله نعم) استدراك على المنع أفاد به أن لكلام المصنف وجها باعتبار ما قاله البعض ويلزم من ذلك الاستدراك على قوله سابقا فلا يقصده الشارع الخ (قوله بعضهم) هو العلامة التفتازانى فان ما ذكره الشارح معنى ما ذكره فى حواشى شرح العضد وقد تقدمت عبارته بنقل الناصر (قوله القصد بطلب المسببات الخ) واورد الشهاب عميرة ان هذا الكلام يقتضى إخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا تكون من مقدمة الواجب بل هى الواجب عبر عنها بالمسببات واجاب سم بان المراد البعض أن الاسباب هى المقصودة بالمباشرة لانها التى يمكن مباشرتها وهذا لا ينافى ان المقصود بالذات حصول مسبباتها (قوله واحترزوا) لم يقل واحترز لان هذه العبارة لغيره أيضا (قوله عن المقيدة وجوبه) فالفرق بين الواجب المطلق والمقيد ان المطلق واجب فى حد: انه لا يتوقف وجوبه على المقدور المذكور بل يتوقف فعله عليه والمقيد يتوقف نفس وجوبه على المقدور فالجمعة بالنسبة إلى الحضور بعد تمام العدد واجب مطلق وبالنسبة إلى وجود العدد واجب مقيد فلا يجب تحصيل العدد لتجب الجمعة وقس على ذلك (قوله بما يتوقف عليه) اى ما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة الخ فضمير يتوقف عائد على وجوبه لا على المقيد او على المقيد بتقدير مضاف (قوله كالزكاة) اى وكالحج وجوبه متوقف على الاستطاعة فلا يجب تحصيلها (قوله كحضور العدد فى الجمعة) اى بالموضع الذى تقام به من مسجد ونحوه فانه غير مقدور للمكلف إذ كل واحد لا يقدر إلا على حضور نفسه دون غيره (قوله ويتوقف عليه وجود الجمعة) فلا تنعقد بدونه (قوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد) وهو الاربعون بصفاتهم المعتبر بالمصر او القرية تقام بها وهذا وجوب مقيد فنظر الاول بالثانى لان الوجوب فيه مقيد ولذلك قال شيخ الاسلام وهذا نظير للمحترز عنه لا انه منه لأن الكلام فيما يتوقف عليه وجود الواجب كالسير

---

(١) قوله كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره كامام الحرمين وهو الصحيح وعند الاشعرى عادى اه كاتبه.

سابقا اى وجد وصرح به السيد ايضا ومن المعلوم ان ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة لايتم وجوده ايضا إلا بها إذ الكلام فى

(فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره) من الجائز كماء قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه (او اختلطت) اى اشتبهت (منكوحة) لرجل (باجنبية) منه (حرمتا) أى حرم قربانهما عليه (أو طلق معينة) من زوجته مثلا (ثم نسيها) حرم عليه قربانهما أيضا أما الاجنبية والمطلقة فظاهر واما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالاجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فيرجعان إلى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر فى ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناوله ماذكر قبله وترك جواب

إلى مكة بعد تعلق وجوب الحج بالسائر لا فيما يتوقف عليه وجوب ذلك كملك النصاب فى وجوب الزكاة (قوله فلو تعذر الخ) اتى بالفاء للاشارة إلى ان هذه الفروع الثلاثة متفرعة عن الاصل السابق وهو المقدور الذى لايتم الواجب الخ ووجه ذلك ان المكلف لا يعلم فى كل منها وجود الواجب الذى هو ترك المحرم إلا بترك شىء آخر يتوقف العلم بوجود الواجب عليه قال الكمال ولا يخفى أن المتوقف فى الحقيقة فى الاخيرين منها تعين الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لايتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذى لا يتم الواجب المطلق إلا به بان يتوقف عليه وجود الواجب او العلم بوجوده لظهر وجه التفريع اه قال سم وسلك الجلال السيوطى هذا المسلك فقال المقدمة قسمان أحدهما متوقف عليه نفس وجود الواجب والثانى ما يتوقف عليه العلم بوجوده وذلك بان لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا خلطت نجاسة الخ واقول الذى يظهر ان اعراض الشارح عن ذلك لعدم الحاجة اليه لا يصدق فى كل من الفرعين الاخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف الاتيان بالواجب اى على وجه مبرىء شرعا فتامله اه (قوله كماء قليل وقع فيه بول) تبع الشارح كالزركشى فى التمثيل بذلك المحصول وقد ناقش ابن برهان فى التمثيل به فقال انه لا يليق بمذهب الشافعى قال بل هو أشبه بمذهب أبى حنيفة وأليق بأصوله لانه قد تقرر فى قواعد مذهبه أن الماء جوهر طاهر والطاهر إذا القيت النجاسة فيه لا يتصور ان يصير بذلك نجسا فى عينه لان قلب الاعيان ليس فى وسع العباد بل هو باق على اصل الطهارة وإنما هو منهى عن استعمال النجاسة واستعمال الماء لا ينفك عن استعمال شىء منها لامتزاج أجزائها امتزاجا تقاصرت معه القوى عن التمييز بينهما فوجب اجتنابه لذلك وقد حكى ابن السمعانى فى القواطع خلافا فى ان الماء هل يصير كله نجسا او انه إنما حرم الكل لتعذر الاقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به قال والاول هو اللائق بمذهبنا والثانى هو اللائق بمذهب ابى حنيفة اه ومما يظهر به كون الثانى غير لائق بمذهبنا ان علته موجودة فيما إذا وقع بول فى ماء هو قلتان ولم يغيره مع تخلف الحكم عنه وهو وجوب الاجتناب إذ يجوز عندنا استعمال المختلط كله بل يجب على التعيين إذا لم يجد غيره وايضا فالحكم موجود بدون العلة فيما إذا وقع فى الماء القليل نجاسة جامدة كذا فى الكمال والمثال المطابق لمذهبنا امتزاج طعام انسان او مائه بطعام الغير او مائه فى كون صيرورة الماء نجسا بملاقاة النجاسة قلبا للاعيان نظر يدركه من مارس علم الكلام والحكمة وليس ماهنا محله (قوله لتوقف ترك المحرم) اى لتوقف وجود ترك المحرم لا وجوب تركه إذ وجوب ترك المحرم غير متوقف على شىء (قوله) اى اشتبهت اشار به إلى ان الاختلاط ليس بمعناه الحقيقى لانه تداخل الاشياء فى بعضها بحيث لا يمكن تمييز بعضها عن بعض فهو مجاز مرسل علاقته السببية (قوله مثلا) راجع لطلق فغير الطلاق كالعتق كذلك أو للزوجين فغيرهما مما زاد عليهما كذلك (قوله وقد يظهر الحال) دفع به ما يقال كان المناسب حذف او اختلطت الخ ليتناول ماقبله له أو ابدال أو بكان ليكون مدخولها أمثلة لما قبلها لان العطف يقتضى انه ليس منه وحاصل الدفع إنما افرد هذا لان التعذر فيه حال وقد يزول بخلاف ماقبله فانه لا يزول وبحث الناصر بانه إذا كان يزول لم يصح جعله مما يتوقف عليه الواجب واجاب سم بانه مادام لم يزل مما يتوقف عليه (قوله فلم يتعذر فى ذلك) اى فيما ذكره من صورتى المنكوحة ونسيان المطلقة ترك المحرم وحده وذلك إذا ظهر

وجود الواجب وبدون مقدمة الوجوب ينتفى الوجود للواجب لانتفاء الوجوب فصح الاحتراز واندفع قول الزركشى ان الكلام فيما لا يتم الواجب إلا به المحترز عنه بهذا القيد (قول الشارح كحضور العدد الخ) فالجمعة بالنسبة له واجب مطلق لكنه لا يجب لكونه غير مقدور وقوله كما يتوقف وجوبها على وجود العدد فهى بالنسبة بالنسبة له واجب مقيد فلا يوجب إيجابه وجوب مقدمته فمراد الشارح تنظير الاول بالثانى ن عدم إيجاب طلب الواجب وان كان الاول لعدم القدرة والثانى لتوقف الوجوب للواجب عليه (قوله واجب مطلق) صوابه مقيد وقوله بعد مقيد صوابه مطلق كما عرفت (قوله إنما يتمشى الخ) يؤخذ من كلام الزركشى فى البحر ان من اصحابنا من يقول بما يوافق مذهب ابى حنيفة لا على مذهب الشارح وإلا لجرى هذا الاصل فيما لو وقع البول فى قلتين ولم يغير مع انه يجوز الشرب منه ولم يجر فيما لو وقعت نجاسة جامدة ولا يتحلل منها شىء كالعظم فى ماء قليل مع منع الشرب منه (قوله باشتباه طاهر الخ)

الاولى باختلاط مائه بماء غيره (قول الشارح لتوقف ترك المحرم) أى توقف وجوده إما وجوبه فلا يتوقف على ذلك

(قول الشارح لاحتاج الخ) أى لدفع الاشتباه فى الضمير فى قوله حرمتا والواخره فانه يتبادر عوده للمطلقة والاجنبية مع عوده للمشتبهتين فى المسئلتين تدبر (قول المصنف مسئلة مطلق الامر الخ) المراد بالمطلق ما اخذت ماهيته باعتبار عدم التقييد ومقابله المقيد ولذا صح الاحتراز به عن المقيد كما سيأتى وقد يراد بالمقيد ما أخذت ماهيته لا باعتبار شىء وهذا يجامع التقييد قاله الناصر (قول الشارح بما بعض جزئياته مكروه) اى بماهية بعض جزئياتها مكروه وإنما اعتبر التعلق بالماهية لانها كما تتحقق فى المكروه تحقق فى غيره فاذا كان للفرد الخارجى جهتان بينهما انفكاك أمكن توجه الطلب إلى الماهية فى ضمن ذلك الفرد من الجهة غير المنهى عنها بخلاف ما إذا كان الجهة واحدة او جهتان لا انفكاك بينهما وبخلاف ما إذا كان المطلوب هو الفرد الخارجى المعين كالصلاة الواقعة من زيد فى الارض المغصوبة فانه لا يمكن أن يقال المطلوب الماهية فى ضمن أى فرد وأى فرد يمكن انفكاكه عن الغصب ثم ان ذلك البعض واحد بالشخص لانه موجود خارجى والموجود الخارجى لا يكون إلا كذلك والمراد انه لا يتحقق فيه جهتان كما يعلم كل ذلك من مقابلته بقوله أما الواحد بالشخص له جهتان فتركه المصنف والشارح هنا اعتمادا على المقابلة واعلم انه لابد لك أولا من تمهيد مقدمة هنا تنبنى عليها تفاريع هذه المسئلة وهو ان الواحد بالشخص إما ان تتحد فيه الجهة او تتعدد فان اتحدت بان يكون الشىء الواحد من الجهة الواحدة مطلوبا منهيا معا فذلك مستحيل قطعا إلا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وقد منعه بعض من يجوز ذلك نظرا إلى ان الطلب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم فيكون تكليفا محالا فى نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت فيه الجهة فهو محل البحث فان كان الجهتان متلازمتان امتنع تعلق الطلب به مع كونه منهيا عنه لكون الجهتين المتلازمتين ترجعان إلى جهة واحدة وإلا لم يمتنع قاله ابن الحاجب والعضد إذا علمت هذا فاعلم ان الصلاة فى الاوقات المكروهة والامكنة المكروهة والأرض المغصوبة وصوم يوم النحر كل ذلك مما فيه جهتان لكن وقع الخلاف فى تلازمهما فى بعض ذلك ومتى حكم بالتلازم كان النهى لامر داخل حاصل بذات الفعل فيقتضى الفساد لاتحاد الجهة حينئذ لما علم ان الجهتين المتلازمتين إلى جهة واحدة ومتى حكم بعده كان لامر خارج فلا يقتضى الفساد فنقول الصلاة فى الاوقات المكروهة فيها جهتان مطلق الصلاة والصلاة فى تلك الاوقات لكن الجهة الاولى لازمة للجهة الثانية لان المضاف يستلزم المطلق إذ المنهى عنه هنا صلاة فى الوقت لا الوقت والصلاة فى الوقت تستلزم مطلق الصلاة فلا يمكن كل بدون الاخر وكذلك صوم يوم النحر حرفا بحرف ولما كان المطلق فى ضمن المقيد والمقيد نهى عنه نفسه لا عن قيده فقط لم يمكن أن يتوجه الطلب للمطلق والنهى للمقيد لعدم انفكاكهما وانما كان النهى عن نفسه لانه لامر حاصل بالفعل وهو موافقة عباد الشمس بفعل ما يفعلونه وهو الصلاة فى ذلك الوقت فلو توجه الطلب للماهية فى ضمن هذا الفرد المخصوص لكان مطلوبا من الجهة التى نهى عنها وكذا يقال فى صوم يوم النحر فان النهى عنه انما هو للاعراض به عن ضيافة الله فيه ولما استلزم المقيد أعنى صوم يوم النحر المطلق اعنى مطلق الصوم بمعنى انه لا يمكن انفكاكه عنه لم يمكن ان يكون مطلوبا وإلا لكان مطلوبا منهيا واما الصلاة فى الامكنة المكروهة والارض المغصوبة فالجهتان فيها منفكتان إذ الوصف المنهى لاجله ليس من ذات العبادة بل هو وصف للفاعل كالغصب فيكون بعبادة وغيرها والتعرض للوسوسة وغيرها مما ياتى وهو منهى عنه فى ذاته بخلاف موافقة عباد الشمس والاعراض عن الضيافة فانه بذات العبادة وحينئذ كان النهى هنا لخارج بخلاف ما تقدم ولعلك بعد هذا تفطنت ان المصنف كالشارح جعل ما له جهتان غير منفكتين من باب ما له جهة واحدة لرجوعهما لها كما قاله ابن الحاجب ولذا قابل المصنف ماهنا بما له جهتان وقول الشارح هنا لا لزوم بينهما انما هو لبيان ما يحقق كونهما جهتين فلا ينافى جعله هنا لجهة واحدة (قوله المراد بالتناول التعلق) أى لا معناه الحقيقى وهو الصدق لان الجزئيات انما يصدق عليها المامور لا الامر (قوله أى لا يتعلق بالماهية الخ) يعنى أنه لا تنافى بين ماهنا وما ياتى من ان الامر لطلب الماهية لان المراد بعدم تناوله المكروه عدم تناوله الماهية فى ضمن ذلك المكروه (قوله وأورد العلامة الخ) لا وجه له بعد

مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنهما لاحتاج إلى ذكر ما زدته بعد قوله معينة كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم او تنزيه

الحال بزوال الاشتباه والنسيان فلم يتناوله ما ذكر قبله من قوله فلو تعذر ترك المحرم إذ المتعذر لا يمكن تمييزه اصلا (قوله وترك جواب الخ) فيه ان مسئلة الطلاق مصدرة بأو وهى لا جواب لها والجواب أن لو مقدرة حذفت للعلم بها من قوله فلو تعذر الخ والتقدير او لو طلق الخ (قوله لاحتاج إلى ذكر ما زدته) يعنى قوله من زوجته لانه يحتاج اليه فى مرجع الضمير فى قوله حرمتا وفيه انه يكتفى فى ذلك بدلالة السياق عليه (قوله بما بعض) اى بكلى فان متعلق الامر الماهية الصادقة بأى فرد لما سيأتى فى مبحث الامر انه لطلب الماهية وقوله منها اى من الجزئيات وكل منها لا يكون إلا واحدا بالشخص لانه الموجود فى الخارج

(قوله

تقييد المكروه بقوله لذاته وقد عرفت ان هذا الأعتراض مندفع باختلاف الجهة وكلام المصنف فى متحدها اى فماله جهتان ترجعان إلى واحدة (قوله بل لكونه فى ذلك المكان) أى لما يلزم ذلك الكون وهو التعرض الآتى فى الشرح وهو فعل قطعا يتعلق به النهى فاندفع الاشكال الآتى وحاصله ان الجهتين منفكتان وأما ما قيل من المراد بالكون الفعل فى المكان ففيه أن الفعل فى المكان يستلزم الفعل المطلق فتكون الجهتان متلازمتين (قوله فالوجه استثناء ماذكر الخ) قد عرفت ان الكلام فى أول المسئلة مفروض فيما تلازم فيه الجهتان (قوله ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها الخ) هذا التقييد لأجل المقابلة (قوله فى المكروه منها) أى تحريما أو تنزيها (قوله أو جهتان بينهما لزوم) قال لانه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المامور بها كانت هى أيضا مأمورا بها إذ الامر بالشىء أمر بما هو من ضروراته اه وعبارة العضد فى تعليل عدم صحة صوم يوم النحر لأن صوم يوم النحر لا ينفك عن صوم لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين فيه انتهى وتحقيقه انه لما كان المنهى عنه نفس الصوم فى اليوم لان الاعراض عن الضيافة حاصل به كان لا يمكن تناول الامر له من حيث مطلق الصوم للزومه للمنهى عنه إذ لا يتعقل انفكاكه عنه فاتحد متعلقا الامر والنهى وكذا يقال فى الصلاة فى الاوقات (٢٥٧) المكروهة بخلاف الصلاة فى المغصوب إذ لا اتحاد بين المتعلقين فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الامر والنهى هكذا قاله العضد هنا أيضا ومثله يقال فى الصلاة فى الامكنة المكروهة فان متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهى التعرض لما يأتى وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر فى ذاته وان كانا متلازمين فى الوقوع فى هذه الصورة فالمكلف هو الذى جمعهما باختياره لا أن الامر بنفسه توجه للنهى كما فى الصوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة وهذا هو المحذور لا الاول إذ عند الانفكاك يمكن توجه الامر لغير جهة النهى بان يتوجه لهذه الصلاة من حيث هى صلاة إذ توجد بدون جهة النهى بان يفردها عن ذلك التعرض بخلاف الصوم فى صوم يوم النحر فانه لا يمكن المكلف أن يفرده عن صوم يوم النحر إذ هو أحد المتضايفين ولا أظنك بعد هذا مرتابا فى عدم ورود الصلاة فى المغصوب بان يقال انها ذات جهتين صلاة وصلاة فى مغصوب والثانية لا تنفك عن الاولى فانه وهم من قائله فان الجهة الثانية هى الغصب فقط لا الصلاة فى المغصوب إذ المحرم بعد الغصب فقط بدليل انه يوجد محرما فى غير الصلاة بخلاف صوم النحر فان المحرم صوم يوم النحر لا يوم النحر لما عرفت أن الاعراض به وحينئذ لا حاجة إلى الجواب بان الزمن داخل فى ماهية الصوم دون المكان ليس داخلا فى ماهية الصلاة على أنه خروج عن أن وجه التحريم اتحاد الجهة ووجه الحل اختلافها فليتامل مع لطف القريحة (قول الشارح بان كان منهيا عنه) لعل التصوير بذلك لادخال المحرم وهو ما لا يحتمل دليله تاويلا بدليل جعل الصلاة فى المغصوب مما نحن فيه غايته ان له جهتين فان الغصب حرام لا مكروه تحريما وهو ما يحتمل دليله التاويل ولذا قال بعضهم المنهى عنه مطلقا لا يخص المكروه اى بل يشمل الحرام ففيه احداث اصطلاح فى المكروه غير ما تقدم (قول المصنف خلافا للحنفية)

بان كان منهيا عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافا للحنفية)

(قوله لا يتناول المكروه) أى لا يتناول الماهية من حيث تحققها فى المكروه من جزئياتها لما علمت أن متعلق الامر الماهية لا الافراد وأورد الناصر أن المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروه، وسياتى انه صحيح فيتناوله الامر فلا يصح العموم واجاب بان الكراهة فى ذلك ليست للفعل بل لكونه فى ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون ونظر فيه سم بان النهى لا يتعلق إلا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ماذكر او تقييد القاعدة اه وفيه ان معنى لكون الايقاع وهو فعل فصح جواب الناصر نعم تقييد القاعدة محتاج اليه لاجل المقابلة الآتية فى قوله اما الواحد بالشخص له جهتان ولذلك قال شيخ الاسلام محل ماذكره فى المكروه منها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم لانه لما كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات الجهة المامور بها كانت هى ايضا مامور بها إذ الامر بالشىء امر بما هو من ضروراته والمراد بالمكروه ما يشمل المكروه تحريما او تنزيها (قوله بان كان منهيا عنه) هذا يقتضى ان المكروه هو المنهى عنه مطلقا مع ان المنهى عنه مطلقا لا يخص المكروه ففيه احداث اصطلاح غير ما تقدم (قوله خلافا للحنفية) تبع فيه الشيخ ابا اسحق وامام الحرمين وغيرهما وكذلك رايت فى اصول شمس الائمه السرخسى لكنه ذكر فيه خلافهم على وجهين احدهما ولم يحكه إلا عن ابى بكر الرازى ان مطلق الامر يتناول ما هو مكروه شرعا مع بقاء وصف الكراهة واستدل باداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مامور به شرعا وهو مكروه ايضا وكذلك طواف المحدث يتناوله قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهو مكروه والثانى قال السرخسى وهو الاصح ان تناول مطلق الامر للمكروه بمعنى ان وروده يرفع الكراهة حيث لم تكن الكراهة راجعة لمعنى خارج فالكراهة ليست فى صلاة العصر ولكن للتشبيه بعباد الشمس والمامور به هو الصلاة وليست فى الطواف الذى فيه تعظيم البيت بل

فانهم قالوا تصح الصلاة فى الاوقات المنهية ويجب إتمامها ولو أفسدها وجب قضاؤها وينعقد صوم يوم النحر ويكون فاسدا لا باطلا لانه مشروع بأصله لا بوصفه والفرق أن الصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم بخلاف الصلاة فان وقتها ظرف لا معيار فكان تعلقه بها تعلق المجاورة كذا فى التلويح والتوضيح فمنازعة شيخ الاسلام فى النقل عنهم مردودة (قول الشارح لكان الشىء الواحد) فيه كقوله الآتى من جهة واحدة تصريح بأن الكلام فى متحد الجهة بأن يكون له جهتان ترجعان الى واحدية وقد أخذها من اسناد الكراهة فى المتن الى ذات الشىء حيث قال لا يتناول المكروه وأما ادخال ماله جهة واحدة حقيقة بأن يكون مطلوبا منهيا منها ويكون (٢٥٨) المراد الواحد حقيقة أو حكما فهو وان كان أشمل لكنه مخالف لكلام العضد المتقدم من أن محل البحث ماله جهتان وعلى كل فما مثلوا به مماله جهتان وقد عرفت فتأمل (قوله نقيض كل شىء رفعه) المراد بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس وغيرهما لا المعنى المصدرى وإنما كان النقيض ذلك الرفع لان المعتبر فى التناقض أن يكون الاختلاف لذاته مقتضيا لصدق أحد الشيئين وكذب الآخر وما ذلك إلا بين الشىء ورفعه كذا فى عبد الحكيم على القطب فالقول بأن الرفع بمعنى الرافع وهم ثم ان الرفع اما رفع الشىء فى نفسه وذلك فى القضايا والمفردات اذا أخذ نقيضاهما بمعنى السلب (قوله وعدمه) يتعين قراءته بالرفع اذ هو رفع الطلب بالمعنى المتقدم دون طلب العدم الذى هو النقيض ان قرىء بالجر تدبر (قوله وعلى التقديرين) أما على الثانى فظاهر اذ لا قضية بالفعل هنا وأما على الاول فلأن المصرح به طلب الفعل وطلب الترك وليس الطلب الثانى نقيضا بل النقيض رفع الطلب الاول نعم الطلب الثانى يستلزمه وصححه (قوله لم تكن موافقة ولا مستجمعة الخ) يعنى أنه تنتفى عنها الصحة بالمعنيين موافقة الشرع واستجماعها ما يعتبر فيها الا أنه ينتفى عنها الصحة بالمعنى الثانى فقط كما زعمه المعترض (قوله وفيه الخ) فيه نظر اذ المدعى أنه يلزم من نفى الامر نفى صحة الصلاة وهنا كذلك اذ لا توجد عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير مأمور بها بل لابد من الامر ولو العام كما استظهره بعضهم (قول الشارح كعند طلوع الخ) مثال للصلاة فى الوقت المكروه أى كالصلاة عند الخ فلم تخرج عند عن الظرفية الى غير الجر بمن (قوله وفيه مامر) فيه مامر

لنا تناوله لكان الشىء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة فى الأوقات المكروهة) أى التى كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملا بالاصل فى النهى عنها فى حديث مسلم (وإن كان كراهة تنزيه)

لوصف فى الطائف وهو الحدث وذلك ليس من الطواف فى شىء اه ملخصا قال الكمال وعلى هذا فالصحة والاجزاء فى هاتين المسئلتين عندهم لرجوع النهى فيهما إلى أمر خارج وأما عندنا فالصحة فى العصر لان الكراهة انما تعلقت بتأخيرها الى الاصفرار لا بفعلها والطواف لا يصح مع الحدث لحديث الترمذى والحاكم الطواف مثل الصلاة فلم يتناوله قوله تعالى وليطوفوا فلا يجزى (قوله لنا) أى يدل لنا وحاصل ماذكره قياس استثنائى حذفت استثنائيته وذكر دليلها بقوله وذلك تناقض ووجه التناقض أنه من حيث كونه مأمورا به مطلوب الفعل ومن حيث النهى مطلوب الترك فيؤول إلى أنه مطلوب الفعل وليس مطلوبه ومطلوب الترك وليس مطلوبه (قوله فلا تصح الصلاة) تفريع على عدم تناول الأمر للمكروه وبحث فيه الناصر بأنه يقتضى أن الصحة تتوقف على الامر مع أنه تقدم أنها موافقة ذى الوجهين الشرع والامر قدر زائد إذ لو توقفت الصحة على الامر لم توصف المباحات بالصحة وهو مطلوب وأجاب سم بأن الكلام فى صحة العبادة وهى تتوقف على كونها مأمورا بها لا فى مطلق الصحة وناقشه بعض الحواشى بأنا لا نسلم توقف صحة العبادة على الامر وإنما المتوقف عليه حكم العبادة فاشتبه على سم الحكم بالصحة ونفس الصحة وهو ظاهر إن سلم وجود عبادة مستجمعة للشروط والاركان غير مأمور بها والظاهر أنه لابد من الامر ولو العام كما تقدم (قوله أى التى كرهت) إشارة إلى إسناد المكروهية إلى الاوقات مجاز عقلى من إسناد ما للشىء إلى ظرفه لملابسته له بوقوعه فيه (قوله المطلقة) أى غير المقيدة بسبب من الاسباب (قوله كعند) أى كالصلاة عند فمجرور الكاف محذوف فلا يقال ان عند لا تخرج عن الظرفية إلا للجر بمن (قوله إن كان كراهتها) متعلق بقوله فلا تصح أى لا تصح على تقدير كون الكراهة فيها للتحريم (قوله عملا بالاصل) وهو الحرمة وهذا علة لقوله الكراهة للتحريم (قوله وإن كان كراهة تنزيه) فيه أن ضمير المؤنث المجازى مذكر وهو ممنوع إلا فى ضرورة قاله الناصر واجاب سم بانه ذكره باعتبار ان الكراهة نهى مخصوص او خطاب مخصوص او نحو ذلك (قوله

وصححه النووى ايضا فى بعض كتبه فلا تصح ايضا (على الصحيح) إذ لو صحت على واحدة من الكراهتين اى وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترغيب فيها لزم التناقض فتكون على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اى غير معتد بها لا يتناولها الامر فلا يثاب عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثاب عليها والنهى عنها راجع إلى امر خارج عنها كموافقة عباد الشمس فى سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم وسياتى ان النهى لخارج لا يفيد الفساد وبرجوع النهى فيها إلى خارج

وصححه النووى ايضا) اى كما صحح القول بكراهة التحريم فقد صحح فى التحقيق وفى كتاب الطهارة من المجموع انها كراهة تنزيه وفى كتاب الصلاة منه ومن الروضة وغيرها انها كراهة تحريم وهو المشهور اه زكريا (قوله بان تناولها الامر) الباء للسببية لان موافقة الشرع فى العبادة بسبب الامر بها فيرد حينئذ ان تناول الامر امر زائد على الصحة وإلا لما تاتى الصحة فى المباح واجيب بان الكلام فى الصحة المخصوصة اى صحة العبادة وهى لابد فيها من تناول الامر لها (قوله لزم التناقض) وهى كونها مطلوبة الفعل ومطلوبة الترك وفى قوله إذ لو صحت الخ دليل استثنائى تقريره لو صحت على واحدة من الكراهتين لزم التناقض والتالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله فتكون على كراهة التنزيه الخ) تفريع على ما أفاده الكلام السابق من انها لو صحت لزم التناقض (قوله مع جوازها فاسدة) اشارة إلى رد استشكال ذلك بانه إذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره لزوم التناقض وقول الزركشى ان الاقدام على العبادة التى لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوابه ان الحرمة لمعنى اخر قاله زكريا ونقل سم عن حواشيه لشرح البهجة للعراقى ان اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافى حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد فى اباحة الاقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه وقد يقال انه حيث لم يحرم الاقدام لم يحرم الاستمرار لانه يغتفر فى الدوام ما لا يغتفر فى الابتداء فحيث جاز الابتداء جاز الدوام بالاولى هذا وقد قال ابن الرفعة الحق عندى انها لا تنعقد جزما وإن كانت غير محرمة لان الكلام فى نفل لا سبب له فالقصد به انما هو الأجر وتحريمها او كراهتها يمنع حصوله وما لا يترتب عليه مقصوده باطل كما تقرر فى قواعد الشريعة اه (قوله اى غير معتد بها) اى والفساد بهذا المعنى لا ينافى الجواز يعنى عدم المنع شرعا (قوله فلا يثاب عليها) لان النهى مانع من الثواب (قوله دل على ذلك حديث مسلم) اى حيث علل فيه النهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس وترتفع بقوله عليه الصلاة والسلام فانها تطلع بين قرنى الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار وبعد العصر حتى تغرب الشمس بقوله فانها تغرب بين قرنى الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار (قوله وسياتى) اى فى مبحث النهى سياتى تمثيله بالوضوء بماء مغصوب لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع فى وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع ايضا وكالصلاة فى المكان المكروه او المغصوب وهذا تتمة لقوله والنهى عنها الخ (قوله ان النهى لخارج) اى خارج غير لازم كذا قيده الشارح فى مبحث النهى وخرج بقولنا لخارج غير لازم النهى لتمام المنهى عنه كالنهى عن بيع الحصاة أو لجزئه كالنهى عن بيع الملاقيح او لخارج غير لازم كالنهى عن البيع الربوى فانه منهى عنه لامر خارج وهو التفاضل ومرادهم بالخارج اللازم ما لا ينفك عن الشىء ولا يوجد مع غيره وهو اللازم المساوى وبالخارج غير اللازم ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشىء وهو اللازم الاعم فسقط اعتراض الناصر بان لازم الشىء ما يلزم من وجود الشىء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشىء لجواز كونه اعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة كما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والبيع والصلاة وان تحققت بغيرها ايضا والحكم بانه فى ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم اه فانه جرى على اصطلاح المناطقة فى تقسيم اللازم إلى المساوى والاعم واما الاصوليون فيخصونه بالمساوى ويجعلون الاعم من قبيل

(قول الشارح فتكون على كراهة التنزيه الخ) بيان لوجه الفساد وهو لزوم التناقض فان قيل الاقدام على الفاسد حرام قلنا الحرمة للتلاعب وهو امر آخر حتى لو انتفى بان شرع فيها جاهلا او ناسيا لعدم الانعقاد عالما بنهى الكراهة التى للتنزيه ثبتت الكراهة فقط كذا يؤخذ من حاشية شيخ الاسلام لشرح البهجة للعراقى (قول الشارح إلى امر خارج) قد عرفت أنه ليس بخارج اذ موافقة الكفار فعل ما يفعلونه فى ذلك الوقت وهو بعينه الصلاة فى ذلك الوقت والاختلاف بالمفهوم لا يضر تدبر

انفصل الحنفية أيضافى قولهم فيها بالصحةمع كراهةالتحريم كالصلاة فى المغصوب اماالصلاة فى الامكنة المكروهة فصحيحة والنهى عنهالخارج جزما كالتعرض بهافى الحمام لوسوسة الشياطين وفى أعطان الابل لنفارها وفى قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهى فى الامكنة ليس لنفسها بخلاف الازمنة

الخارج هذاماحرره سم ونقل مايؤيده من عبارات القوم (قوله انفصل الحنفية) أى تخلصوا من استشكال كونهاصحيحة مع كون النهى للتحريم ومثل الحنفية فى ذلك المالكية فانهم قائلون بالصحة مع كون الكراهة تحريمية ووجه ذلك رجوع النهى إلى خارج لا إلى ذات الصلاة وقوله ايضااى كما انفصل القائل منا بالصحة على كراهة التنزيه (قوله كالصلاة فى المغصوب) اى فى مكان اوسترة مثلا وهذا نظير فى كونهاصحيحة اتفاقا لان النهى عنها لامر خارج (قوله أما الصلاة فى الامكنة الخ) مقابل قوله فى الاوقات المكروهة قال زكريافان قلت لم صرحوا بالصحة هنا واثبتوا فيهافى الصلاة فى مغصوب خلافا كما سياتى قلت لان النهى هنا للتنزيه وقد ثم للتحريم ه رأيت فى رحلة الفخر الرازى إلى بلاد ماوراء النهر ما صورته قال اجتزت تطوس فانزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى فقلت لهم انكم افنيتم اعماركم فى قراءة كتاب المستصفى وكل من قدر على ان يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من اول كتاب المستصفى الخ ويقرره عندى بعين تقريره من غير ان يضم اليه كلاما آخر أجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار فجاء فى الغد رجل من اذكيائهم يقال له أمير شرف شاه وتكلموا فى مسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة لظنه ان كلام الغزالى فيه قوى فقلت لهم ان كلام الغزالى فى هذه المسئلة فى غاية الضعف وذلك انه قال جهة كونها صلاة مغايرة لجهة كونها غصبا ولما تغايرت الجهتان لم يبعد ان يتفرع على كل واحد من هاتين الجهتين مايليق به وهذا الجواب ضعيف جدا لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود وهذه الاشياء حركات وسكنات والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فالحصول فى الحصول جزء ماهية الحركة والسكون وهماجزءان من ماهية الصلاة إذا عرف هذا فنقول ان اعتبرنا الصلاة فى الارض المغصوبة كان جزء ماهيتها الحصول فى الحيز وهى الارض المغصوبة ولا شك ان هذا الحصول محرم فكانت أجزاء ماهية الصلاة فى الارض المغصوبة محرمة فالغصب والمحرم هنا جزء من ماهية الصلاة فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة لان الامر بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع اجزائها وشغل ذلك الحيز الذى هو جزء منها منهى عنه فيلزم حينئذ توارد الامر والنهى على الشىء الواحد باعتبار واحد وانه محال فثبت ان ماتخيله الغزالى من الفرق بين الجهتين فى هذه الصلاة كلام غير صحيح ولما قررت هذا الكلام انقطع الامير شرف شاه اه (قوله والنهى عنها لخارج) أى خارج غير لازم كما مر وقوله كالتعرض الخ تمثيل للخارج الغير اللازم فان التعرض للوسوسة او نفار الابل او مرور الناس يحصل بغير الصلاة فى الامكنة المذكورة ايضا وان كان لازما لها فلا يكون النهى لخارج لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه (قوله ليس لنفسها) يعنى ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلافه فى الازمنة قاله شيخ الاسلام وأفاد كلامه أن الضمير فى نفسها للصلاة وهو أقرب معنى من جعله للمكان كما اقتضاه كلام الكمال وصرح به الناصر (قوله بخلاف الازمنة) اى فان النهى عنها لنفس الازمنة او الصلاة واوردان موافقة عباد الشمس فى الزمان لامر خارج كما ان الوسوسة والنفار فى الامكنة لامر خارج فلم يتضح الفرق بينهما

(قول الشارح أيضا) أى كما انفصل القائل منا بالصحة بذلك وهو ماحكاه الشارح فيما تقدم بقيل (قول الشارح كالصلاة فى المغصوب) قد عرفت الفرق بينهما (قول الشارح كالتعرض بها) تمثيل للخارج الغير اللازم فان التعرض للوسوسة أو نفار الابل أومرور الناس يحصل بغير الصلاة فى الامكنة المذكورة نص عليه معظم الحواشى هنا وقد تقدم (قول الشارح ليس لنفسها) أى الصلاة بخلاف الازمنة فانه لنفس الصلاة أعنى الفعل فى ذلك الوقت إذ هو للموافقة وهى عين الفعل فيه هذا هو اللائق وقدمر تحقيقه بما لامزيد وما فى الحاشية غير سديد فان المعتبر لزوم الشىء وعدم لزومه بنفسه لا بامر خارج كما يعلم مما حررنا فيما تقدم فتأمل

وأجيب

على الاصح فافترقتا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناوله قطعا(أما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما

وأجيب بان الملازمة فى المكان أعم لأن الشغل والوسوسة ونحوهما قد توجد بدون الصلاة وقد توجد الصلاة بدونها بخلاف الملازمة فى الازمنة فانها مساوية لان الموافقة لعباد الشمس لازمة للصلاة فى هذه الازمنة فان قلت كذلك إذا التفت للصلاة فى الامكنة المخصوصة كانت الأمور المذكورة لازمة لها لا تنفك عنها فلا فرق بين الزمان والمكان والجواب أن الملازمة فى الازمنة أشد لأنه لا يمكن زوال الوصف عنها بخلاف الأمكنة فانه يمكن ان يزول عنها الوصف فى الحال بان ينتقل الكلام للمسجدية او الملكية وبان الفعل فى حال إيقاعه فى المكان يمكن نقله لمكان آخر بخلاف الزمان فتامل (قوله على الاصح) مقابله ان النهى فى الازمنة لخارج كموافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث وايضا الموافقة المذكورة بيان لحكمة النهى وليست علة لعدم اطرادها وإلا لحرمت الصلاة بمكة ومع وجود السبب وحينئذ فمعنى قولهم نهى عن كذا لنفسه او لازمه الخ نهى عنه باعتبار نفسه او باعتبار لازمه (قوله بمطلق الامر) وهو ما أخذ لا بقيد لكنه من هذا الحيثية لا يحترز به عن المقيد لانه يصدق عليه إلا ان يقال المراد به ما اعتبر معه عدم التقييد وحينئذ يقابل المقيد فصح الاحتراز تامل (قوله اما الواحد بالشخص) مقابل لما تقدم اى هذا إذا كان الشىء الواحد الذى لا يتناوله الامر ليس له جهتان اما إذا كان له جهتان الخ فمحط المقابلة قوله لا لزوم بينهما وكان الاولى للمصنف ان يذكره لان قوله فيما تقدم لا يتناول المكروه أى الذى له جهة واحدة أو له جهتان بينهما لزوم فى الاول كالصلاة فى الاوقات المكروهة فان لها جهة واحدة وهى كونها صلاة والثانى كصوم يوم النحر والواحد بالشخص هو الجزئى الحقيقى كما هو قضية التقييد ولا ينافيه انهم قابلوه بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر فى الواحد بالشخص بل يشمل الواحد بالنوع يدل له ان الاصفهانى عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وحينئذ ينبغى تقييد تمثيلهم الصلاة فى المغصوب بقيود تصيرها واحدا بالشخص كصلاة زيد الفلانية فى يوم كذا فى ساعة كذا فى دار عمرو بغير رضاه او يقدر المضاف اى كجزء الصلاة فى الدار المغصوبة اى الجزء الحقيقى إلا أن يقال ترك التقييد لظهور أن الواقع فى الخارج لا يكون إلا واحدا بالشخص وبهذا يندفع قول سم اى حاجة إلى فرض هذا الكلام فى الواحد بالشخص وهلا فرض فى الواحد بالنوع على ان الواحد بالنوع كمطلق صلاة وصوم مثلا ينظر فيه إلى افراده الشخصية لا إلى جهاته فيكون مأمورا به بالنظر لفرد منهيا عنه بالنظر لآخر كما هو ظاهر (قوله لا لزوم بينهما) وإلا كانا كالجهة الواحدة وذلك كصوم يوم النحر لانه نهى عنه للاعراض عن ضيافة الله تعالى فى ذلك اليوم وهو لازم للصوم فيه لان المقيد يستلزم المطلق فلا يقال انه مأمور به من حيث انه صوم منهى عنه من حيث انه مقيد بيوم النحر وأما الصلاة فى المكان المغصوب فالجهتان فيها منفكتان ولما كان الزمن داخلا فى ماهية الصوم دون المكان فى الصلاة قيل باستلزام المقيد للمطلق فى صوم يوم النحر دون الصلاة فى المغصوب فلا يقال ان المقيد مستلزم للمطلق فيها أيضا إذ هى صلاة وصلاة فى مغصوب لانفكاك الصلاة فى ملكه مثلا او المسجد عن الغصب واما الصوم فلا ينفك عن الزمان لدخوله فى مفهومه فظهر الفرق ولا يشكل على ما ذكر صوم يوم الجمعة فانه صحيح مع تحقق النهى عنه لان النهى فيه ليس لامر لازم بل الخارج كالضعف عن القيام بوظائف ذلك اليوم من العبادة والنهى إنما يؤثر إذا كان لنفس العبادة

(قول المصنف أما الواحد بالشخص الخ) قد عرفت ان المقابلة به باعتبار اللزوم بين (٢٦١) جهتيه وإلا فالصلاة فى الاوقات المكروهة مثلا لها جهتان كما ذكره شيخنا فيما علقه على هذا الكتاب لكن بينهما لزوم فترجعان إلى جهة واحدة والمراد بالواحد بالشخص ما يقابل الواحد بالنوع والواحد بالجنس فانه فيهما ينظر إلى الافراد لا إلى جهات الفرد الواحد فيكون مأمورا بالنظر لفرد منهيا بالنظر لآخر كالسجود فرد منه لله جائز وفرد آخر لغيره غير جائز فالمنظور فى ذلك هو الامر الكلى لا من جهة وحدته وإلا كان كالواحد بالشخص بل من جهة تحققه فى افراده وحينئذ لا يتأتى فيه ذلك الخلاف كذا يؤخذ من العضد وحاشيته السعدية فما قيل من ادخال الواحد بالنوع هنا غلط (قوله فانا نقطع بان كل فرد الخ) هو صريح فى أن محل الخلاف حينئذ هو الواحد بالشخص فقوله بعد فيصح فرضه الخ ان كان فرضه فيه من جهة خصوصية كل من افراده فهو الواحد بالشخص وإن كان من جهة عمومه فهو لا يوجد خارجا حتى يكون موضع الخلاف فان جعل موضع خلاف باعتبار تحققه فى فرد جائز تارة وفرد ممتنع أخرى فالجائز والممتنع هو الافراد وموضع الخلاف أمر واحد له جهتان كما نص عليه فى العضد

(قول الشارح أى شغل ملك الغير عدوانا) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغصب ازالة اليد المحققة

(كالصلاة فى) المكان (المغصوب) فانها صلاة وغصب أى شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التى هى واحد بالشخص الخ فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب (وقيل يثاب) من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع

أو لازمها (قوله كالصلاة) أى صلاة زيد هذه المتحققة خارجا لان الكلام فى الواحد بالشخص والصلاة من حيث هى واحد بالنوع (قوله فى المغصوب) أى من ثوب أو مكان وقد مثل ابن برهان فى الاوسط بالدار والثوب فى الصلاة والاناء والماء فى الطهارة والراحلة المغصوبة فى الحج فلا وجه لما فى الشرح من التخصيص بالمكان فان كلام المصنف يفيد العموم لحذفه الموصوف وقد يجاب بان المقصود مجرد التمثيل فيكفى الاقتصار على بعض الافراد أو أن تقدير المكان لوقوع التصريح به فى كلام غيره (قوله فانها صلاة الخ) تعليل لكونه ذا جهتين (قوله أى شغل ملك الغير الخ) فيه تعريض بالحنفية حيث قالوا الغصب إزالة اليد المحققة ووضع اليد المبطلة مكانها ويترتب على الخلاف ان الجلوس على بساط زيد مثلا يعد غصبا عندنا لانه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غصبا إلا إذا نقله ومادام جالسا عليه لا يقال له غاصب لانه لم يزل اليد المحققة وان كان الجلوس عندهم حراما ويترتب على ذلك أنه لو تلف بآفة سماوية ضمن عندنا لا عندهم ثم ان الغصب شامل لشغل استحقاق الغير عدوانا أيضا كما إذا أزعجه من مكان يستحق الجلوس فيه وصلى مكانه وانما عبر بالشغل لانه أظهر فى معنى الغصب (قوله وكل منهما يوجد) أى يمكن ان يوجد فيه اشارة الى عدم اللزوم (قوله فالجمهور الخ) هذا خبر الواحد بالشخص وفيه خلو الجملة عن رابط ثم المناسب للمقابلة ان يقول فالجمهور قالوا يتناوله الامر فتصح تلك الصلاة الا انه عبر باللازم لان الصحة فرع التناول (قوله او نفلا) نبه به على رد قول ابن الرفعة فى مطلبه عندى ان الخلاف انما هو فى الفرض لان فيه مقصودين اداء ما وجب وحصول الثواب فيحكم بصحته مع انتفاء الثواب كالزكاة اذا أخذت من المالك قهرا فانه لا يثاب ويسقط عنه العقاب اما النفل فالمقصود منه الثواب فقط فاذا لم يحصل فكيف ينعقد أى فلا يصح وجوابه أولا منع كون المقصود فى النفل الثواب فقط بل فيه أداء ما ندب ايضا وثانيا كما يعلم مما يأتى ان من قال لا يثاب لم يرد به الجزم بنفى الثواب بل اطلقه تقريبا للردع عن ايقاع الصلاة فى المغصوب فلا ينافى حصول ثواب اه زكريا (قوله عليها من جهة الغصب) كل من المجرورين يتعلق بعقوبة اذ لا معنى لنفى الثواب عليها من جهة الغصب اه ناصر ويرشد الى ما اختاره قول الشارح بعد وان عوقب من جهة الغصب (قوله وان عوقب) يحتمل المبالغة وقوله فقد يعاقب جواب عما يقال كيف يثاب مع انه يعاقب ويحتمل انه شرط وقوله فقد يعاقب جوابه وهو أظهر ويدل عليه كلامه بعد (قوله وهذا هو التحقيق) قد يعارضه ما تقرر فى الفروع من سقوط الثواب فى الصلاة المكروهة كالصلاة حاقنا أو حاقبا او بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه إذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط فى هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا او رد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهى لخارج فيهما اه من سم (قوله تقريب) اى للفهم لقلة الاحتمالات لان كثرتها فيه ابعاد للفهم (قوله رادع) اى زاجر حيث ذكر

ووضع اليد المبطلة مكانها ويترتب على الخلاف أن الجلوس على بساط زيد مثلا يعد غصبا عندنا لانه شغل ملك الغير وعندهم لا يعد غصبا الا اذا نقله ومادام جالسا عليه لا يقال له غاصب لانه لم يزل اليد المحققة وان كان الجلوس عندهم حراما ويترتب على ذلك أنه لو تلف بآفة سماوية ضمن عندنا دونهم وقوله ملك الغير مثله ما يستحق الجلوس فيه من مسجد مثلا (قول الشارح يوجد بدون الآخر) أى يمكن أن يوجد بدونه فلا يكون لازما (قوله والرابط محذوف) حذف مثل هذا الرابط انما يكون فى الضرورة اذ ليس ماهنا من مواضع الحذف (قول الشارح أو نفلا) زاده ردا على ابن الرفعة حيث جزم ببطلان النفل لان المقصود منه الثواب وحيث لا ثواب فلا صحة وحاصله منع كون المقصود منه الثواب فقط بل مع اداء ما ندب على ان نفى الثواب انما هو للردع كما سيأتى (قول الشارح نظرا لجهة الصلاة) اى الممكن انفكاكها عن الغصب (قوله او معها) المناسب وصادق بحرمان بعض الثواب لان ما قبله فى الثواب الكامل (قوله لحرم عليه الضدين) قد عرفت فيما مر ان الخلل آن رجع للمأمور به كان تكليفا محالا لا تكليفا بمحال ومثله النهى فان تحريم ضد يستلزم جواز الآخر وهو نقيض تحريمه فالظاهر ان ما هنا تكليف محال (قوله لا مبالغة يجوز) الاحتمال

عن ايقاع الصلاة فى المغصوب فلا خلاف فى المعنى (و) قال (القاضى) أبو بكر الباقلانى (والامام) الرازى (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغصب المنهى عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لان السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (احمد لا صحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان فى السلف متعمقون

الاحتمال الخفيف وهو حرمان كل الثواب دون غيره وهو احتمال أن لا يعاقب أصلا وان يعاقب بغير حرمان الثواب او بحرمان بعضه فقط وحاصله ان القولين متفقان على جريان الاحتمالات المذكورة فالثانى قرر الامر على ماهو عليه كما أشار اليه الشارح بقوله وهذا هو التحقيق والاول اقتصر من الاحتمالات على بعضها تقريبا للفهم الخ (قوله فلا خلاف فى المعنى) اى لان نفى الثواب على الاول من جهة المعصية واثباته على الثانى من جهة الصلاة (قوله وقال القاضى أبو بكر الباقلانى) فى البرهان لامام الحرمين مانصه فاما القاضى فقد سلك مسلكا آخر فسلم ان الصلاة فى الارض المغصوبة ليست تقع مامورا بها ولكن يسقط التكليف بالصلاة عندها كما يسقط التكليف باعذار تطرأ كالجنون وغيره وهذا عندى حائد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير فان الاعذار التى ينقطع الخطاب عندها محصورة والمصير الى سقوط الامر عن متمكن من الامتثال ابتداء ودواما بسبب معصية لا بسها لا اصل له فى الشريعة ثم غاية القاضى فى مسلكه هذا ادعاء الاجماع على سقوط الامر عمن يقيم الصلاة فى البقعة المغصوبة ثم اخذ يطول دعواه ويعرضها قائلا لم يامر ائمة السلف الغصاب باعادة الصلوات التى أقاموها فى الارض المغصوبة والذى ادعاه من الاجماع لا يسلم فقد كان فى السلف متعمقون فى التقوى يامرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضى وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف عسر ثم ان صح ماذكره فكما نقل عنهم سقوط الامر نقل عنهم ان الموقع صلاة مامور بها فلئن كان يعتصم على الخصم بالاجماع فلا ينبغى ان يجزئه فى غير ما ينقله ولعل من ادعى الاجماع فى ان الصلاة المجزئة ليست معصية اسعد حالا فى دعوى الاجماع ممن يدعى وفاق الماضين على اسقاط الامر بسبب معصيته اه وبهذا تعلم ان قول الشارح وقد كان فى السلف الخ رد لدليل القاضى حسبما قرره الامام فذكره فى خلال المنقول عن الامام احمد اخلال (قوله ويسقط الطلب للصلاة عندها) اى لا بها كما يسقط غسل اليد عند قطعها كذا نظر الحواشى والذى تقدم فى نقل امام الحرمين عن القاضى التنظير بالعذر الطارىء (قوله وقال الامام احمد) فى المنخول للامام الغزالى نسبة هذا القول لابى هاشم الجبائى ايضا قال واستدل بان المكث منهى عنه والصلاة مكث فى الدار بحركة أو سكون ويستحيل وقوع النهى طاعة إذ ذلك يؤدى إلى وصف الشىء الواحد بالوجوب والتحريم فاورد عليه البيع فى وقت النداء وتحرم المودع بصلاة وقد طولب بالرد واجناس لهذه المسائل فارتبك وقال اقضى بفساد كل عقد يمكن التحريم فيه إن ثبت التحريم (قوله متعمقون) أى محتاطون وليس مراده التعمق المذموم فانه غير لائق بمقامهم قال امام الحرمين ان الاكوان التى بنى الخصم الكلام عليها معصية من جهة وقوعها غصبا وندعى وراء ذلك انه مامور بها من جهة أخرى وقد أجرى الفقهاء هذه الالفاظ ولم يشتغلوا بايضاحها ونحن نقول ليس تحيز مكان مخصوص من مقصود الصلاة ولم يثبت ذلك من خصائص شرائط الصلاة والقول فى ذلك يلوح بضرب مثال فاذا قال القائل لعبده خط هذا الثوب او لا تقعد اليوم ثم قال له لا تدخل دارى هذا اليوم فاذا عصاه وجاوز حكم نهيه وتعداه ودخل داره ولم يزل قائما كما أمره وخاط الثوب الذى رسم له خياطته فلا شك انه يعد ممتثلا فى الخياطة وهو وإن عصاه بدخول الدار فانه فى امره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ولذلك يحسن من العبد أن يقول إن عصيتك بدخول الدار لم اعصك فيما أمرتنى به من ادامة القيام طول النهار اه (تذييل) رايت فى كتاب الاحكام فى اصول الاحكام لابن حزم مانصه

جعله مبالغة وقوله فقد تعليل قصد به جواب ما يقال كيف يثاب مع أنه يعاقب (قول الشارح نظرا لجهة الغصب المنهى عنه) فانها تنافى الامر وعبارة القاضى لو كانت صحيحة لاتحد متعلق الامر والنهى وأنه محال اتفاقا بيان الملازمة ان السكون جزء الحركة والسكون وهما جزء الصلاة فهذا السكون جزء هذه الصلاة فيكون مأمورا به وهو بعينه السكون فى الدار المغصوبة فيكون منهيا عنه ورده امام الحرمين بانه ذو جهتين منفكتين كما مر فيكون مامورا من وجه منهيا من وجه وتقدم الفرق بينها وبين صوم يوم النحر فلا يرد (قول المصنف ويسقط الطلب عندها) رده امام الحرمين بان ما يسقط الطلب أمور محصورة فى الشرع وهذا متمكن من الفعل فى غير المغصوب فالمصير الى سقوط الامر عنه لا أصل له فى الشريعة (قول الشارح لان السلف لم يأمروا الخ) أى فهو اجماع على عدم الامر ورده امام الحرمين بانه كان فى السلف متعمقون يامرون به فلا يصح دعوى الاجماع وتبعه الشارح فى هذا الرد أيضا الا أنه أخره بعد القول الثانى ليكون مؤيدا له رادا على ما قبله فما قيل ان الامام ذكر هذا ردا لقول القاضى ونقله الشارح عن موضعه ليس بشيء (قوله سواء كان هو الغاصب الخ) لعله مبنى على طريق الحنفية والا فمجرد الشغل غصب تدبر

في التقوى يأمرون بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائبا) أى نادما على الدخول فيه عازما على ان لايعود اليه (آت بواجب) لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال ابو هاشم) من المعتزلة هو ات (بحرام) لان ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حينئذ (وقال إمام الحرمين)

كل أمر علق بوصف مالا يتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به فلو لم يأت المأمور كما أمر ولم يفعل ما أمر به فهو باق عليه كما كان وهو عاص بما فعل والمعصية لا تنوب عن الطاعة ولا يشكل ذلك فى عقل ذى عقل فمن ذلك من صلى بثوب نجس أو مغصوب وهو يعلم ذلك ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل أ صلى فى مكان نهى عن الاقامة فيه كمكان نجس او مغصوب او فى عطن إبل او إلى قبر او من ذبح بسكين مغصوبة أو حيوان غيره بغير إذن صاحبه أو توضأ بماء مغصوب أو بآنية فضة أو باناء مغصوب أو باناء ذهب فكل هذا لا يتأدى به فرض فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل ومن توضأ كما ذكرنا فلم يتوضأ ومن ذبح كما ذكرنا فلم يذبح وهى ميتة لا يحل لاحد اكلها لا اربها ولا لغيره وعلى ذابحها ضمان مثلها حية لانه فعل كل ذلك بخلاف ما امر وقال عليه الصلاة والسلام من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وقد نهى الله تعالى عن استعمال تلك السكين وعن ذبح حيوان غيره بغير إذن مالكه وعن ا قامة فى المكان المغصوب وأمر بالاقامة للصلاة وبتزكية ما يحل أكله وبضرورة العقل علمنا أن العمل المأمور به هو غير العمل المنهى عنه ولاشك ان إقامته فى المكان المغصوب ليست الاقامة المامور بها فى الصلاة ولو كان ذلك لكان الله عز وجل آمرا بها ناهيا عنها إنسانا واحدا فى وقت واحد فى حال واحدة وهذا مما قد تنزه الحكيم العليم عنه فى اخباره تعالى انه لا يكلف نفسا إلا وسعها وليس اجتناب الشىء والاتيان به فى وقت واحد فى وسع أحد فصح ماقلناه اه (قوله تائبا) أى مع السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا فاذا تعارض طريق بعيدة أقل ضررا وطريق قريبة أكثر ضررا فالظاهر تعيين سلوك الأولى وإنما اقتصر فى تفسير التوبة على جزأين من اجزاءه مفهومها لان الاقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج ولو أريد بالتوبة حقيقتها المتناول للاقلاع لزم كون الشىء قيدا فى جزأيه لان تائبا حال وهو متضمن للاقلاع وصاحب الحال ضمير الخارج وعاملها خارج والحال قيد للعامل قاله الناصر وقد يقال الاقلاع أ. ص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالا ورده سم بأن اعتبار قيد الامتثال فى الاقلاع ممنوع ويحتاج فيه لنقل عن ائمة الفقهاء ولو فرض اعتباره فتحقق الندم مغن عن ذكره لافادته إياه لان الندم على المعصية يقتضى مصاحبة الاقلاع للامتثال على أن حقيقة الاقلاع غير متصورة حال الخروج لانه إنما يتم بانتهاء الخروج فلذا لم يتعرض له (قوله آت بواجب) فتكون المعصية قد انقضت عند الاخذ فى الخروج وإن كان باعتبار ابتداء الامر حراما للقدوم عليه (قوله لتحقق التوبة الواجبة) اى ثبوتها وحصول حقيقتها بما اتى به إذ لا يحصل بدون ذلك ومالا يتم الواجب إلا به فهو واجب والعبارة المفيدة لذلك مع الوضوح ان يقال إذ لا تتحقق التوبة الواجبة إلا بما اتى به اه كمال (قوله لانه أتى به الخ) فيه أنه مأمور بالخروج إجماعا وحينئذ يكون مطلوبا بفعله فلو كان حراما لزم أنه مطلوب بتركها أيضا فيلزم ان يكون مامورا بالفعل والترك وهو من التكليف بالمحال للجمع بين الضدين والمعتزلة لا يقولون به فلزم أباهاشم مخالفة اصله من حيث لا يشعر وإن حافظ هنا على أصل آخر وهو ان ما اتى به الخ قبيح لعينه كالمكث فهو منهى عنه لذلك (قوله وقال إمام الحرمين الخ) عبارته فى البرهان هكذا الذى هو الحق عندى ان القول فى ذلك معروض على مسئلة من احكام المظالم وهى ان من غصب مالا وغاب عنه ثم ندم على ماتقدم وتاب واسترجع وأناب وأتى بتوبته على شروطها فالذى ذهب اليه المحصلون ان سقوط ما يتعلق بحق الله تعالى يتنجز إما مقطوعا به على راى او مظنونا على راى واما

(قول المصنف آت بواجب) أى بشرط السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا قاله العضد (قول الشارح لتحقق التوبة الخ) أى لان الشروع فى الخروج يقوم مقام الاقلاع ويسد مسده وإلا فالاقلاع لا يتحقق إلا بتمام الخروج كذا قيل ولا حاجة اليه لان معنى قوله لتحقق الخ أن ذلك واجب لانه تتحقق به التوبة بعد تمام الخروج يدلك على هذا تفسير الشارح تائبا بنادما عازما لان التوبة لم تتحقق بعد وقوله بما أتى به من الخروج فانه يدل على أن التوبة إنما تتحقق بتمامه فليتأمل (قول الشارح والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه) هذا مسلم لكن مافعله مقدمة الواجب فيكون واجبا

(قوله بيان لتكليف) قيل يجوز جعله بيانا للنهى فيندفع ما بعد وفيه تأمل

متوسطا بين القولين (هو مرتبك) أى مشتبك (فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية

ما يتعلق بمطالبة الآدميين فالتوبة لا تبرؤه منها ولست أعنى به الغرم وإنما اعنى به الطلبة الحاقة فى القيامة فاما المغارم فقد تثبت من غير امتثال إلى المأثم كالذى يجب على الطفل بسبب ما جنى او اتلف والسبب فى بقاء المظلمة مع حقيقة الندم وتصميم العزم على استفراغ كنه الجهد فى محاولة الخروج عن حق الآدمى ان الذى تورط فيما يندم عليه لا ينجيه الندم ما لم يخرج عما خاض فيه فاذا وضح ذلك انعطفنا على غرض المسئلة قائلين من تخطى ارضا مغصوبة نظر فان تعمد ذلك متعديا فهو مأمور بالخروج وليس خارجا من العدوان والمظلمة لانه كائن فى البقعة المغصوبة والمعصية مستمرة وان كان فى حركاته فى صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا يلتفت على مسئلة الصلاة فى الدار المغصوبة فانها تقع امتثالا من وجه وغصبا واعتداء من وجه فكذلك الذاهب إلى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص ببقائه من وجه . فان قيل ادامة حكم العصيان عليه تتلقى من ارتكابه نهيا والامكان معتبر فى المنهيات اعتباره فى المامورات فكيف الوجه فى ادامة معصيته فيما لا يدخل فى وسعه الخلاص منه . قلنا نسبه إلى ما تورط فيه آخرا سبب معصيته وليس هو عندنا منهيا عن الكون فى هذه الارض مع بذله المجهود فى الخروج منها ولكنه مرتبك فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى عنه وهذا تمام البيان فى ذلك (قوله مع انقطاع تكليف النهى) فلا يلزم الامام التكليف بالمحال وإنما يلزمه لو تعلق عنده الامر والنهى معا بالخروج وليس كذلك بل تعلق النهى منتف عنده لانقطاع تكليف النهى (قوله عنه) متعلق بالنهى والضمير للخروج ويصح تعلق الجار بانقطاع ورجوع الضمير للشخص (قوله من طلب الكف) بيان لتكليف النهى والاولى ابدال طلب بالزام ليوافق ما مر من ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه (قوله بخروجه) صلة انقطاع والمراد بخروجه اخذه فى السير للخروج فهو مجاز مرسل من اطلاق اسم المسبب على السبب إذ حقيقة الخروج الانفصال عن المكان (قوله المأمور به) صفة لخروجه وقوله فلا يخلص به اى بالخروج بالمعنى المذكور وقوله منها اى المعصية وهذا تفريع على قوله مشتبك فى المعصية وتفريع عدم الخلوص على الاشتباك فى المعصية فى غاية الوضوح قال سم وكأن الناصر ظن أنه تفريع على قوله مع انقطاع تكليف النهى فاعترض بان المناسب للتفريع على ما تقدم هو الخلوص لا عدمه (قوله لبقاء ما تسبب فيه) فان قيل لا معصية إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به وإذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة . قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهى عنه او ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية قاله الكمال ولا يخفاك ان هذا السؤال وجوابه مذكور فى كلام الامام كما تقدم وقد اورد الناصر السؤال بعينه ساكتا عن جوابه (قوله من الضرر) بيان لما اى من ضرر المالك بشغله ملكه عدوانا (قوله فاعتبر) أى امام الحرمين جهة معصية وهى اضرار الغير بشغل ملكه عدوانا وجهة طاعة باخذه فى الخروج تائبا (قوله وان لزمت الاولى الثانية) جعل اللازم هو الاولى اذ الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائبا ثم فى قوله وان لزمت الاولى الثانية تنبيه على فساد هذا الاعتبار بأن لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال به كذا فى الناصر قال سم والتنبيه المذكور ممنوع بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وأنما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ

(قول الشارح لبقاء ما تسبب فيه) أى وان انقطع النهى ودوام المعصية لا يقتضى عند الامام وجود النهى بل يكفى فيه التسبب إنما يقتضيه ابتداؤها نقله عنه السعد فى حاشية العضد وقد رأيت عبارته فى البرهان كذلك فاندفع ما قاله الناصر هنا (قوله وإذا سلم الامام الخ) هذه العبارة بتمامها للعضد شرح الكلام ابن الحاجب وهى نص فى أن استبعاده مذهب الامام انما هو من جهة انقطاع النهى فقط لا مع تعلق الامر أيضا كما فهمه العلامة فاعترض على دفع الاستبعاد بقول الفقهاء بأنه لا تعلق للامر فيه بخلاف ما هنا وكيف يكون أمره سببا لاستبعاد العصيان مع قول الامام فى البرهان إنما عصى مع كونه مأمورا بالخروج لانه هو الذى ورط نفسه آخرا فيه (قوله إذ لم يقل أحد بوجوب الانتقال) هذا إن كان المراد الاستدلال على نفى الحكم مع النظر للاقوال المحكية وقال بعض الناظرين ان الواو فى قوله أو أحدهما بمعنى أو والمراد الاحد المعين أو المراد بقوله وأحدهما الاحد مبهما وعليه فالمراد الاستدلال على نفى الحكم فيه بقطع النظر عن الخلاف السابق وهو ظاهر

والجمهور الغواجهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما ألغى ضرر زوال العقل فى اساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) اى قول إمام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب أنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى ويدفع استبعاده

يكون مامورا بفعل مامنع منه وإلزام تركه وليس كذلك وإنما هى معصية حكمية بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الان بالملك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الان عنه وعن عدم إلزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع عنه ولا مخاطب بتركه غاية الأمر أنه استصحبه عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لايقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة فى هذا السياق وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فانه ظاهر فى ان ليس قصده إلا توجيه كلام الامام وإزالة الشبهة عنه وبماذكر يندفع ايضا مايقال لايجوز فى الفعل الواحد ان يكون فيه جهتاطاعة ومعصية متلازمتان وإنما يجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداهما عن الاخرى لانه إنما يتوجه حيث كانت المعصية حقيقية وهى هنا استصحابية حكمية اه ملخصا وأقول هذا السؤال وجوابه من ناحية ماتقدم وللشيخ الكمال وكلام الامام فى غنية عن ذلك كله فانه قرر السؤال وجوابه فلوانهم وقفوا على تمام كلامه ماطالوا بهذا كله وكذلك لوذكره الشارح لكن عذره فى ذلك الاختصار وقول سم أنه لايجوز فى الفعل الواحد الخ ذهول عما تقدم أول المسئلة فانه ثبت ذلك فى صوم يوم النحر فصواب العبارة ان يقول لايجوز ان يكون فى الفعل الواحد جهتاطاعة ومعصية متلازمتان ويكون مأمورا به للزوم الفساد بالتناقض وماهنا مأمور به فأين الفارق فيجاب بان ذاك فيما إذا كان النهى تحقيقا وماهنا النهى فيه استصحابى تامل (قوله والجمهور الغوا الخ) قال الكمال قد نقل الشيخ ابو محمد الجوينى فى الفروق فى كتاب الصوم ان الشافعى نص على تاثيم من دخل ارضا غاصبا ثم قال فاذا قصد الخروج منها لم يكن عاصيا بخروجه لانه تارك بخروجه للغصب اه (قوله دقيق) حيث اعتبر بقاء المعصية لبقاء ماتسبب فيه والطاعة للاتيان بالمأمور به (قوله كما تبين) اى من قوله فاعتبر فى الخروج الخ (قوله وإن قال ابن الحاجب الخ) هذا على أن مراد المصنف دقة الاستحسان فان كان المراد به دقة الخفاء فهو موافق له (قوله حيث استصحب المعصية الخ) اى واستصحاب حكم النهى مع انقطاع تعلقه لانظير له فى الشرع وقد دفعه الشارح بايراد نظير ذكره المصنف فى شرح المختصر وهو استصحاب حكم معصية الردة من التغليظ بايجاب قضاء مافات المرتد زمن جنونه مع انقطاع تعلق خطاب التكليف من النهى وغيره بالجنون قاله الكمال والحيثية للتعليل وقد اعترض الناصر بان كلام الشارح صريح فى ان منشا الاستبعاد عند مجرد انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق الامر ونص المختصر وإذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولانهى بعيد اه قال العضد فى تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك أن المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذى شانه فى الشرع أى يجرى فيه حكم ماقبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قولهم انما هو حال الجنون لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لايصلح بمجرده أن يكون دافعا لقول بعض آخر اه ورده سم بما حاصله أن قوله ليس كذلك ممنوع بل هو كذلك واحتجاجه بعبارة المختصر احتجاج بممنوع بل ظاهرها مع

الشارح

قول الفقهاء أن من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من اهل الرخصة أما الخارج غير تائب فعاص قطعا كالماكث (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحى (يقتله ان استمر) عليه (و) يقتل (كفؤه) فى صفات القصاص

الشارح فانه لم يعول فيما على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهى فانه لم يزد فى بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فاين اعتباره ثبوت تعلق الامر ثم سرد عبارة جماعة من المحققين تاييدا لما قاله قائلا فقد ظهر بهذه الصرائح ظهورا لا يقبل المدافعة ان منشا الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهى كما أفاده كلام الشارح وان قول الفقهاء الذى حكاه الشارح دافع للاستبعاد بلا ارتياب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده ان يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتعجب منه اما اولا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دافع قول بعض اخر بل دفع استبعاد قول اخر على وفقه وفرق كثير بين المعنيين وأما ثانيا فلا يخفى انه لا معنى لاستبعاد شىء عهد نظيره فى كلام الفقهاء فانهم قد يدفعون استبعاد الشىء بانه قيل بنظيره واما ثالثا فان فقهاء الشافعية الذين هم حذاق الاسلام قد تمالؤا على ذلك فكيف يكون دافعا الاستبعاد بعض المتاخرين اه والانصاف ان هذا تمحل منه فان دعوى ان عبارة المختصر لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه ممنوع وكانه نظر لمجرد قوله ولا نهى قاطعا النظر عما قبله وهو قوله وإذا تعين الخروج للامر الخ وليس كذلك بل معناه ما افصح به العضد بقوله مع إيجابه الخروج الخ لان الايجاب لا يكون إلا بالامر والامام رحمه الله تعالى مصرح بان الامر بالخروج حاصل مع انقطاع تكليف النهى بقوله فيما نقلناه عنه سابقا فهو مأمور بالخروج وليس خارجا عن العدوان الخ وما تمسك به من عبارات الجماعة لا يدل لمدعاه كما يظهر ذلك للمتامل فى كلامهم فتشنيعه على شيخه لم يصادف محلا نعم ما تكلم به عن العلاوة مسلم فتامل (قوله قول الفقهاء) بناء على مذهبنا معاشر الشافعية ومذهب مالك وأبى حنيفة أنه لا قضاء عليه فلعل استبعاده بمقتضى مذهبه (قوله ان من جن) التنظير من حيث الاستصحاب وان كان المجنون لا تسبب له بخلاف الداخل فى المكان المغصوب (قوله رخصة) اى تخفيف فهى هنا بمعناها اللغوى وليست بمعناها الاصطلاحى لانها من خطاب التكليف كما مر فهى متعلقة بفعل المكلف والاسقاط فى المجنون لا يتعلق بفعل المكلف (قوله والساقط الخ) قال امام الحرمين فى البرهان بعد ذكر كلام أبى هاشم السابق والجواب عنه بما نقلناه سابقا ويظهر الغرض منه بمسئلة القاها ابو هاشم حارت فيها عقول الفقهاء وانا ذاكرها وموضح ما فيها وهو ان من توسط جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم انه لو بقى على ما هو عليه لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلا بدن آخر وفى انتقاله هلاك المنتقل اليه فكيف حكم الله تعالى عليه وما الوجه فيه وهذه المسئلة لم أتحصل فيها من قول الفقهاء على ثبت والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله سبحانه وتعالى وغضبه عليه اما وجه سقوط التكليف فلانه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تسببه إلى ما لا مخلص له منه ولو فرض القاء رجل رجلا على صدر واحد كما سبق الفرض والتصوير بحيث لا ينسب الواقع إلى اختيار فلا تكليف ولا عصيان اه (قوله باختياره الخ) إشارة إلى ان الخلاف جار فيهما وهو ما فى البرهان ويشير اليه كلام المنخول الآتى فما قاله الكمال ان كلام امام الحرمين لا يتم إلا بتصويره بالساقط اختيارا ذهول عن اخر عبارته (قوله على جريح) محض تمثيل وإلا فغيره مثله (قوله ويقتل كفؤه) أى كفؤ الجريح لا كفؤ لو اقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه (قوله فى صفات القصاص) اى لا غيرها فلا تعتبر وما فرعه سم هنا من التفصيل بين العالم والجاهل

(إن لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كفء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفئه لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفئه لتساويهما في الضرر (وقال امام الحرمين لا حكم فيه) من اذن او منع لان الاذن له في الاستمرار او الانتقال واحدهما يؤدي إلى القتل المحرم والمنع منهما لاقدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان (وتوقف الغزالي) فقال في المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة في المنخول ولا ينافي في قوله كامامه لا تخلو واقعة عن حكم لله لان مرادهما بالحكم

والامام وغيره غير محتاج اليه إذ الكلام مفروض في المكافآت في القصاص ولا تفترق الاشخاص فيه وأما الترديد بين النبي وغيره فكان الاولى عدم ذكره لانه غير واقع ولا يقع فان النبوة والرسالة ختمتا به صلى الله عليه وسلم وهذه الصور ذكرها في كتب الفروع او فقهه في كتب الاصول على ان الغزالي شدد النكير على الفقهاء في اشتغالهم بالبحث عن الفروع النادرة التي لا تكاد تقع وما هنا منها (قوله قيل يستمر) أي وجوبا وينبغي ترجيحه سواء كان السقوط باختياره أو بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بغير حق وتكميل الفعل اهون من استئنافه (قوله والمنع منهما لاقدرة على امتثاله) يحتمل أن هذا مبنى على عدم وقوع التكليف بالمحال العادي بناء على إمكان الامتناع منهما عقلا اهسم (قوله يحتمل) اي يجوز ولذلك رفع كل على انه فاعل (قوله واختار الثالثة في المنخول) كانت عبارة الشارح او لا ثم اختار ويرد على التعبير بثم المقتضية للترتيب ان تاليف المنخول قبل تاليف المستصفى لا بعده فان المستصفى من آخر ما الفه الغزالي كما صرح بالامرين في خطبة المستصفى وقد كنت ذكرت ذلك للاخ الشيخ برهان الدين حين قراءته هذا الموضع على فلما بحث الشارح على مؤلفه ذكر له ذلك فازال الكلمة ثم واثبت الواو بدلها ويرد عليه بعد ذلك ان دعواه اختيار الغزالي الثالثة ممنوعة وذلك لان قوله في المنخول المختار ان لا حكم منقول على لسان الامام فان المنخول في الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمنخول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام في آخره بانه لم يزد فيه على ما في تعليق الامام يعني البرهان وقد اعاد حجة الاسلام المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى في المنخول ونسبها إلى الامام ثم اعترضها فنبه على انها غير مرضية عنده فانه بعد ان قرر انه لا يجوز في الشرع خلو واقعة عن حكم لله تعالى قال ما نصه فان قيل ما قولكم في الساقط من سطح على مصروع ان تحول عنه إلى غيره قتله وان مكث عليه قتله فماذا يفعل وقد قضيتم بان لا حكم لله تعالى فيه قلنا حكم الله عز وجل ان لا حكم فيه فهذا ايضا حكم وهو نفي الحكم هذا ما قاله الامام فيه وقد كررته عليه مرارا ولو جاز ان يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد وروده وعلى الجملة جعل نفي الحكم حكما تناقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند لها في الشرع هذا لفظه في المنخول وبه يظهر ان نسبة اختيار المقالة الثالثة اليه منتقدة وإن التحقيق ما في المتن من نقل التوقف عنه ونفي الحكم عن امامه اه كمال قال سم قوله لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم الخ لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت والمنفي فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني احد فرديه وهو إذن الشارع او منعه وليس المراد بالاول هو الثاني فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة لمنافاته قولهم لا حكم قبل البعثة وباختلاف المثبت والمنفي بالعموم والخصوص يندفع التناقض في قوله حكم الله ان لا حكم الخ إذ لا تناقض بين اثبات العام ونفي الخاص اهملخصا وهذا الجواب هو ما دفع به الشارح التنافي بين (قوله لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى) وقول الامام لا حكم فيه ففي دفع الشارح به ذلك اشارة الى دفع اعتراض الغزالي به أيضا واما قول سم ان اضراره يعني الغزالي هنا الامام عليها اختيار لها وان اعترضها في محل

آخر

(قول الشارح لان مرادهما بالحكم الخ) لو كان هذا مراد الغزالي لما صح له الاعتراض على الامام حيث نقل عنه أنه قال في هذه المسئلة لا حكم فيها وعدم الحكم حكم ثم قال وفيه تناقض فانه جمع بين النفي والاثبات ان كان لا يعني به تخيير المكلف بين الفعل وتركه وان عناه فهو اباحة محضة لا مستند له في الشرعي اه اللهم الا ان يكون هذا لازما للغزالي حيث ذكر المقالة الثالثة في موضع من المنخول ساكتا عن الاعتراض المفيد ذلك اختياره لها مع قوله لا تخلو واقعة عن حكم فانه لا يتاتى الجمع إلا بذلك فكان مرادا له وبه يبطل الاعتراض عليه اي الامام في موضع آخر فليتامل فيه

فيه مايصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول إمامه لماسأله هو اولا عن ذلك حكم الله هنا أن لاحكم على أنه نقل عنه انه اختار فى باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله كفأ عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه لأن قتله أخف مفسدة ﴿ مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقاً ﴾ أى سواء كان محالا لذاته أى ممتنعاً عادة وعقلا

آخر إلى آخر ما أطال به فيما لايجدى نفعاً بل لا ينبغى أن يصدر مثل هذا الكلام عنه (قوله لاتخلو واقعة عن حكم) سلب كلى وهو سلب سلب فيرجع للايجاب الكلى اى الله كل واقعة فى حكم (قوله مايصدق بالحكم المتعارف) من الاذن والمنع وقوله وبانتفائه يعنى بالبراءة الأصلية وقوله لقول إمامه الخ علة لكون مرادهما مامر والاولى ان يجاب بان قوله حكم الله ان لاحكم اى فيما يظهر لنا وقوله لاتخلو واقعة عن حكم أى عند الله تعالى وإن لم نطلع نحن عليه وإلا فلا مناسبة بين علمنا بالأحكام وبين علمه سبحانه وتعالى حتى تنفى حكمه تعالى فى بعض الافعال عند عجزنا عن إدراك الحكم فيه (قوله حكم الله هنا أن لاحكم) اعلم أن قوله أن لاحكم عارض للحكم إذ هو انتفاؤه وعين الحكم إذ هو محمول عليه بهو هو فى قوله الحكم ان لاحكم فيلزم ان الحكم عارض لنفسه ومعروض لها وكل منهما محال لاستلزامه أن الشىء خارج عن نفسه وقد يجاب بأن الحكم بأزاء معنيين أحدهما خاص وهو الحكم المتعارف والآخر عام وهو مابيناه آنفاً ولامانع من كونه بالمعنى الثانى عارضاً له بالمعنى الاول فليتامل اه ناصر وعنى بقوله مابيناه آنفا هو ما كتبه على قوله مايصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه هو ما يدرك أنه ثابت فى الواقع وهذا صادق بالحكم المتعارف وأقسامه وبثبوتها وانتفائها فالحكم حينئذ بمعنى المحكوم به (قوله على أنه) اى الغزالى وهذا استظهار لقوله لان مرادهما بالحكم الخ قاله شيخ الاسلام ونظر فيه سم بأنه لا استظهار فى ذلك على ماذكر والوجه أنه استدراك على مافهم مما قبله ان الامام لم يختر شيئا من المقالات المذكورة (قوله عن غير الكفؤ) قد يقال بل غير الكفؤ المحترم كالكفؤ ليوافق ماقالوا فيما لو أشرفت سفينة على غرق وخيف منه الموت من التسوية بينهما حيث لم يلق غير الكفؤ للكفؤ ويجاب بأن الساقط بعد سقوطه مضطر الى ارتكاب احدى مفسدتين فامر بارتكاب اخفهما بخلاف طالب الالقاء ثم ليس مضطر اليه بل له مندوحة الى تركه فيسلم من فى السفينة أو يموت بالغرق شهيدا اه زكريا (قوله اخف مفسدة) او لامفسدة فيه كما لو كان غير الكفؤ حربيا او ممن يستحق الساقط قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف) أى يجوز عقلا تعلق الطلب النفسى بايجاده كغيره وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال وتقدم الفرق بينهما بان الاول يرجع لمحالية المامور به والثانى لمحالية التكليف كتكليف الغافل والملجأ وقضية التعبير بالتكليف اختصاص الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه فى الندب وهل يتصور فى الحرام والكراهة بان يطلب منه ترك مايستحيل تركه طلبا جازما او غير جازم كان يمنع من المكث تحت السماء فيه توقف والقياس على الوجوب يقتضيه * فان قيل المحال لايتصور وجوده وكل ماهو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به اما الكبرى فلان علم المكلف بالمكلف به شرط فى التكليف وأما الصغرى فلأن كل متصور متميز وكل متميز ثابت فكل متصور ثابت وينعكس بعكس النقيض الى قولنا مالايكون ثابتا لايكون متصورا والمعارضة بانه لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالاستحالة لكن نحكم عليه بها فهو متصورا لاتفيد لان مراد الخصم ليس الوجود الذهنى بل المراد ان صدور المحال فى الخارج محال فالجواب الصحيح منع الكبرى بانها محل النزاع (قوله اى ممتنعا عادة وعقلا) اقسام المحال اربعة المحال لذاته وهو ما امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين السواد والبياض والمحال لغيره وهو ماامتنع لا لنفس مفهومه بل هو ممكن فى ذاته ونفس مفهومه وتحته اقسام ثلاثة ما امتنع لكونه لاتتعلق به القدرة الحادثة لاعقلا ولا عادة كخلق الاجسام اما الاستحالة عادة

حكم وحاصله أن الامام لم يختر المقالة الثالثة بل نفس المعترض نقل عنه اختيار الاولى فاندفع قول سم لااستظهار فى ذلك وعلم ان هذا الاستظهار إنما ينفع الامام دون الغزالى (قوله لم يختر شيئا) حقه لم يختر غير الثالثة (قول المصنف مسئلة يجوز التكليف بالمحال) اى عقلا كما قال الزركشى فى البحر لان الاحكام لا تستدعى أن تكون للامتثال بالايقاع لجواز أن يكون لمجرد اعتقاد حقيقتها والاذعان للطاعة لو أمكن ولهذا اجاز النسخ قبل التمكن من الفعل (قول الشارح سواء كان محالا لذاته) وما قيل ان طلبه فرع تصور وقوعه ولا يتصور لانه لو تصور مثبتا وماهيته تنافى ثبوته وإلا لم يكن ممتنعاً لذاته فالمتصور غير المطلوب ففيه أن طلبه لا يستلزم لاحصول صورة له يمكن أن يطلب بواسطتها وذلك ممكن بطريق التشبيه بأن يعقل بين الحلاوة والسواد امر هو الاجتماع ثم يطلب تحصيله بين الضدين فالطلب الوارد طلب لان يوجد ذلك المعنى المتصور خارجا وأما المحكوم عليه فى قولنا اجتماع النقيضين محال فهو ليس الصورة الذهنية بل ماله تلك الصورة وهو ذات الممتنع كذا يؤخذ من حاشية السعد للعضد

(قول الشارح كالمشى من الزمن) هذه هى المرتبة الوسطى وهو ما أمكن فى نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بخلق الجواهر أصلا أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وإنما جاز خلق الاجسام فى نفسه لعدم ترتب محال عليه إذ الفرض ان القدرة (٢٧٠) حادثة فمحلها لا يكون شريكا إذ هو مخلوق فرض تكليفه ذلك فالاستحالة إنما هى للعادة فقط فما قيل ان من الممتنع للغير ما يمتنع عادة وعقلا كخلق الاجسام ليس بشىء (قول الشارح أو عقلا لا عادة كالايمان الخ) لما سماه بعض الناس محالا أدخله فيه لاجل الرد عليه وان كان الحق انه ليس بمحال إذ الصحيح استناد الكل الى الله بطريق الاختيار من غير ان يتأدى الى وجوب أو امتناع ومثله فى ذلك المحال العادى إلا ان محاليته فى العادة ثابتة لذاته فيها بخلاف محاليته هذا عقلا فانها إنما تثبت للازمة وهو تخلف العلم مثلا تأمل (قول المصنف ما ليس ممتنعا لتعلق العلم) دخل فى الممتنع لتعلق العلم الممتنع للاخبار بعدمه ولارادة عدمه فان الكل تعلق العلم بعدمه (قول الشارح وواقع اتفاقا ذكر الوقوع اتفاقا هنا مع ان محله قول المصنف والحق الخ لان قوله والحق يفيد ان فيه خلافا بالنسبة للمرتبة الاخيرة وليس كذلك فاشار بذلك الى ان الخلاف بالنسبة الى غير هذا كما بينه بعد تذكر القولين المقابلين فظهر ان هذا ليس داخلا فيما سيأتى تأمل (قول المصنف ومنع معتزلة بغداد الخ) أى لعدم امكان تصور الذى يتفرع عليه طلبه وإنما لم يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافى ثبوته وإلا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصور ذاته مع عدم ما يلزم ذاته لذاته يقتضى أن يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق ويوضحه انا لو تصورنا اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة ليست باربعة فالمتصور لنا أربعة وليست باربعة هذا خلف قاله العضد وقد تقدم رده أول المسئلة نفسه

كالجمع بين السواد والبياض أم لغيره أى ممتنعا عادة لا عقلا كالمشى من الزمن والطيران من الانسان أو عقلا لا عادة كالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن (ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفراينى (والغزالى وابن دقيق العيد ما) اى المحال الذى (ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) اى منعوا الممتنع لغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة فى طلبه منهم وأجيب بان فائدته اختبارهم هل يأخذون فى المقدمات فيترتب عليها الثواب او لا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) منع (معتزلة بغداد والآمدى) المحال لذاته دون المحال لغيره (و) منع (امام الحرمين كونه) اى المحال يعنى لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوبا) أى منع طلبه من قبل

فظاهرة واما عقلا فلانه لو جاز خلقها لكان الشريك جائزا عقلا كذا قالوا ولا يخلو عن نظر أو عادة فقط كالطيران للسما وعقلا لا عادة وهو الممتنع لتعلق العلم القديم بعدم وقوعه بناء على ما فى الشارح من عده من أقسام المحال وسيأتى ما فيه والشارح اقتصر على هذين الاخيرين ولعله أدرج الاول تحت الممتنع الذاتى وفيه تسامح لمخالفته الاصطلاح على تخصيصه بما امتنع لنفس مفهومه (قوله أو عقلا لا عادة) كالايمان ممن علم الله انه لا يؤمن لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه كذا جرى عليه الشارح كجماعة والذى قاله الغزالى وطائفة من المحققين انه ليس من قبيل المحال بل هو ممكن مقطوع بعدم وقوعه لان كل ممكن مادة ممكن عقلا ولا ينعكس وقد يجاب بان الاستحالة العرضية لا تنافى الامكان الذاتى فالاستحالة عارضة باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا مجرد اعتبار عقلى لا مدخل للعادة فيه لانه إنما ينظر فيها الى ظاهر الحال دون شىء آخر فتأمل (قوله أى منعوا الممتنع لغير تعلق الخ) تفسير لظاهر المتن وإلا فالممنوع حقيقة إنما هو التكليف بذلك (قوله لا فائدة فى طلبه منهم) اى لا حكمة فيه وافعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح هذا بالنسبة لمن قال بهذا القول من أصحابنا وأما بالنسبة للمعتزلة القائلين بتعليل أفعاله تعالى بالاغراض فالمراد بالفائدة الغرض (قوله وأجيب) هذا الجواب على طريق التنزل اى بعد تسليم لزوم الفائدة وإلا فقد يمنع لزومها لان الله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويختار على انا لو سلمنا فلا يلزم ظهورها لنا (قوله هل يأخذون) أورد انه كيف ذلك مع ظهور امتناعه وأجيب بانهم يأخذون تجويزا لخرق العادة لان لله خرق العوائد ورد بانه لا يظهر فى المحال العقلى وأجيب بان المراد بالمقدمات بالنسبة له الرضا وتوطين النفس (قوله دون المحال لغيره) اى بقسميه المذكورين فى الشرح (قوله اى المحال) لما كان المتبادر رجوع الضمير الى المحال لا بقيد كونه لغير تعلق العلم جرى الشارح أولا على هذا المتبادر معبرا باى لتبادره فقال اى المحال ولما لم يكن هذا مرادا بل المراد المحال بقيد كونه لغير تعلق العلم بين الشارح المراد معبرا يعنى لخفائه وعلل هذه العناية بقوله لما سبق أى من ان التكليف بالممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه جائز وواقع اتفاقا (قوله من قبل) متعلق بالمنع وضمير نفسه يعود للمحال أى منعه من قبل

نفسه أى لاستحالته فهى عنده مانعة من طلبه بخلافهما على القول الثانى فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الامام كما لم يمنعه غيره فانه واقع كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين والامام ردد بما قاله فيما نسب إلى الاشعرى من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى كما فعل فى شرح المنهاج فاته الاشارة إلى اختلاف المأخذ المقصود له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره وأما عدم وقوعه

نفسه أى الحكم بالامتناع كائن من قبل نفسه لا لعدم الفائدة كما تقوله المعتزلة ومن وافقهم وليس متعلقا بطلبه إذ لا معنى لقوله منع الطلب الكائن من قبل نفسه (قوله بخلافهما على القول الثانى) اى المنقول عن اكثر المعتزلة فانها ليست المانعة من الطلب بل المانع من طلبه عدم الفائدة (قوله كما قال المصنف) أى فى شرح المختصر (قوله كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين) الاولى التمثيل بقوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا لان الامر فيه للاهانة لا للتكوين والآية التى مثل بها الامر فيها للتكوين فانه لما قيل لهم ذلك كانوها والمعتزلة لما نفوا الكلام النفسى عن الله جعلوا هذا من باب التمثيل (قوله والامام ردد الخ) قال فى البرهان نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى رضى الله تعالى عنه انه كان يجوز تكليف مالا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فان مقتضى مذهبه ان التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين احدهما ان الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والامر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع والثانى ان فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجى من ذلك تمويه المموه بذكر الكسب فانا سنذكر سر ما نعتقده فى خلق الأعمال * فان قيل فما الصحيح عندكم فى تكليف مالا يطاق * قلنا ان أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب وان اريد به ورود الصيغة وليس المراد به طلبا كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين فهذا غير ممتنع فان المراد بذلك كونهم قردة خاسئين فكانوا كما اردناهم اه فهذا الكلام صريح كما ترى فى ان الترديد هو مختار امام الحرمين فى المسئلة وليس تاويلا لكلام الاشعرى فقول الشارح ردد بما قاله الخ يحتاج لتاويل ولم يتعرض احد من الحواشى لذلك فتبصر (قوله فحكاه) اى حكى ما قاله الامام وكذا الضمير فى قوله ولو تركه وقوله بشقيه الشق الاول قوله كونه مطلوبا والثانى ورود صيغة النهى (قوله المأخذ) بصيغة الافراد اى وان كان الحكم واحدا والمقصود بالرفع صفة للاشارة (قوله اما وقوع التكليف بالاول) اعلم ان الكلام فى التكليف بالمحال فى مقامين الاول فى جوازه عقلا وقد انتهى الثانى فى وقوعه وفيه ثلاثة اقوال محكية فى الشرح ومختار المصنف منها وقوع التكليف بالممتنع لغيره لا بالممتنع لذاته والممتنع لغيره قسمان كما مر والدليل الذى اورده الشارح تبعا لغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف باحدهما وهو المتبع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وقدمر ان وقوع

(قول الشارح أى منع طلبه من قبل نفسه) أخذ هذا المعنى من اضافة الكون الممنوع طلبه له (قول الشارح فهى عنده مانعة الخ) لا من جهة عدم تصوره بل من جهة ان العالم بالاستحالة يستحيل منه الطلب كما نص عليه فى البرهان وفيه انه لا مضادة بينها وبين الطلب حتى تمنعه ومن توجيه قوله بذلك يعلم منه ان المحال لتعلق العلم ليس محالا عنده انما المحال لازمه وهو باق على امكانه فهو ليس من مراتب المحال لكن فيه ان ما علل به جار فيه فليتأمل فانه مشكل ولعل اشكاله هو وجه رده (قول الشارح كما فى قوله تعالى كونوا قردة) أى فان المراد به كونهم قردة خاسئين فكانوا كما أردنا قاله فى البرهان وقال الزجاج أمروا بان يكونوا كذلك بقول سمع فيكون أبلغ اه قال الامام الرازى فى التفسير هو بعيد لأن المأمور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم قردة اه (قول المصنف والحق وقوع الممتنع بالغير) هذا شروع فى المقام الثانى وهو مقام الوقوع ومقابلة هذا القول بالقول الثالث تقتضى أن قائل الحق يقول بوقوع المحال العادى لكن الشارح انما مثل بالمحال لتعلق العلم الذى هو محل اتفاق وترك مثال المحال العادى دفعا للنزاع بمحل الوفاق وإلا فيمكن تمثيله بالآية السابقة بناء على قول الزجاج وقول الامام هو بعيد استبعاد فى محل النزاع لا يفيد وانما كان ذلك من الممكن عقلا لا عادة لان الفرض ان المكلف مخلوق فلا يلزم الشريك كما مر وانما كان هذا هو الحق لان قوله تعالى قلنا لهم صريح فى التكليف ولا داعى لصرفه عنه إلا عدم التمكن وهو موجود فى المحال لتعلق العلم هذا غاية ما أمكن فليتأمل بقى ان الخيالى نقل فى حاشية العقائد الاتفاق على عدم وقوع المرتبة الثانية لكن من حفظ حجة

بالثانى فللاستقراء والقول الثانى وقوعه بالثانى أيضا لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلا إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كأبى جهل ولهب وغيرهما مكلف فى جملة المكلفين بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى كل ماجاء به عن الله ومنه انه لا يؤمن اى لا يصدق النبى صلى الله عليه وسلم فى شىء مما جاء به عن الله فيكون مكلفا بتصديقه فى خبره عن الله بانه لا يصدقه فى شىء مما جاء به عن الله وفى هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق فى شىء ونفيه فى كل شىء فهو من الممتنع لذاته

التكليف به محل وفاق فموضع النزاع هو القسم الآخر أعنى الممتنع عادة لا عقلا والدليل المذكور لا يتناوله فلا دلالة فيه على موضع النزاع قاله الكمال واجاب شيخ الاسلام بانه قد يدل له مافهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات فى القول الثانى لانه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى انتهى ولا يخفاك أن محصل الاعتراض أن الدليل غير تام التقريب فالجواب المذكور خروج عن سنن التوجيه وناقشه سم ايضا بمناقشة ضعيفة هى ايضا خارجة عن قانون التوجيه وما اجاب به زاعما حسنه بان الشارح أثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق ترك الباقى لانه لم يتحرر له مايدل عليه مخدوش بأن محل الوفاق غنى عن الاستدلال ودعوى أن الشارح لم يتحرر له مايدل عليه فمع كونه غير نافع فى جواب منع التقريب اخبار بغير معلوم ومن اين لنا ان الشارح لم يتحرر له ذلك وماذكرناه كله يعرفه من له أدنى ممارسة بفن المناظرة وتعرضنا لبيانه يقتضى بنا إلى التطويل هذا والحق ماأفاده الناصر أن التكليف بالقسم الذاتى ممنوع عند المحققين وبالقسم الرابع جائز وواقع اتفاقا وبالقسمين الاوسطين جائز غير واقع عند الاشاعرة والمصنف على جواز الجميع ووقوع غير الذاتى اه ومراده بالقسمين الاوسطين مالا تتعلق به القدرة الحادثة لا عقلا ولا عادة ومالا تتعلق به عادة فقط الكورانى وجعلهما قسما واحدا فقال معترضا على المصنف ان قوله والحق ليس بحق لان قسمى الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كالطيران إلى السماء لم يقل احد بوقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته اه ويؤيده كلام الناصر فقول سم أن هذا الاعتراض من مثل الكورانى مع ضعف اطلاعه على المصنف مع سعة اطلاعه مما لا التفات اليه لا التفات اليه فإن الحق احق بالاتباع والمناسب فى مقام الرد على الكورانى أن يذكر نقلا عمن يعتد بكلامه يوافق المصنف وإلا فمثل هذا الكلام الذى تكرر وقوعه منه كثير الا يجدى نفعا وهب ان الكورانى ضعيف الاطلاع والمصنف واسعه فغير بعيد أن يطلع الضعيف فى بعض المواضع على مالا يطلع عليه القوى وهل هذا إلا تحجير فى مواهب الحق سبحانه وكم ترك الاول للآخر على أنه سيأتى نقل عن المصنف فى شرح المنهاج يؤيد اعتراض الكورانى وتحقيق الناصر (قوله بالثانى) متعلق بالضمير الراجع للتكليف وفيه اعمال ضمير المصدر على حد قوله وما الحرب إلا ما علمتم وذقتمو وماهو عنها بالحديث المرجم ويمكن تعليقه بمحذوف حال من الضمير أى ملتبسا بالثانى أو متعلقا بالثانى (قوله للاستقراء) إنما استدل به لانه متعين فى نفى وقوع الجائز إذ لو منع منه مانع عقلى لكان ممتنعا لا جائزا اه ناصر قال العبرى فى شرح المنهاج الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد وأجاب الجاربردى بأنه يفيد غلبة الظن ورده الخجندى بانه لا يتم إلا إذا كانت المسئلة ظنية قال بل ادعى بعض فيه الاجماع وحينئذ لا يدخل تحت الاستقراء اللهم إلا أن يجعل الاستقراء سند الاجماع (قوله والقول الثانى) أى المقابل هو الثالث للقول والحق وقوله أيضا أى كما وقع بالاول (قوله أى لا يصدق النبى فى شىء) حمله على السلب الكلى ليتأتى له دعوى التناقض (قوله وفى هذا التصديق) أى تصديقه فى خبره عن الله بانه لا يصدقه فى شىء (قوله حيث اشتمل) حيثية تعليل (قوله فى شىء) وهو إخباره بانه لا يؤمن

(قوله لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين) هذا تعليل بعين الدعوى فالاولى أن يعلل بان ماهيته تنافى ثبوته ويمكن تاويل كلامه تدبر (قوله إنما هى باعتبار الخ) هذا لا يفيد أن الاحالة لذاته بل للازمه والمطلوب الاول (قوله لا ينفون منها الفوائد) أى تفضلا وإن جاز خلافه (قول الشارح فللاستقراء) قيل الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد (قول الشارح فيكون مكلفا) حاصله أنه مكلف بتصديق وجوده مستلزم لعدمه لان تصديقه بانه لا يصدقه فى شىء لا يتحقق إلا إذا انعدم تصديقه فى شىء ومتى انعدم تصديقه فى شىء انعدم تصديقه بانه لا يصدقه فى شىء وبعبارة أخرى تصديقه فى الاخبار بانه لا يصدقه فى شىء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه فى ذلك الاخبار أيضا ضرورة أنه شىء مما جاء به ومايكون وجوده مستلزما عدمه يكون محالا

(قوله

(قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اختاره السيد الشريف فى شرح المواقف وحاصله انه مكلف بتصديق النبى ﷺ فيما جاء به إجمالا والايمان الاجمالى غير مستلزم للمحال إنما المحال هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وهذا الجواب إنما يدفع الوقوع دون الجواز لان الوصول اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن وبما حررنا فى معنى الجواب سقط ماقيل أنه يلزم عليه اختلاف الايمان باختلاف المكلفين لان ذلك انما يلزم من أجاب بأن الايمان فى حقه هو التصديق بما عدا أنه لا يؤمن كما ذكره الخيالى وأما على جواب (٢٧٣) الشارح لكل مكلف انما يجب عليه الايمان التفصيلى اذا علم تفصيلا والا فالواجب الاجمالى وهذا لا اختلاف فيه فليتامل (قوله كما يفيده حذف المعمول فى قوة سالبة الخ) بهذا يندفع الجواب بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمنون بهدفع الايجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه التصديق فى هذا الاخبار (قوله لم يقصد ابلاغه) هذا ينفع فى أصل التكليف لكن اذا بلغه ذلك بعد لزم المحال ومنه يعلم ان الكلام انما هو فى اصل التكليف بخلاف دوامه فان لزوم المحال انما جاء مما عرض وهو بلوغ الخبر هذا وفى تقرير الاستدلال والجواب وجوه اخر مذكورة فى حاشية العضد للسعد وحاشية البيضاوى لعبد الحكيم لكن اسلمها ما ذكره الشارح وبعض الحواشى وقع فيه تحرير تخليط واعتراض فاحذره (قول الشارح لم يقصد ابلاغه ذلك) أى على الخصوص وان بلغه بعنوان اجمالى هو أنه جاء باشياء يجب الايمان بها فيكون مكلفا بذلك لا على التعيين بل على الوجه الاجمالى بالاندراج فى التصديق الكلى فالشارح سلم أنه مكلف بالتصديق فى جميع ما جاء به وانفصل عن الاشكال بانه لم يقصد ابلاغه ذلك الخاص من حيث الخصوص فلا يلزم اختلاف الايمان باختلاف المكلفين وقد تقدم (قول المصنف ء مسئلة الشرط الشرعى الخ) خرج العقلى كفهم الخطاب وعدم الالجاء فانه شرط اتفاقا كما تقدم فى قوله والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ والشرط اللغوى كان دخلت المسجد فصل ركعتين فانه شرط اتفاقا ايضا والشرط العدمى كغسل

وأجيب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد إبلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبى ﷺ فيه دفعا للتناقض وإنما قصد إبلاغ ذلك لغيره وإعلام النبى ﷺ به لييأس من إيمانه كما قيل لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منها إلا فى الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها والممتنع لتعلق العلم فى وسع المكلفين ظاهرا (مسئلة الاكثر) من العلماء على (أن

(قوله ونفيه فى كل شىء) وهو متعلق ايمانه وهذا سالبة كلية وهى تناقض الموجبة الجزئية واستدل العضد على انه تكليف بالمحال بان تصديقه فى ان لا يصدقه محال لاستلزامه ان لا يصدقه وما يكون وجوده مستلزما لعدمه فهو محال وبين التفتازانى وجه الاستلزام بانه اذا صدقه فى هذا الاخبار امتثالا للامر بالتصديق فقد علم قطعا أنه صدقه وجزم بذلك وهذا حكم بخلاف ما أخبر به النبى ﷺ من أنه لا يصدقه فى شىء أصلا وهو معنى تكذيبه عدم تصديقه (قوله لم يقصد إبلاغه ذلك) أى أنه لا يؤمن فلا يكون ذلك مما كلف بالايمان به لان التكليف يتوقف على ارادة تبليغ المخاطب وبلوغه ما خوطب به اه كمال ويلزم على جواب الشارح اختلاف الايمان باختلاف المكلفين مع أنه حقيقة واحدة وأجيب باجوبة أخرى منها انما نمنع أن أبا لهب ونحوه وجب عليه التصديق بانه لا يؤمن وانما يكون كذلك أن لو أمر بالايمان بعد ما أنزل أنه لا يؤمن ولا نسلم ذلك بل سبق الامر بالايمان على الاخبار بانه لا يؤمن فلم يجب عليه التصديق بانه لا يؤمن أو نقول أنه مكلف بتصديقه ﷺ فى جميع ما أخبر به وقولكم أن من جملة ذلك أنه لا يؤمن فيكون مكلفا بان يصدق أنه لا يصدق إن أردتم كونه مكلفا بالتصديق بان لا يؤمن على التعيين والمشافهة له بان يخاطب ان آمن بانك لا تؤمن فهو ممنوع وان أردتم كونه مكلفا بذلك التعيين بل على الوجه الاجمالى بالاندراج فى التصديق الكلى بحقيقة جميع ما أخبر به فسلم لكن لا يلزم من ذلك أنه يجب عليه أن لا يؤمن وانما يكون كذلك لو كلف به على التعيين كما اذا صدق زيد عمرا فى أنه صادق فى جميع ما أخبر به وكان من جملة ذلك أن زيدا لا يصدقه ولم يعلم زيد ذلك على التعيين كان زيد مصدقا له فى ذلك الاخبار أيضا تصديقا اندراجيا لا تفصيليا ولا يلزم من ذلك أن لا يكون مصدقا له حتى يتاتى له ذلك التصديق وهو قريب من جواب الشارح (قوله دفعا) علة لقوله لم يقصد وقوله للتناقض أى السابق ذكره فى الاستدلال (قوله كما قيل لنوح الخ) لما كان قصد اعلام النبى ﷺ دون القوم اظهر فى قصة نوح جعل مشبها به فى هذا المقام اه كمال (قوله من التكليف بالممتنع لغيره) أى لتعلق علم الله بعدم وقوعه أى لا من التكليف بالممتنع لذاته كما زعمه صاحب هذا القيل (قوله والثالث صريح او كالصريح فى ان مختار المصنف شامل لقسمى الممتنع لغيره لكنه صرح فى

جزء من الرأس لغسل الوجه فليس بشرط اتفاقا والمراد بالشرط كما نقله السعد عن ابن الحاجب مايستلزم نفيه نفي شيء على غير جهة السببية ويظهر أنه لامانع من دخول السبب هنا كما يفيده تفرع مسئلة مالايتم الواجب إلا به على ماهنا فان السبب داخل هناك ثم أن معنى النزاع هنا أنه إذا اعتبر الشارع في صحة أمر شرطا هل يصح ان يكلف بذلك الامر مع عدم حصول ما اعتبره شرطا ولا يكون اعتباره شرطا للصحة مانعا من التكليف بالمشروط مع عدم حصوله أو يكون اعتباره شرطا مع عدم حصوله مانعا لعدم امكان الامتثال بدونه من حيث أن الشارع اعتبره في الامتثال وحاصله أن اعتبار الشارع لهذا الشرط في الصحة يقتضي النهي عن الفعل بدونه والتكليف به عند عدمه يقتضي إيجاب الفعل وقت العدم ولا يمكن الامتثال حينئذ لوجود النهي عن الفعل بدون الشرط المأخوذ من اعتبار الشارع للشرط وإمكان الامتثال لازم للتكليف يعني إمكان الامتثال من جهة خطاب الشارع بأن لا يكون الشيء الواحد من

جهة واحدة مطلوبا منهيا وإلا كان تكليفا محالا لأن معناه الحكم بأن الفعل يجب فعله ولايجب وهو ممتنع اتفاقا أما إمكان الامتثال من جهة المأمور بأن كان التكليف بمحال فليس بلازم كما تقدم في المسئلة السابقة يدل على ذلك عنونة المسئلة بالشرط الشرعي فانها تدل على أن المنع أو عدمه إنما هو من جهة أنه اعتبره الشارع وبهذا يظهر أن بناء هذه المسئلة على جواز التكليف بالمحال واستشكال الدليل الذي في الشارح من سوء الفهم وعدم التأمل وإن أجمع عليه الناظرون (قول المصنف ليس شرطا في صحة التكليف) المراد بالتكليف بالنسبة لما إذا كان المخاطب به أمرا هو النهي عن التلبس بالكف فان الامر بالشيء يفسد النهي عن ضده كما سيأتي للمصنف

حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف) بمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيها فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع

شرح المنهاج بأنه مختص بالممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وبأن الممتنع للعادة كالممتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع اه زكريا وبه تعلم ماتقدم عن الناصر والكوراني فتامل (قوله ظاهرا) تمييز أو ظرف زمان أما باعتبار ما في نفس الامر من تعلق علم الله بعدم وقوعه فليس في وسع المكلفين وبهذا اندفع مايقال التكليف للعبد بشيء لا يصح لانه ان علم الله وقوعه كان واجبا وان علم عدم وقوعه كان محالا وكلاهما لا تتعلق به القدرة وحاصل الدفع أن الاستحالة والوجوب العرضيان لا ينافي الامكان الذاتي (قوله حصول الشرط الشرعي) المراد به مالابد منه فيتناول السبب كما يتناوله المقدور في قوله سابقا المقدور الذي لايتم الواجب المطلق إلا به واجب لانه مبني على ماهنا كما سيأتي في الشرح والمراد شرط صحة المشروط لاشرط وجوبه او وجوب ادائه للاتفاق على ان حصول الاول كحولان الحول شرط في التكاليف بالامرين والثاني كوجود المستحقين بالبلد شرط في التكليف بالثاني وخرج بالشرعي اللغوي كان دخلت المسجد فصل ركعتين والعقلي كالحياة للعلم والعادي كغسل جزء من الراس لغسل الوجه فان حصول الاولين شرط لصحة التكليف اتفاقا وحصول الثالث ليس شرطا اتفاقا (قوله ليس شرطا في صحة التكليف) اي في جوازه عقلا ومراده بالتكليف مايشمل مايرجع اليه من خطاب الوضع بقرينة ماذكره بعد ثم أن ماهنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الامر لايتوجه إلا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه إذ ليس في كلامه هنا مايدل على اعتماد ما نقله عن الاكثر ويرد بان قوله والصحيح الخ صريح في اعتماد قولهم والمعتمد ماهنا دون مايأتي (قوله فيصح) أي عقلا التكليف بالمشروط حال عدم الشرط كتكليف الكافر حال كفره بالصلاة والمحدث حال حدثه بها (قوله وإلا) نفي لقوله هو شرط فيها أي وإلا يكن شرطا فيها الخ لا لقوله فلا يصح ذلك إذ يصير المعنى هكذا وإلا تنتف صحة ذلك بان كان صحيحا الخ لان لزوم انتفاء الصحة للشرط ضروري لا يفتقر الى استدلال وتقرير الدليل هكذا لو لم يكن حصول الشرط الشرعي شرطا في صحة التكليف لم يمكن امتثال التكليف لو وقع حال عدم

الشرط

والشارح فمتى وجد الامر وجد النهي عن الضد وإن كان الامر قبل الفعل للاعلام ومعه للالزام فان كنت في شك من هذا فانظر قول الشارح العلامة فيعاقب على ترك امتثاله فما قيل أن ماهنا مخالف لما سيذكره المصنف من أن التحقيق أن الأمر لايتوجه إلا عند المباشرة وهم (قول الشارح وإلا فلا يمكن امتثاله) أي وإلا لم يكن شرطا لامكن امتثاله وأنه لايمكن أما الاولى فلأن الامكان شرط التكليف فلا ينفك عنه وأما الثانية فلأن الامتثال إما في الكفر ولا يمكن منه وأما بعده ولايمكن لسقوط الامر عنه كذا قرره العضد وبه تعلم أن الشارح حذف الملازمة إذ اللازم هو الامكان لاعدمه وأقام نقيضها مقامها اختصارا واقتصر على نفي الامكان لعموم الكلام هنا للكافر وغيره والعضد فرضه في الكافر حقيقة نظم قياس الحاشية

وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقدوقع وعلى الصحة والوقوع ماتقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا الا كثر يعنى من الا كثر هنا (وهى) اى المسئلة (مفروضة) بين العلماء (فى تكليف الكافر بالفروع) اى هل يصح تكليفه بها

الشرط الشرعى واللازم ممتنع فكذا الملزوم والملازمة ظاهرة (قوله وأجيب) حاصل الجواب منع الملازمة باثبات امكان الامتثال قولكم فلا يمكن امتثاله ان اريد حالا فمسلم ولا يضرنا إذا كان الامتثال يتحقق ولو مع التراخى وان أريد مع التراخى فممنوع لامكان ان يؤتى بالمشروط بعد الاتيان بالشرط ويصح الجواب ايضا بمنع بطلان اللازم بانه مبنى على امتناع التكليف بالمحال وهو خلاف مامشى عليه المصنف من جوازه فحينئذ تسلم الملازمة ويمنع بطلان اللازم والشارح سلك هذا الطريق لأقوميته إذ منع بطلان اللازم مبنى على جواز التكليف بالمحال وللخصم أن يمنعه بان لايراه (قوله بان يؤتى بالمشروط الخ) المراد أنه يكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايقاع الشرط فحال عدم الشرط ظرف للتكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به (قوله وقد وقع) أى والوقوع يدل على الجواز فهذا دليل ثان وقال الكمال هو تتميم للدليل كالتاكيد لما قبله فان الكلام فى المسئلة فى مقامين كما يستفاد من المتن الاول صحة التكليف بماذكر عقلا الثانى وقوعه اه وليس قوله وقد وقع مكررا مع قول المصنف بعد والصحيح وقوعه لان قول المصنف هذا فى خصوص تكليف الكافر بالفروع وقول الشارح فى مطلق التكليف بالمشروط حال عدم الشرط الشرعى له (قوله وعلى الصحة والوقوع) أى ويبنى الخ يعنى ان ما تقدم من ان الواجب المطلق يجب شرطه بوجوبه عند الا كثر مبنى على صحة التكليف بماذكر ووقوعه عند الا كثر وإن أكثر القائلين بالثانى قائل بالاول فالا كثر فى عبارة المصنف ثم بعض من الا كثر فى عبارته هنا كما قال الشارح ووجه هذا البناء انه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارنا له فى الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتاخر عن وجوبه فيلزم تاخره عن وجوب المشروط لان المتاخر عن المقارن لشىء متاخر عن ذلك الشىء ايضا وإذا تاخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط (قوله يعنى من الا كثر هنا) لعل هذا بناء على علمه من خارج وإلا فهو فى حد نفسه غير لازم لجواز ان يكون الا كثر هناك هو الا كثر هنا فيكون مقابل الا كثر هناك هو مقابلهم هنا (قوله وهى مفروضة الخ) يعنى ان محل النزاع فيها امر كلى كما علم من صدرها لكنهم فرضوا الكلام فى جزئى من جزئياته ليقع النظر فيه تقريبا للفهم مع ثبوت المطلوب لانه إذا ثبت فى جزئى ثبت فى جميع الجزئيات لعدم القائل بالفصل لاتحاد الماخذ ومنها تكليف المحدث بالصلاة ففيه النزاع كما نقله البرماوى وهو بالاصول اقعد وان نازع الصفى الهندى وغيره فى ذلك وقالوا ان المحدث مكلف بالصلاة بالاجماع بمعنى وجوب الاتيان بها وبالطهارة قبلها وكانهم لم يعتبروا الخلاف السابق فى ذلك وماقالوه هو الموافق لما فى العضد وغيره

(قول الشارح وأجيب بامكان امتثاله حاصله كما فى العضد وحاشية السعد انه فى الكفر ممكن بأن يسلم ويفعل كالمحدث غايته انه مع الكفر لايمكن وذلك ضرورة وصفة لاتنافى الامكان الذاتى كقيام زيد فى وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه وتحقيقه ان الكفر الذى لاجله امتناع الامتثال ليس بضرورى فكيف امتناع الامتثال التابع له وحاصله ان الضرورة الوصفية لاتنافى الامكان الذاتى انتهى ومآله ان المطلوب الآن الفعل بعد إزالة المانع الممكنة لا الفعل مع وجود المانع حتى يكون مأمورا منهيا كما ظنه المانع فالى هنا صح التكليف للامكان واما سقوطه بعد الاسلام فلشىء آخر وهو اخبار الشارع بالسقوط فقول المحشى انما يتحقق بفعل المكلف به فى الحال معناه انما يكون ممكنا لو أمكن الفعل مع قيام الوصف أى وهو ممنوع لان قيام الوصف لاينافى الامكان الذاتى هذا غاية التوجيه لكلامه (قوله واعلم الخ) قد عرفت ان هذا لايلتفت اليه وكيف يكون من المحال مع قول السعد المتقدم ان الكفر الذى لاجله امتناع الامتثال ليس بضرورى ﻫ فان قلت مبنى كونه من المحال انه كلفه ان ياتى به مع عدم الشرط ﻫ قلت ان كان قولك مع عدم الشرط مكلفا به فليس بصحيح لان فرض المسئلة انه اعتبره الشارع فيكون التكليف بالاتيان بالشرط لابعدمه وان كان ظرفا للتكليف بالمشروط فاين المحال فليتامل (قول الشارح وقدوقع) المقام الاول فى بيان الصحة وهذا فى بيان الوقوع فهما مقامان وقع الخلاف فى كل منهما لكن لما كان كلام المصنف فى المقام الثانى بقوله والصحيح وقوعه مفروضا فى تكليف الكافر بالفروع أتى به الشارح هنا لبيان التعميم فليس مكررا معه (قوله متأخر عن وجوبه) لو قال قد يتاخر لكان اقعد إذ قد يكون الشرط مما يسوغ الاتيان به مع عدم المشروط كالوضوء المأتى به للصلاة ثم ورد الامر بالطواف فالشرط هنا غير متأخر نعم قد يكون متاخرا إذ تقدمه غير لازم بل اتفاقى وهذا كاف (قوله أمر كلى) ظاهر كلام الحنفية انه فى تكليف الكفار خاصة وقد استبعد الصفى الهندى وقوع الخلاف فى المحدث مثلا لكن نقل الامام فى البرهان عن ابى هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو مكث دهرا لقى الله تعالى غير مخاطب بصلاة (قول المصنف بالفروع)

مع انتفاء شرطها فى الجملة من الايمان لتوقفها على النية التى لم تصح من الكافر فالأكثر على صحته ويمكن امتثاله بان يؤتى بها بعد الايمان (والصحيح وقوعه) ايضا فيعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه قال تعالى يتساءلون عن المجرمين ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله إلها اخر الاية وتفسير الصلاة بالايمان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابى حامد الاسفرايني واكثر الحنفية) فى قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) إذ المامورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعيض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا (لقوم فى الأوامر فقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهى لامكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تروك ولا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لاخرين فيمن عدا المرتد) اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام

وعلى هذا تستثنى هذه الصورة ونحوها كالتكليف بالصلاة وبالتكبير قبل النية فيهما وفى البرهان قد نقل عن ابى هاشم انه كان يقول ليس المحدث مخاطبا بالصلاة ولو استمر حدثه دهره لقى الله تعالى غير مخاطب بصلاة فى عمره قال امام الحرمين فان أراد الرجل ماذكرنا فهو الحق وان أراد أنه لا يعاقب على ترك الصلاة لتركه التوصل اليها فقد خرق اجماع الامة ويعنى بما ذكره قوله قبل هذا النقل ان المحدث يستحيل ان يطلب بانشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الحدث (قوله مع انتفاء شرطها فى الجملة) لكونه شرطا فى العبادات المتوقفة على النية المتوقفة على الايمان لا بالنظر إلى كل فرع فرع على التفصيل وهذا التوجيه يرجع فى التحقيق إلى تقييد محل النزاع ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التى تتوقف على النية لا غيرها من الفروع كالعتق ونحوه والمباحات والتروك أو أن الايمان لما كان شرطا فى الشرط وهو النية كان شرطا فى الجملة (قوله والصحيح وقوعه) اى انهم مكلفون بالفعل بها بعد الاتيان بشرطها من الايمان لا بمعنى ان الكافر مطالب بالاتيان بها حالة كفره لعدم اتصافه بشرط صحتها وهو الايمان وهذا معنى قولهم فى كتب الفروع انما تجب الصلاة على مسلم فلا منافاة (قوله ايضا) اى كما ان الصحيح الصحة اى الجواز (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) فيه تنبيه على فائدة الخلاف وقد يؤخذ منه أنه لا أثر لتكليفهم فى الأحكام الدنيوية وبه صرح الامام فى المحصول فقال واعلم انه لا اثر لذلك فى الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصح حالة الكفر ولا بعد الاسلام (قوله قال تعالى الخ) استدلال على الوقوع وقد استدل ايضا بان الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم كقوله تعالى ياايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت فيجب كونهم مكلفين بالفروع للمقتضى السالم عن المعارض إذ لا مانع يفرض هناك الا الكفر والكفر غير مانع لامكان ازالته كالحدث المانع من الصلاة والجامع كون كل منهما مانعا ممكن الزوال واجيب بانه يمكن ارادة المؤمنين من الناس لا الجنس ولو سلم فيجوز أن يراد باعبدوا آمنوا بالنسبة إلى الكفار على ماقيل ان معنى الاية امر المؤمنين بالطاعة والكافرين بالايمان والمنافقين بالاخلاص او نقول على فرض تسليم العموم فى كلمة الناس انه خص منه الحائض والنفساء اجماعا فخص الكافر ايضا لانه لا يمكن إيجاب العبادة مع الكفر ولا إيجاب الايمان لايجاب العبادة لانه لو وجب لوجب بطريق الاقتضاء لكن الايمان اصل العبادة فلا يصير تبعا لغيره لماعرف ان المقتضى لا يجوز ان يكون اقوى حالا من المقتضى (قوله وذلك) اى تفسير لفظ ذلك فى الاية الثالثة وهو ومن يفعل ذلك يلق أثاما (قوله كما قيل) اى فى تفسير كل من الكلمات الثلاث (قوله خلاف الظاهر) لان المتبادر حمل الصلاة والزكاة على حقيقتهما الشرعيتين والمتبادر من اسم الاشارة ماذكر قبله جميعه ليكون الوعيد على القتل والزنا مذكورا ايضا (قوله إذ المامورات منها) اى فلا فائدة فى التكليف بها واجيب بانه وان لم يمكن فعلها مع الكفر يمكن بعد

منها المنهيات ولا دخل لها فى المسئلة لكن ذكرها المصنف تتميما لمسئلة أنه مكلف تدبر (قول الشارح فيعاقب) تنبيه على فائدة التكليف وقوله وان كان الخ أى فلا ينافى التكليف لانه للترغيب سقط بعد الالزام (قول الشارح إذ المامورات الخ) تقدم جوابه فى الشارح وتقدمت فائدة التكليف وهى العقاب على الترك وان السقوط للترغيب فلذا تركه الشارح والمنهيات مع المامورات (قوله وفى العبارة تساهل) قد يقال قوله من الوضع معناه من متعلقه (قوله وفيه نظر) قد يقال ان الاتلاف سبب للضمان فى ماله بمعنى انه يؤخذ قهرا ولا يخاطب بالوجوب كما يضمن الصبى المتلف فى ماله والتحقيق ان هنا أمرين الاتلاف وهو لا يرجع للتكليف إذ هو سبب فى الضمان والضمان وهو يرجع للتكليف إذ هو سبب فى وجوب الاداء تدبر

الاتيان

الاتيان بالشرط وبأن نفى الفائدة فى الدنيا لا ينافى ثبوتها فى الآخرة وهى العذاب عليها ففائدة التكليف لاتنحصر فى الامتثال ولعل هذين الجوابين مما ذكره الشارح سابقا من قوله وأجيب بامكان امتثاله وقوله فيعاقب الخ استغنى عن ذكرهما وأما الجواب عن الشق الثانى فغير محتاج اليه لموافقتهم فيه قال امام الحرمين فى البرهان لا يتنجز الامر عليهم بايقاع المشروط قبل الشرط ولكن إذا مضى من الزمان مايسع الشرط والمشروط والاوائل والاواخر فلا يمتنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف أمرا توجه عليه ناجزا ومن أبى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط فقد سوغ وقوع تكليف مالايطاق ثم قال والذى أراه ان الكفار مأمورون بالتزام الشرائع جملة والقيام بمعالمه تفصيلا ومن انكر وقوع وجوب المتوصل اليه فقد جحد أمرا معلوما فان قيل اتقطعون بأنهم يعاقبون فى الاخرة على ترك فروع الشرع قلنا أجل والموصل اليه أنه قد ثبت قطعا وجوب التوصل وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب إلا ان يعفو الله تعالى * وتقرر فى أصل الدين ومستفيض الاخبار ان الله تعالى لايعفو عن الكفار اه * قال شيخ الاسلام فان قيل لم خاطب الله العاصى مع علمه بانه شقى لايطيعه * قلنا احسن ماقيل فيه ان الخطاب له ليس طلبا حقيقة بل علامة على شقاوته وتعذيبه (قوله قال الشيخ الامام) اعترضه الكورانى بانه لاطائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعى هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط اولا كما تقدم ومالا خطاب تكليف فيه لاصريحا ولا ضمنا خارج عن البحث ومسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة فنحو الاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود خارج عن محل النزاع * وأجاب سم بان المتبادر من التكليف ما كان صريحا فلا يشمل مايرجع اليه من الوضع فنبه الشيخ الامام على عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف الصريح كما يتوهم من التعبير بالتكليف بل مثله بعض أقسام الوضع فتحت ماقاله طائل أى طائل اه وقال شيخ الاسلام مانقله المصنف عن ولده من التفصيل الذى ذكره تبعه عليه البرماوى واستحسنه لكن رده شيخه الزركشى بانه لاوجه له وانه لايصح دعوى الاجماع فى الاتلاف والجناية قال بل الخلاف جار فى الجميع واطال فى بيانه (قوله فى خطاب التكليف) هل يدخل فيه الخطاب بالجهاد نقل الاسنوى عن القرافى انه قال مر بى فى بعض الكتب التى لااستحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم لانفسهم اه قال سم ولقائل ان يقول هذا التوجيه لايجرى فى تكليف أهل الذمة بقتال الحربيين ولافى تكليف بعض الحربيين بقتال بعض اه وفى الاخير نظر لأنه إن كان ذلك البعض معينا لزم الترجيح بلا مرجح وإن كان مبهما كان من قبيل فرض الكفاية وفى كون الجهاد فرض كفاية على الكفار توقف (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الندب والكراهة قال الاسنوى فى شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف إنما هو فى الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هى العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفى شرح المصنف للمنهاج والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والدى وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لايحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة افعالهم وهذا البحث عام فى الكتابيين والمشركين قال والدى وهو مما لم أره لغيره وفيه

(ومايرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف فى سببيته (لا) مالا يرجع اليه نحو (الاتلاف) للمال (والجنايات) على النفس ومادونها من حيث انها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض فى الذمة فالكافر فى ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحربى لايضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان

عندى توقف ولاينافى القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لان أثرها فى الدنيا والمقصود عقابهم فى الآخرة اه قال سم ومانقله عن والده ينبغى ان يلاحظ معه مايأتى فى الكتاب أن أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وماقرروه فى قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ومابينوه من اقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيماذكر حكم المسلمين اه (قوله ومايرجع اليه من الوضع) بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف او شرطا له او مانعا ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار إذ الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه ناصر قال سم هذا يقتضى حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فيحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب بكون الطلاق سببا لكن لاحاجة إلى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل اطلاق اسم المتعلق على متعلقه او على حذف المضاف اى من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق الخ لايحتاج إلى تقدير ٭ فان قلت رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذى ذكره لايطرد إذ الخطاب بان الوضوء شرط فى صحة الصلاة لايرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف ٭ قلت لايضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع إلى التكليف بل ان مايرجع منه اليه له حكمه فى جريان الخلاف نعم قد يقال لاحاجة إلى تفسير الرجوع بماذكره بل يكفى تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسائط لامالايرجع اليه بان يكون متعلقه سببا لغير خطاب التكليف كالخطاب بكون الاتلاف سببا للضمان اه ناصر (قوله لامالايرجع اليه) ومحصل الجواب ان لها جهتين كونها اسبابا للضمان اى شغل الذمة به والتمثيل من هذه الحيثية لامن جهة كونها أسبابا لوجوب اداء بدل المتلف (قوله من حيث) تعليلية ودفع الشارح بذلك مايقال ان الاتلافات والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقا اوعند المطالبة فقد رجعت ايضا إلى خطاب التكليف فلم يصح (قوله وترتب آثار العقود) مثال للوضع الغير الراجع وفى كونه من الواضع أو متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التى هى من متعلق الوضع قاله الناصر وحاصله ان مفاد عبارة المصنف ان الترتب المذكور من الوضع الذى متعلقه سبب لغير خطاب التكليف مع انه ليس من الوضع ولا من متعلقه ولا هو سبب اصلا لشىء اما الاول فواضح واما الثانى فلأن متعلق الوضع المذكور كون العقد صحيحا وأما الثالث فلأن الترتب المذكور مسبب عن المتعلق المذكور كما تقدم للمصنف بقوله وبصحة العقد ترتب اثره وقد يجاب بان فى العبارة تساهلا والمراد كون العقود صحيحة تترتب عليها آثارها ومعناه كونها سببا لآثارها الا ان ذكر الترتب يفيد السببية (قوله نعم) استدراك على عموم الكافر (قوله وقيل يضمن المسلم الخ) نقل الرافعى عن الاستاذ أبى اسحق ان الحربى اذا قتل مسلما او اتلف له مالا ثم اسلم يجب الضمان اذا قلنا بخطابهم بالفروع وحكاه العبادىّ عنه فيما اذا صار ذميا قاله الكمال وفى الرافعى فى كتاب السير حكاية عن تعليق القاضى حسين ان الحربىّ اذا جنى على مسلم ثم استرق فارش الجناية فى ذمته لاتتحول إلى رقبته (قوله ورد بان دار الحرب الخ) وقضيته ان

(مسئلة لا تكليف إلا بفعل) وبه ظاهر فى الامر

الحربى يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه اصحهما نعم اه فليتامل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو فى دار الاسلام (قوله لا تكليف إلا بفعل) اى كما علم من تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى وهو تعلق القدرة فانه امر اعتبارى لا وجود له والتكليف إنما هو بالامور الوجودية وإن كان الحاصل بالمصدر لا بد معه من الالتفات إلى المعنى المصدرى لانه لا معنى للتكليف بالمعنى الحاصل بالمصدر إلا باعتبار تحصيله وهو المعنى المصدرى وأورد سم أن ماهنا مناف لما سبق من تجويز التكليف بالمحال لانه إن أريد نفى الجواز اى لا يجوز التكليف إلا بالفعل نافى جواز التكليف بالمحال وإن اريد لا يصح نافى قولهم والصحيح وقوعه بالممتنع لغيره اتفاقا على ماعلم من التفصيل السابق وأجاب بأن ماهنا مبنى على القول بامتناع التكليف بالمحال ويرد عليه انه يلزم ان تكون هذه المسئلة جارية على مذهب المعتزلة وهو خلاف ما ياتى من النقول ونسبته لاهل الصحيح مع لزوم التلفيق فى كلام المصنف فالاولى اننا نختار الشق الثانى والممتنع لغيره لم يخرج عن كونه فعلا كما علم مما تقدم على أن هذا السؤال لا ورود له أصلا نعم لو قال المصنف لا تكليف إلا بفعل اختيارى اتجه ما أورده وما أورده الناصر من أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار انفسها لا باعتبار اسبابها على الصحيح وهى من قبيل الكيف متجه بناء على ظاهر كلام المصنف فان المتبادر منه ان المكلف به نفسه لا بد وان يكون من مقولة الفعل وما اجاب به سم بان من يلتزم انه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدم فى الشرح نقلا عن التفتازانى من أن القصد بطلب المسببات الاسباب اه لا يلاقى اعتراض الناصر فانه بناء على ان التكليف للنفس الاعتقاد إلا بالنظر الموصل اليه وإن قال بعض أن التكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعى وإن تعلق فى الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب لان القدرة على المسبب لا تتعلق به إلا من هذه الحيثية فالاحسن المصير إلى ما نقله العلامة السيالكوتى فى حاشية الخيالى عن المولى سعد الدين التفتازانى فى رسالة مؤلفة فى الايمان أنه ليس المراد بكون المأمور اختياريا ومقدورا أن يكون هو فى نفسه من مقولة الفعل على ما سبق إلى بعض الاوهام بل أن يتمكن المكلف بتحصيله وتعلق به قدرته سواء كان هو فى نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو من الكيفيات كالعلم والنظر أو الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك وإذا نظرت لكثير من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلاة إسم للهيئة المخصوصة التى يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب المقدور المثاب عليه فى الشرع إلا نفس تلك الهيئة وإذا تأملت فرأس الطاعات وأساس العبادات الايمان المفسر بالتصديق ولا خفاء فى انه من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه وأورد أيضا عدم شمول أمر الندب ونهى الكراهة والتخيير فان لفظ التكليف لا يشملها واجيب بانه يعتمد فيها على المقايسة والعلم من تعريف الحكم السابق (قوله هذا ظاهر فى الامر) اعترضه الناصر بانه لا يظهر ذلك فى نحو اترك ودع وذر واجاب سم بجوابين الاول ان المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى أن الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب والسنة الثانى ان المراد الظهور فى غير ما يكون فى معنى النهى بقرينة المتن وقول الشارح الآتى فى شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانصه وسمى مدلول كف أمرا لانهما موافقة للدال

(قول المصنف مسئلة لا تكليف إلا بفعل) أى لا تكليف واقع إلا بفعل أى لا بعدم الفعل لأن العدم متحقق قبل واستمر وما ثبت بدون القدرة لا يكون أثرا للقدرة للزوم اجتماع النقيضين وهو الثبوت بنفسه ولا بنفسه وتحصيل الحاصل أيضا فهو من المحال بذاته وهو غير واقع اتفاقا فما قيل أن غايته أنه محال لغيره والصحيح وقوعه كما تقدم إلا ان يكون ماهنا مبنيا على عدم وقوعه ليس بشىء كيف ويلزمه بناء هذه المسئلة على خلاف الصحيح مع اتفاق أكثر المتكلمين عليها ولو سلم فالقائل بوقوع التكليف بالمحال لغيره لم يعمم فى كل تكليف بالنهى بل قال به فى بعض المواضع وبعض الناظرين لم يفهم وجه الاشكال فقال ما قال والمراد بالفعل ما يتمكن المكلف من تحصيله وتتعلق به قدرته سواء كان من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالتسخن والتبرد فمعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية أنه يحصل باختيار العبد وكسبه قاله السعد فى رسالة الايمان * فان قلت كذلك استمرار العدم يحصل بالاختيار بان لا يفعل المكلف الفعل * قلت الاستمرار ليس ناشئا عن عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل لم يقطع الاستمرار فليتامل فانه دقيق (قول الشارح وذلك ظاهر فى الامر)

لأن المطلوب فيه معنى الفعل فى نفسه حتى فى قوله كف عن الزنا لأن كونه عن الزنا مستفاد من المتعلق بخلاف النهى فان المطلوب فيه معنى متعلق بالغير إذ هو معنى حرفى فيحتمل أنه عدم ذلك الغير ويحتمل أنه الكف عنه وبهذا يظهر ظهور كون المكلف به فعلا فى نحو دع واترك وذر خلافا للعلامة الناصر فتأمل (قول الشارح المقتضى للترك) أى عدم الفعل اتفاقا إلا أن اقتضاءه له أما لكونه هو المطلوب كما فى القول الأخير بناء على أن الترك لغة عدم الفعل أو لازم المطلوب كما فى القولين الأولين (قول المصنف الكف) قال عبد الحكيم فى حاشية القطب الكف لغة فعل من أفعال النفس يصدر عنها بالاختيار بعد الميل إلى شىء اه ولذا قال المصنف فى شرح المنهاج شرط الكف إقبال النفس على الشىء ثم كفها عنه فلا يتحقق تكليف النهى إلا عند الاقبال على الشىء المنهى عنه (قول المصنف أى الانتهاء) الانتهاء أثر النهى يقال نهاه فانتهى ومن نهى عن شىء فكف عنه نفسه فقد انتهى بذلك النهى فظهر أن الكف هو الانتهاء وليس الانتهاء الانكفاف الذى هو أثر الكف قاله الكمال (قول المصنف وفاقا للشيخ الامام) لأنه لو كان المكلف به فعل الضد لكان أمرا لا نهيا ولكان معنى مستقلا والدال عليه حرف بخلاف الكف عن شىء فانه معنى نسبي ولو كان المكلف به عدم الفعل لزم المحال وقدمر بيانه ثم أن الكف متقدم عن فعل الضد تعقلا وإن كان معه فى الزمان فالثانى لازم للأول دون العكس ولأنه لا يلزم من فعل الضد أن يكون بعد التوجه إلى الشىء المنتهى عنه تأمل (قول الشارح وذلك فعل) أى من أفعال النفس وأفعالها من الموجودات الخارجية كما بين فى محله فالقول فالأحسن بأنه أمر اعتبارى وهم كذا قاله بعض الناظرين ولعله أراد بالفعل الحاصل بالمصدر فانه الموجود دون نفس الفعل بالمعنى المصدرى أعنى الايجاد فانه اعتبارى قطعا واعلم أن الاعتبارات قسمان قسم لا وجود له لا أصلا ولا تبعا وهذا معدوم محض كبحر من زئبق ولا يكون متعلقا للقدرة وقسم آخر يكون وجود متعلقه وجودا له بمعنى أن هناك وجودا واحدا منسوبا الى شىء بنفسه وإلى الأمر الاعتبارى بتبعيته وهو ما يسمونه الأحوال والأمور الانتزاعية ولذا صرحوا بأن وصفها بالوجود كوصف الشىء بحال متعلقه ومنها الايجاد والتأثير وهو كما بينه فى شرح المواقف فى مقدمة ابطال التسلسل كون العلة بحيث يتبعها وجود المعلول وهو الذى يسمونه تعلق القدرة وهو أثر الفاعل المختار لا بمعنى أنه جعل التعلق تعلقا أو موجودا أو متعلقا بالقدرة بل بمعنى أنه جعل القدرة متعلقة بالأثر والسر فيه أن هذا التعلق إضافة بين القدرة ومتعلقها والاضافات روابط بين الأشياء فتكون أنفسها آثارا وكونها

لأنه مقتض للفعل وأما فى النهى المقتضى للترك فبينه بقوله (فالمكلف به فى النهى الكف) أى الانتهاء عن المنهى عنه (وفاقا للشيخ الامام) أى والده وذلك فعل

فى اسمه فان فيه إشعارا بموافقته فى المعنى للنهى فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهى (قوله وأما فى النهى) أى وأما الفعل فى النهى الخ (قوله المقتضى للترك الترك لغة عدم فعل المقدر) سواء كان هناك قصد من التارك أم لا كما فى حال الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام نقله فى المواقف وشرحه وذكر له معانى أخر (قوله أى الانتهاء) لا يقال الانتهاء الانكفاف وهو أثر الكف لا نفس الكف فلا يحسن تفسيره به لأنا نقول الانتهاء أثر النهى لا أثر الكف يقال نهاه فانتهى ومن نهى عن شى فكف نفسه عنه فقد انتهى بذلك النهى فظهر أن الكف هو الانتهاء اه كمال (قوله وفاقا للشيخ الامام) حيث قال المطلوب بالنهى الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهى عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب فعل الضد المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لأن الانتهاء متقدم فى الرتبة فى التعقل على فعل الضد وإن قارنه فى الزمن فهو معه كالسبب مع المسبب فلو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن فالمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد بالذات وطلب من حيث هو كان أمرا لا نهيا عن ضده فقول القرافى أن النهى عن الشىء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهى فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه من سم (قوله وذلك فعل) فيه أنه من الأفعال الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع أنه غير مقدور هذا محصل ما فى سم وجواب بعض بان ذلك الفعل وإن كان اعتباريا فهو أقرب إلى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب إلى التكليف به منه سفسطة فان الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد نعم هى قسمان اعتباريات اختراعية واعتباريات انتزاعية وإلا تفاوت فى نوعها

أمورا انتزاعية لا ينافى توقف الوجود عليها إذ الوجود بدون الايجاد محال كما أنه لا ينافى كونها صادرة عن الفاعل المختار غايته أنها تابعة فى الكون أى التحقق لغيرها كالفاعل والمفعول وان لم يوجد خارجا إلا معها وهى امر اختيارى ايضا اذ لا تحقق الا باختيار الفاعل وصادرة عن الفاعل بلا واسطة تأثيرا آخر بل بنفسها وإلا لزم أن يصدر منا حال صدور الاثر تأثيرات غير متناهية والوجدان يكذبه بل هذا قول بنفى التاثير لان كل تاثير يفرض تاثير الفاعل فيه لم يكن فيه بل فيما قبله الى مالا نهاية وهذا اى صدورها بانفسها عن الفاعل بمعنى ان يكون ايجاد الايجاد عين الايجاد كما قيل فى وجود الوجود لا ينافى أن العقل اذا لاحظها فى نفسها واعتبرها مفهوما من المفهومات اعتبر لها اضافات اخر فالى هنا تم كون الايجاد فعلا اختياريا اثرا للفاعل صادرا عنه بنفسه فان جرينا على مذهب الاعتزال من ان العبد موجد لأفعال نفسه الاختيارية فالتكليف بالايجاد ظاهر حيث كان أمرا صادرا عن الفاعل باختياره متوقفا عليه الوجود للفعل قطعا ضرورة انه لا وجود بلا ايجاد وان لم يكن موجودا إلا بتبعية وجود الفاعل والمفعول اذ هو رابطة بينهما وان جرينا على طريق اهل السنة فالمراد بذلك الفعل هو صرف الارادة القدرة الى أحد الامرين دون الآخر وهذا الصرف امر اعتبارى مثل ما تقدم فى الايجاد وهو أى ذلك الصرف مخلوق لله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل من غير وجوب لئلا ينافى الاختيار واعطاء القدرة لكن صرفه الى واحد معين فعل العبد لا مخلوق لله كما زعم الاشعرى ولا يلزم منه ان هناك موجود لغير الله لانه اعتبارى كما عرفت وعلى ما قاله الاشعرى فهذا الصرف مخلوق لله تعالى جبرا فيكون العبد مجبورا فى تعلق الارادة وعلى كلا الرايين فالله سبحانه وتعالى هو الخالق للفعل عقيب تعلق ارادة العبد به بطريق جرى العادة بمعنى ان الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد الفعل عقيب تعلق ارادة العبد به هذا هو تحقيق هذا المقام على ما فى التوضيح والتلويح وحاشية الفاضل عبد الحكيم

فليتأمل فان هذا هو الموافق لقولنا ان للعبد كسبا كلف به دون القول بان المكلف به هو الحاصل بالمصدر على انه ليس باختيارى اللهم الا أن يفسر الاختيارى بالحاصل بالاختيار بان يكون موقوفا على امر اختيارى وبما حررناه لك ظهر صحة قول بعض الناظرين بان ذلك الفعل وان كان اعتباريا فهو أقرب الى الموجودات الخارجية من العدم فهو أقرب الى التكليف به منه لما عرفت أنه يوصف بالوجود تبعا لها وانه أثر صادر عن الفاعل قطعا وظهر فساد القول بان الاعتباريات لا يعقل فيها تفاوت بالقرب والبعد (قول الشارح يحصل بفعل الضد) والضد فيما اذا كان المنكف عنه حركة هو السكون فالكف عن شرب الخمر الذى هو حركة يحصل بفعل ضده وهو السكون فاندفع ما فى سم وليس المراد بالضد ما يشمل النقيض فيكون المراد به هنا عدم الشرب اذ ليس العدم فعلا فتدبر (قول المصنف وقيل هو فعل الضد) فيه أنه يكون النهى أمرا نعم هو يحصل بفعل الضد فيكون النهى مستلزما للامر بفعل الضد (قول المصنف أيضا وقيل هو فعل الضد) أى قيل ان الترك فعل الضد فالخلاف فى مدلول الترك كما فى المواقف وإن لزمه الخلاف فى المكلف به وسياتى فى المصنف التصريح بالخلاف فى المكلف به وانه مبنى على ما هنا (قول الشارح وهو الانتفاء للنهى عنه) أى استمرار انتفائه فعدمه وان لم يكن مقدورا باعتبار نفسه لكونه ازليا وحاصلا مقدور باعتبار استمراره فى الاستقبال واستمراره حاصل بتحقق العدم باعتبار ان لا يشتغل المكلف بذلك الفعل فالمطلوب بالنهى استمرار العدم قاله عبد الحكيم فى حواشى القطب وقد عرفت أن الاستمرار ليس ناشئا عن عدم فعله غايته أنه عند عدم الفعل

يحصل بفعل الضد للمنهى عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للمنهى عنه (وقال قوم) منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو (الانتفاء) للمنهى عنه وذلك مقدور للمكلف

فالاحسن الجواب بمنع أنه أمر اعتبارى بل هو فعل من أفعال النفس والافعال النفسية من الموجودات الخارجية كما بين فى محله كيف وجميع الاعتقادات مكلف بها وهى من هذا القبيل (قوله يحصل بفعل الضد) قد يخفى المراد بحصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال كالاكل وشرب الماء وغير ذلك اى ضد لشرب الخمر فعله حتى حصل له الانتهاء عن شربه فانه لم يحصل هنا الا انتفاء الشرب ولم يوجد أمر وجودى مضاد حتى يتحقق حصول الانتهاء بفعل الضد اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل النقيض الذى هو النفى انتهى كذا فى سم وفيه ان النقيض امر عدمى لا يكلف به بل الجواب بالمنع لان الشرب حركة وتركه عدم تلك الحركة فاذا لم يتعاط شيأ اصلا فقد سكن وحينئذ يصدق عليه انه فعل الضد كما قال الشارح فيما سياتى فيه اى السكون يخرج عن عهدة النهى (قوله وذلك) اى انتفاء المنهى عنه بان يستمر عدمه مقدور للمكلف بان لا يشاء فعل الذى يوجد بمشيئته وهو جواب عن ذلك دليل الاصحاب على بطلان مذهب أبى هاشم وموافقيه تقرير الدليل لو كان المكلف به فى النهى انتفاء المنهى عنه لكان مستدعى حصوله من المكلف متصورا وقوعه بناء على امتناع تكليف المحال ولا يتصور ذلك لانه عدم والعدم غير مقدور وتقدير الجواب لا نسلم ان العدم غير مقدور كيف ونسبة القدرة الى الطرفين سواء ونحن نفسر القادر بانه الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولا نقول وان شاء لم يفعل والتحقيق ان تفسير القادر بما ذكر وكونه لم يشأ فلم يفعل لا يوجب كون استمرار

لم يقطع الاستمرار (قول الشارح بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته) أى وينتفى بانتفائها الا انه ينتفى بمشيئة العدم لأن الارادة عندهم لا تتعلق بالعدم كذا قال بعض الناظرين لكن فى عبد الحكيم على المقدمات ما يفيد ان الارادة عند اهل السنة ايضا لا تتعلق بالاعدام بل الاعدام آثار عدم الارادة كما جاء فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (قول الشارح فاذا قيل لا تتحرك الخ) مثال يوضح ما تقدم ولله دره حيث خص هذا المثال بالذكر فان كل فعل حركة ضده هو السكون قال المصنف فى شرح المنهاج نقلا عن والده أن الامام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هى الحصول فى الحيز الثانى لا جرم قال أن المطلوب بالنهى فعل الضد يعنى الحصول الثانى فى الحيز الاول ونحن نرى ان الحركة هى الانتقال من الحيز الاول إلى الحيز الثانى لا جرم قلنا ان المطلوب بالنهى الانتهاء اه يعنى انا لما قلنا أن الانتقال من الحيز الأول داخل فى الحركة وقد نهى عنها فالمطلوب الكف عن هذا الانتقال لأن الانتقال فعل له يكف نفسه عنه ولما قال الامام ان الانتقال ليس منها بل هى الحصول فى الحيز الثانى لم يمكنه ان يقول المكلف به الكف عنه إذ الحصول ليس فعلا إذ هو كونه فى المكان الثانى فاذا قيل لا تتحرك كان المعنى (٢٨٢) لا تحصل فى المكان الثانى ولا فعل له حينئذ إلا البقاء فى المكان الاول فهو المطلوب (قول الشارح الحاصل بفعل ضده) فهو معه فى الزمن متقدم عليه فى الرتبة فى التعقل حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب ولم تكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن (قول الشارح بأن يستمر عدمه) تصوير للانتفاء المطلوب أراد به أنه لا بد من التأويل فى قول المصنف وقال قوم الانتفاء بأن يراد به استمراره لان الانتفاء غير مقدور بوجه بخلاف استمرار العدم كما تقدم بيانه وبيان ما فيه هذا وقد أورد بعض الناظرين ان هذا لا يظهر إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجديد العدم وهم منشؤه عدم التأمل فان المنهى عنه هو الحركة الى كانت لو اشغل المكلف بالفعل الكلام ولاشك ان هذه الحركة عدمها مستمر من الازل فمن خوطب وهو متحرك خوطب باستمرار الحركة المعدومة على عدمها بان لا يشتغل بالفعل (قول الشارح من السكون) من هذه ابتدائية يعنى ان استمرار العدم المكلف به ناشىء من السكون بمعنى انه لولاه لانقطع لا انه اثر فيه لا نفسه ولا حاصل به بل هو حاصل عنده فلا يتحد هذا القول مع الاول ولا الثانى فتامل (قول الشارح فيه يخرج الخ) اى ظاهراً وإلا فهو فى الباطن إنما يخرج بكل واحد ممار على الخلاف تدبر (قوله لرعاية البيان) أى بيان أن كلا من المكلف به فعل حتى فى النهى فان كونه فيه فعلا خفى فالاولى ان يقول لرعاية البيان بقوله الخ (قوله فان فيه إشعارا) هو كذلك لكن ما تقدم مغن عنه (قوله الا انه من الامور) قد عرفت حقيقة الحال فى هذا الموضع بما تقدم ومنه تعلم سقوط كل ذلك (قوله غير مخلص) لان النقيض عدمى لا يكلف به عند هذا القائل (قوله ناشىء عن السكون) اى حاصل عنده لا به إذ لا صنع للمكلف فى العدم ولا فى استمراره (قوله قال العلامة لا نحصر الخ) قد عرفت ما فيه (قول المصنف وقيل يشترط الخ) هذا القول منقول عن ابن تيمية فى مسودته الاصولية قاله البرماوى

بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الأول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثانى فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فيه يخرج عن عهدة النهى على الجميع (وقيل يشترط) فى الاتيان بالمكلف به فى النهى

العدم الأصلى أثر القدرته ليكون ممتثلا للنهى إنما مقدوره الترك الذى معه يستمر العدم على الاصل وهو نسبة عدم الفعل لا عدم نسبة الفعل وان عبر بهذا تساهلا عنه اه كمال (قوله الذى يوجد بمشيئته) فيه أن هذا خارج عما الكلام فيه فان الكلام فى تعلق القدرة لا فى تعلق الارادة وأجيب بأن تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة فالباء فى كلام الشارح للسببية التى هى اعم من سببية الفاعل او مشيئته (قوله الحاصل) بالرفع نعت للانتهاء (قوله بأن يستمر عدمه) غير لازم إذ لا يظهر هذا إلا إذا خوطب وهو ساكن إذ من خوطب وهو متحرك مطلوب بتجدد العدم كذا اورد الناصر واجاب سم بان معتاد الشارح تبعا للشيخى مذهبه الرافعى والنووى استعمال بأن بمعنى كاف التمثيل وهذا منه وقد تقدم من سم نحوه وهو جواب هين (قوله من السكون) ليست من بيانية وإلا لا تحد هذا القول بالثانى ولا تعليلية وإلا لا تحد بالاول بل هى ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشىء من السكون لا نفسه ولا حاصل به اه زكريا (قوله فيه يخرج) أى بالسكون لا يقال إنما يخرج عن العهدة عن الاول بالكف الذى يحصل بالسكون بعد الداعية لا بالسكون نفسه لانا نقول هذا إنما يتجه بالنسبة الى الخروج عن العهدة فى باطن الامر أما بالنسبة الى الظاهر الذى يحكم به فالكف خفى لا اطلاع لنا عليه والصالح لاناطة الخروج به عن العهدة هو السكون لظهوره اه كمال (قوله وقيل يشترط) قال البرماوى هذا قول غريب محكى فى المسودة الاصولية لابن تيمية حاصله أن المكلف به فى النهى الانتهاء مشروطا بقصد الترك امتثالا والذى حكاه الزركشى شيخ البرماوى عن المسود مانصه وقيل ان قصد الكف مع التمكن أثيب وإلا فلا ثواب ولا عقاب اه نقله الكمال وبه تعلم ان اعتراف الكوراني بقوله لا وجه لايراد المصنف هذا لان

(قول الشارح وانما يشترط لحصول الثواب) تقدم الفرق بين المطلوب بالامر والمطلوب بالنهى بأتم وجه فى بحث الغافل فارجع اليه (قول الشارح انما الاعمال بالنيات) اى والكف ليس بعمل لغة وباقى الحديث يدل على أن النية انما تشترط فى غير ما يسمى عملا للثواب حيث عبر عنه بلفظ مادون عمل وانما تركه الشارح لان مراده الاستدلال على ما فى المتن دون ما زاده هو تدبر (قوله علم نهى التحريم) وحينئذ لا حاجة إلى بيان ان المطلوب به الفعل فى هذه المسئلة (قوله (٢٨٣) ان الاول هو اعتقاد الخ) أى فائدته وجوب ذلك الاعتقاد وكذا يقال فيما بعد (قول المصنف والامر عند الجهور) خرج النهى فانه يتعلق قبل المباشرة للمنهى لان المطلوب به الكف او فعل الضد أو عدم المنهى والكل مقدور اى متعلق به القدرة عند النهى فان المطلوب فى النهى عن الزنا بعد القصد اليه الكف عنه وهو واقع بالاشتغال بالضد مادام لم يزن وكذا يقال فى الاخيرين فلا يأتى دليل الاشعرى فيه من انه يلزم تكليف العاجز بناء على ان القدرة مقارنة للفعل نعم يقال ان ذلك ظاهر فيما إذا كان المنهى عنه فعلا كالزنا فان كان تركا كما فى نهى الكافر عن الكفر فان المطلوب به الكف عن الكف عن الاسلام وهو الذى بينه المصنف بعد بقوله فالملام على التلبس بالكف المنهى فان النهى فيه معناه طلب الكف عن ذلك الكف فهو محل اشكال لان الكافر مادام كافرا غير قادر على الكف عن الكف اذ القدرة عرض يقارن الفعل والكف عن الكف غير حاصل ولا جهة هنا اخرى حتى يعصى بها كما قالوه فى الامر المهم الا أن يبنى على الفرق بين المحرم والمنهى عنه ويكون معنى افادة الامر النهى افادته التحريم فليتأمل (قول الشارح وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل) يعنى انه اذا بقى الطلب حال تحصيل الفعل لزم عند امتثاله الواجب تحصيل الحاصل بهذا الحصول المتعلق به أى إيجاده بذلك الوجود الذى هو أثر ذلك الايجاد وذلك جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذى

مع الانتهاء عن المنهى عنه (قصد الترك) له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد والأصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور (انما الاعمال بالنيات) (والامر عند الجهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته الزاما و قبله اعلاما والاكثر) من الجهور (قالوا (يستمر) تعلقه الالزامى به (حال المباشرة) له (و) قال (امام الحرمين والغزالى ينقطع) التعلق حال المباشرة (والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة فى طلبه

الكلام فى المكلف به فى النهى واشتراط القصد انما هو لتحصيل الثواب متجه فانه موافق لما نقله الزركشى واشار الشارح اليه بقوله وانما يشترط لحصول الثواب فقول سم ان قصد الترك امتثالا عند هذا القائل من جملة المكلف به فى النهى وان اعتراض الكورانى ناشىء عن عدم مرادفهم هذا القائل تحامل منه (قوله مع الانتهاء) اعترضه الكمال بان فيه ايهام ان كلا من الانتهاء والقصد شرط وليس بمراد فليسكن قوله يشترط بمعنى لا بد ليصير المعنى وقيل لا بد فى الخروج عن عهدة النهى مع الانتهاء الخ وقد يدفع بان مع تدخل على المتبوع فلا تقتضى كون القصد مشروطا مصاحبته للانتهاء ان الانتهاء شرط تامل (قوله لحديث الصحيحين) استدلال على انه لا يشترط قصد الترك ووجه الاستدلال ان النية القصد والاعمال جمع عمل وهو بمعنى الفعل المقابل للترك وقد اقتصر فى الحديث على اشتراط النية لصحة الاعمال او لاعتبارها فكانت التروك على الاصل فى عدم اشتراط النية لها اه كمال (قوله والامر) تعبير غيره بالتكليف اعم من تعبيره بالامر اه زكريا (قوله يتعلق بالفعل الخ) الفرق بين التعلقين ان القصد من التعلق الاعلامى اعتقاد وجوب ايجاد الفعل كانه قيل للمكلف افعل اذا دخل الوقت فان هذا الفعل واجب إذا دخل وقته ومن الالتزامى الامتثال ولا يحصل الا بكل من الاعتقاد والايجاد فلا يكفى احدهما فى الخروج عن العهدة والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم فى تفسير التعلق المعنوى والتعلق الاعلامى تغاير التعلق المعنوى والتعلق الاعلامى وان المعنوى ازلى والاعلامى حادث وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجيزى ومعنوى واعلامى واما الالتزامى فهو التنجيزى وقد يقال وجوب الاعلامى لا يتوقف على الامر بالفعل بل يكفى دخوله فى الامر بتصديق النبى ﷺ فى جميع ما جاء به واورد الناصر ان الامر من أقسام الحكم والحكم اعتبر فيه التعلق التنجيزى وهو لا يكون إلا بعد دخول الوقت وحينئذ فلا يمكن ان يوجد الامر قبل دخول الوقت لانه يلزم عليه وجود النوع بدون جنسه واجاب بان المراد بالامر الكلام فى حد ذاته الذى يؤول إلى كونه امرا بالفعل وهو كلام حسن فلا حاجة لما اطال به سم من التكلفات (قوله الزاما) قاصر على امر الايجاب ويعلم امر الندب المؤقت بالمقايسة وهو واعلاما نصب على التمييز أو الحال بتقدير ذا أو المفعول المطلق أى تعلق اعلام والزام (قوله به) أى بالفعل والجار متعلق بتعلق ويلزم عليه وصف المصدر قبل عمله لكنه مغتفر فى الظروف ويحتمل تعلقه بالالزامى (قوله وقال امام الحرمين الخ) مقابل الاكثر (قوله والا يلزم) تقرير الدليل هكذا لو استمر التعلق حال المباشرة لزم تحصيل الحاصل والتالى باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو المطلوب (قوله ولا فائدة

هو به موجود فى زمان الايجاد مستندا إلى الموجد ومتفرعا على إيجاده والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه أن التأثير مع حصول الأثر بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما إلا أنه حينئذ لا فائدة فى طلبه لحصوله طلب أولا وبهذا ظهر ان الشارح لم يعترض بلزوم تحصيل الحاصل بل اتى به مع جهل محل المنع عدم الفائدة

وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم) منهم الامام الرازى (لا يتوجه) الامر بان يتعلق بالفعل إلزاما (إلا عند المباشرة) له قال المصنف (وهو التحقيق) إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فالملام) بفتح الميم أى اللوم والذم (قبلها) أى قبل المباشرة بأن ترك الفعل

الخ) من تتمة ماقبله فهو محذور واحد ويحتمل أنه محذور آخر (قوله وأجيب بأن الفعل الخ) بيانه أن الفعل المطلوب ذو أجزاء والامر يتعلق به أولا وبالذات وبأجزائه ثانيا وبالعرض والتعلق به لا ينقطع مالم يحصل الفعل ولا يحصل إلا بتمام حصول جميع اجزائه وحينئذ فالفعل حال المباشرة لم يحصل لبقاء بعض أجزائه فالملازمة فى قولهم وإلا يلزم تحصيل الحاصل ممنوعة هذا إذا نظرنا لمجموع الاجزاء فان نظرنا لكل جزء جزء فنقول ان ذلك الجزء وإن كان حصل حسا لم يحصل شرعا لان حصوله الشرعى المعتبر لا يحصل إلا بتمام الاجزاء كلها وأجيب أيضا بالترديد بين منع الملازمة على تقدير وبطلان اللازم على تقدير آخر لانكم إن أردتم تحصيل حاصل بحصول سابق على الطلب فهو غير لازم وإن أردتم تحصيله بحصول مقارن للطلب فهو غير محال لان معناه ان التحصيل الذى حصل به الحاصل مازال مطلوبا والفائدة وصف ذلك التحصيل بالوجوب فعلم أنه فى هذا الجواب أيضا تعرض لاثبات الفائدة التى نفوها وإن كل واحد من المتعين كاف فى الرد فسلوك احدهما دون الاخر لا يحتاج لطلب مرجح لان إرادة الفاعل مرجحة كما بين فى محله فسقط ماأطال به سم (قوله وقال قوم الخ) مقابل الجمهور (قوله بان يتعلق) تصوير للتوجيه (قوله قال المصنف) إنما تبرأ منه للخروج عن عهدته لما ياتى او للاشارة إلى أنه ليس من مقول القول (قوله إذ لا قدرة) لان القدرة هى العرض المقارن للفعل فقبله لا قدرة لان العرض عندهم لا يبقى زمانين فلا يصح التكليف به قبلها وقال الجمهور الذى يعترضه التكليف هو الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا القدرة بمعنى العرض المقارن (قوله وماقيل) اعتراضا عليه (قوله انه يلزم الخ) لعدم توجه الالزام اليه وايضا على تقدير ان تكون القدرة مقارنة للفعل على ماهو رأى الشيخ الاشعرى ومتابعيه يلزم أن القاعد بعد دخول الوقت غير مامور بالصلاة مع أنه مامور بها اتفاقا ولان مفهوم الامر وهو الطلب يستدعى تحصيل المطلوب فى المستقبل فالتكليف الذى هو الطلب سابق على المطلوب المقدور على أنه يلزم على هذا القول لزوم التكليف بالمحال على ماتقدم نقله عن إمام الحرمين * واعلم أن مبنى هذا الخلاف مسئلة كلامية وهى أن العرض هل يبقى زمانين أم لا فمن قال بالاول جواز استمرار تعلق القدرة ومن قال بالثانى نفاه والقول بعدم بقاء الاعراض وإن قيل انه سفسطة احتاج إلى القول به من يقول أن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث لانه بعد الحدوث على هذا الرأى يلزم استغناء العالم عن الصانع فاضطر إلى القول بعدم بقاء الاعراض لتستمر الحاجة ومن قال انه الامكان كما عليه الحكماء وطائفة من محققى المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك الامكان وصف قائم به ازلا وابدا نبه عليه السيد فى حواشى شرح التجريد والمسئلة مبسوطة فى حواشينا الكبرى على المقولات (قوله فالملام) أى فالعصيان إنما هو بارتكاب المنهى عنه لا بمخالفة الامر وإن حصل النهى بالامر كما افاده بقوله لان الامر الخ قال العلامة البرماوى وهو عجيب لان تعلق النهى عن ترك الفعل فرع تعلق الامر به فا لم

لبيان أن تحصيل الحاصل اللازم هنا تحصيله بهذا الحصول وهو لا يضر ردا لمن أورد كما فى المواقف وشرح المختصر العضدى انه يلزم على الاستمرار حال المباشرة تحصيل الحاصل وهو ممتنع (قول الشارح وأجيب الخ) حاصله أنه إن كان المطلوب مجموع الفعل فلا يحصل إلا بتمام أجزائه أو كل جزء فحصوله شرعا متوقف على تمام الأجزاء كلها فلا تحصيل لحاصل اصلا حتى يكون لا فائدة فى طلبه فانظر إلى هذا الامام المحقق كيف جمع جميع ماأورد بجميع مارد به فى هذه العبارة الجزلة (قول الشارح لانتفائه) اى كلا وبعضا (قول الشارح إذ لا قدرة الخ) لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين وفيه أنه لا يلزم من ذلك عدم جواز التكليف قبلها لان جواز صدور المكلف به عن المكلف وكونه مقدورا له فى الجملة كاف فى صحة تكليفه * فان قيل تكليف العاجز وهو ممتنع * قلنا الممتنع تكليفه بأن يأتى بالفعل مع عدم القدرة لا تكليفه عند عدم القدرة بأن يأتى به مع القدرة كذا فى شرح المنهاج وفيه كما فى بعض شروحه أن الايقاع المكلف به يتعلق فى ثانى الحال إن كان نفس الفعل فالتكليف به محال كالتكليف بالفعل وإن كان امرا غير الفعل فيعود الكلام اليه بان تقول التكليف به إنما يتوجه اليه عند الشروع فيه لا قبله وإلا لزم التكليف بالمحال لعدم القدرة قبله ثم هذه المسئلة ليست مبنية على عدم جواز التكليف بالمحال كما قيل

لان القائل بالجواز لا يعمم بان يقول كل تكليف تكليف بمحال كما هو اللازم على تقدم التكليف على الفعل فليتامل (قول الشارح لان الامر بالشيء يفيد النهي الخ) اى ولو الامر الاعلامي فانه موجود هنا كما يفيده قول الشارح قبل فى بيان قول المصنف لا يتوجه بان يتعلق بالفعل إلزاما فهذا هو المتنازع فيه دون الاعلامي والامر مطلقا يفيد النهي عن الضد قبل الوقت اعلاما وبعده إلزاما إذ لا مانع من الالزام إلا عدم القدرة كما علل به الشارح وهو مفقود فى متعلق النهي لتلبسه بالكف هذا حاصل ما قاله سم وهو حق خلافا للحواشي فليتأمل وبعد هذا لا حاجة الى نقل ما قيل ورده فكن على بصيرة (قول المصنف مسئلة يصح التكليف الخ) جعل الآمدى وغيره أصل المسئلة ان المكلف هل يعلم قبل التمكن انه مكلف اولا فقال ابن الحاجب اصل المسئلة هو انه هل يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرطه أم لا وماذكره فرع عليه كذا فى حاشية العضد للسعد ووجه ذلك انه على كلام الآمدى يكون محل الخلاف شاملا لما إذا جهل الآمر انتفاء شرط الوقوع عند الوقت مع أن التكليف صحيح اتفاقا وحينئذ فيعلم المكلف قبل التمكن أنه مكلف اتفاقا بخلافه على كلام ابن الحاجب فانه يكون محل الخلاف ما إذا علم الامر انتفاء الشرط فان صح التكليف حينئذ وجد معلوما للمأمور لتحققه وإلا فلا فيكون قوله مع علم الامر الخ قيدا فى جريان الخلاف فى المسئلتين كما قاله الكمال ولكن تقرير الشارح للمتن فى الخلاف لا يفيد ذلك فلعله اختار ما قاله الآمدى ولا يلزم من صحة التكليف علمه به عقب سماعه الامر لأن الصحة انما تتوقف على عدم المنافى وهو علم الآمر عدم الشرط وقد وجد بالجهل وكونه ملزما يتوقف على وجود الشرط وقد فقد ثم هذا الخلاف يعود إلى خلاف آخر وهو أنه هل يشترط فى المكلف أن يعلم كونه مأمورا قبل زمن الامتثال حتى يتصور منه قصد الامتثال أجمع أصحابنا على اشتراطه وقال أبو هاشم لا يشترط لأن الامكان شرط والجهل بالشرط جهل بالمشروط لكن يجب عليه الاقدام ونية الوجوب والتردد لا يدفع ذلك ومبناه على أن الأمر والطلب مستدعى شرطه وهو الامكان والأشعرى ومن معه لا يشترط ذلك كما فى النسخ

أى اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهى) ذلك الكف عنه لأن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه (مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوما للمامور اثره) اى عقب الامر المسموع الدال على التكليف (مع علم الامر وكذا المامور) ايضا (فى الاظهر انتفاء شرط وقوعه) اى شرط وقوع المأمور به (عند وقته كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآخر فقط أوله وللمأموربه بتوقيف من الآمر فانه علم فى ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المامور من الحياة والتميز عند وقته (خلافا لامام الحرمين والمعتزلة) فى قولهم لا يصح التكليف

يتعلق الأمر لم يتعلق النهي فلا يلزم قبل فعله اه وهو اعتراض قوى وحاول سم الجواب عنه بما لا يدفعه كما يظهر للمتامل فى كلامه فان اجيب بانه لا مانع من وجود النهي بدون الامر ولو انه لازم له لجواز ان يكون لازما اعم منعناه فان الكلام فى النهي الحاصل من ذلك الامر كما يفيده قول الشارح لان الامر بالشيء الخ (قوله اى اللوم حال الترك) دفع لما توهمه ظاهر العبارة من تحقق اللوم اولا والمباشرة ثانيا وهو فاسد إذ اللوم إنما هو مع الترك فى جميع الوقت قاله سم وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما إذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت (قوله ذلك الكف) هو بيان لمرجع الضمير المستتر فى المنهى الذى هو نائب فاعله لمعاملته معاملة المتعدى بنفسه توسعا والاصل المنهى عنه لحذف الجار واتصل الضمير واستتر وقول الشارح عنه صلة الكف والضمير للفعل (قوله مسئلة يصح الخ) تضمن كلامه مسئلتين الأولى يصح التكليف مع علم الآمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه الثانية علم المكلف عند وجود الامر وسماعه بانه مكلف به وهى الثانية مترتبة على الاولى فقوله مع علم الامر الخ قيد فى قوله يصح التكليف لا فى قوله ويوجد فان متعلقه قوله معلوما ولا يخفى ما فى كلام المصنف من الخفاء (قوله عقب الامر) اى المتقدم فى المسئلة السابقة كذا قيل وهو بعيد فالاحسن انه راجع للامر المستفاد من التكليف لانه يتضمنه (قوله فانه علم) علة لصحة التمثيل (قوله من الحياة) إشارة إلى أن المراد بالشرط الجنس (قوله عند وقته) فانه ميت لا حياة عنده ولا تميز (قوله خلافا لامام الحرمين) فانه قال فى البرهان بعد ان ذكر مسلكين للقاضى احدهما انه اجمع المسلمون قاطبة قبل ان تظهر المعتزلة هذا الراى على ان المكلفين على علم بانهم مأمورون ومن ابى ذلك والتزم إطلاق القول بانه ليس على البسيطة من يعلم كونه مامورا فقد باهت الشريعة وراغم أهل الاجماع الثانى يلتفت على أصله فى النسخ فان مذهبه أن الحكم يثبت قطعا ثم يرفع بعد ثبوته بالنسخ فقال باقيا على ذلك إذا توجه الامر إلى المخاطب ثم فرض موته اول زمان امكانه فقد تحقق حكم الخطاب اولا قطعا فان انقطع الامكان انقطع بانقطاعه ما ثبت قطعا وبالغ الامام فى ردهما ثم قال فقد لاح عن المباحثة ان المختار ما عزى الى المعتزلة فى ذلك (قوله فى قولهم لا يصح)

قبل التمكن وقدمنعه المعتزلة أيضا كذا فى الزركشى ويمكن ان ينبنى على قولهم ان الامر هو الارادة أو لازمها تدبر فليتامل (قول الشارح لانتفاء فائدته الخ) فيه ان هذا موجود عند جهل الآمر إذا جهله وعلمه بالنسبة لعدم التمكن وقد قلتم بصحة التكليف فيه اتفاقا ثم ان مخالفة الامام والمعتزلة هنا يفيد أن تجويزهم فيما مر التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه قاصر على ما إذا كان المانع هو تعلق العلم دون ما إذا كان معه انتفاء شرط الوقوع (قول الشارح أيضا لانتفاء فائدته الخ) فيه بالنسبة لما إذا كان العالم الآمر فقط انهم جوزوا مثله فى المحال لتعلق العلم بناء على امكان فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرائطه ثم رأيت فى بحر الزركشى أن حكاية

الاجماع على صحة التكليف لما علم الله انه لا يقع غير مسلمة بل الخلاف فى المسئلتين واحد ثم الصورتان متغايرتان لان العلم هناك تعلق بعدم الوقوع مع بلوغ المكلف حالة التمكن وهنا فيما إذا لم يبلغ حالة التمكن بأن يموت قبل زمن الامتثال اه فليتأمل (قول الشارح وأجيب بأن الاصل عدم ذلك) أى ومع هذا الاصل يعزم على الفعل بناء على احتمال أنه يتمكن فوجد للتكليف فائدة وحينئذ يعلم انه مكلف قطعا إذ لا يلزم من التكليف الفعل كما فى النسخ قبل التمكن بخلاف ما إذا علم انه لا يتمكن فانه لا يمكن ذلك العزم كما سيقوله الشارح فلا يعلم ذلك بل يعلم عدمه ثم أن تحقق عدم التمكن ينقطع التكليف هذا هو الذى ينبغى هنا(١) وأما ما أجاب به سم فانه يلزم عليه استدراك قوله بأن الاصل عدم ذلك وأن قوله وبتقدير الخ دعوى فى محل المنع إذ للخصم أن يقول أنه تبين به عدم التكليف لا الانقطاع ان كل محتمل إلا ان يقال المقصود منه منع ما تمسك به الخصم لاثبات المدعى وذلك يكفى فيه الاحتمال فتدبر (قول الشارح لانتفاء فائدته) يعلم منه انه متى وجدت الفائدة صح التكليف ومتى صح علمه المكلف بخلاف ما إذا انتفت فانه لا يصح فلا يعلم وهذا يؤيد ماقلناه فى الجواب المتقدم وبه يتبين ان الشارح رحمه الله اخرج مسئلة علم المامور من قوله واجيب بان الاصل الخ إذ لا يمكن ذلك فيه بناء على ماسيحققه فتأمل

مع ماذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك واجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفى قولهم لا يعلم المأمور بشىء أنه مكلف به عقب سماعه للأمر به لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بأن الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل فى البيع غدا إذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المأمور حكى الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته

اشارة إلى المخالفة فى الأولى وقوله وقولهم الخ إشارة إلى المخالفة فى الثانية (قوله مع ماذكر) أى مع علم الآمر بانتفاء الشرط وحاصله أن الأمر بالشرط فى الشاهد قطعا لجهله بعاقبة الامر وأما فى حقه تعالى فقال المعتزلة لا يصح لانه ان علم الحصول فلا شرط لانه واجب وان علم العدم فلا امر ورده الاشاعرة بأن المنظور له حال المأمور على أنه إذا نظر للامر ففائدته العزم وليس هذا بأبعد من التكليف بالمحال المتقدم (قوله بالفعل أو الترك) فيه لف ونشر مرتب (قوله وأجيب الخ) على التزام انه لا بد للتكليف من فائدة يعلمها وإلا قلنا أن نمنع أنه يلزم الفائدة سلمنا فجاز أن لا نعلمها نظير ماتقدم وأيضا كل فعل لم يأت به المكلف لابد من انتفاء شرطه كتعلق ارادة الله تعالى به فلو كان علم الآمر بانتفاء شرط وقوعه مانعا من التكليف لم يكن تارك الصلاة مثلا عمدا عاصيا لانه حينئذ غير مكلف بها لان الآمر عالم بانتفاء شرطه فى وقته وهو باطل اجماعا (قوله وفى قولهم) عطف على قوله فى قولهم (قوله لانه قد لا يتمكن الخ) بناء على أنه لا يصح التكليف مع انتفاء الشروط ولا ثقة عنده بها (قوله وجوده) أى الموت أو العجز (قوله لا ينقطع تعلق الخ) وفرق بين انقطاع الموجود وعدمه من أصله كما قالوا أنه تبين عدمه (قوله بان الاصل الخ) فيه ان هذا لا ينافى احتمال عدم الاستمرار وحينئذ فلا علم إذ لا علم مع الاحتمال لانه يقتضى الجزم وحمل العلم على الظن بعيد كذا قال الناصر واجاب سم بانه لم يستند للاصل فقط بل مع تقدير وجوده وذلك لا ينفى العلم إلا أنه إذا لم يقم الاحتمال فالامر ظاهر وان وجد الاحتمال انقطع التكليف لا تبين عدمه وفيه أن هذا دعوى لادليل عليها لان للخصم ان يقول انه تبين به العدم لا الانقطاع إذ كما يحتمل هذا يحتمل الآخر

---

(١) قوله هذا هو الذى ينبغى هنا أى فى الجواب عن قول الناصر فيه ان هذا لا ينافى احتمال عدم الاستمرار إلى آخر ما فى العطار وقوله وأما ما أجاب به سم أى مما ذكره العطار ايضا فانظره اه كاتبه

(قول الشارح فان المكلف به صوم بعض اليوم) اى لانه الميسور لكن لما لم يمكن إيقاع البعض إلا فى ضمن الكل وجب نية الكل فاذا وجد الحيض انقطع التكليف من حينه هذا هو الموافق لكون الواجب افتتاح اليوم بالصوم كما هو اصل المسئلة وإذا كان الواجب صوم البعض ظهر الفرق بين ما نحن فيه وهذه المسئلة فانه لاميسور فيما نحن فيه بخلاف مسئلة الصوم واندفع ما قيل انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا البعض وحينئذ فالمكلف به الجميع كما قاله المصنف

الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب فى التوبة من الزنا على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند فى ذلك كما أشار اليه فى شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبى صلى الله عليه وسلم انها تحيض فى اثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالى فى المستصفى أما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مامور به وأما عندنا فالاظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور ووجه الاستناد انها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالى عن الحيض والنقاء عنه جميع اليوم شرط لصوم جميعه لا بعضه ايضا وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود إلى ما لا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشىء (مع جهل الآمر) انتفاء شروعه عند وقته بان يكون الآمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) اى فتتفق على صحته ووجوده ﴿ خاتمة ﴾ الحكم قد يتعلق بامرين فاكثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كاكل المذكى

الاخر ويجاب بأن المقصود من هذا الجواب عما تمسك به الخصم وذلك يكفى فيه الاحتمال لا اثبات المدعى تامل (قوله ومسئلة علم المامور الخ) هى المسئلة الاولى (قوله وبعض المتاخرين) نقله الزركشى عن ابن تيمية (قوله المجبوب) أى بعد أن زنى (قوله بتقدير القدرة) متعلق بالمنفى اى العود بتقدير القدرة عليه (قوله غير مامور به) إذ لا مصلحة فيه (قوله لان الميسور) اى المقدور عليه (قوله فان المكلف به) فيه انه يجب عليها ان تبيت صوم جميع اليوم لا بعضه وحينئذ فالمكلف به جميع اليوم لا بعضه كما قال المصنف (قوله ما قبله) وهو وجود الفائدة بالعزم (قوله فانه لا يتحقق الخ) لانه إذا كان تابعا للوجود المقدور وهو منفى فكذا العزم وفيه ان العزم لم نربطه بالمقدور بل بالتقدير وهو موجود (قوله فالصواب ما حكوه) وهو كذلك (قوله اما التكليف) اى بالمعنى اللغوى لان الامر الشرعى لا يكون إلا من الله ومناسبة ذكر ذلك هنا انه وإن كان الامر من السيد إلا ان الشارع يامر بطاعته فيرجع لكون الامر هو الشارع (قوله على الترتيب) هو فى اللغة جعل كل شىء فى مرتبته وفى اصطلاح المناطقة جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتاخر وتستعمله النحاة فى ثبوت المحكوم به لاشياء متعددة فى أزمنة متتالية كقولهم الفاء وثم للترتيب يعنون ان المحكوم به وهو المجىء مثلا ثابت للمعطوفات فى أزمنة متتالية وما هنا قريب منه لان الترتيب ليس فى المحكوم به بل فى الحكم فهو عبارة عن اعتباره وثبوته لكل واحد من أشياء متعددة متتالية فى الاعتبار بشرط عدم ما تقدمه منها ولا مانع من جعله من قبيل الترتيب بالمعنى الاول أيضا فان الوضوء مثلا رتبته التقدم على

(قول الشارح فانه لايتحقق الخ) لانه تابع للوجود المقدور وهو منفى فينتفى التابع وفيه أن العزم مرتبط بالتقدير وهو موجود لا بالوجود المقدر الغير الموجود تدبر (قول الشارح فالصواب ماحكوه الخ) الصواب أنه لاتصويب ثم اعلم أن مسئلة صحة التكليف مع العلم بانتفاء الشرط منعها المعتزلة والامام بناء على قولهم بامتناع التكليف بالمحال كما تقدم فى مسئلته وتقدمت إشارة اليه ويرد عليهم انه لافرق فى ذلك بين علم الامر بعدم الشرط وجهله إذ عدم الامكان بالنسبة إلى المأمور مشترك ولا أثر فيه لعلم الامر وجهله وفى سم عن الكمال عن صاحب تنقيح المحصول أن صورة النزاع فى المسئلة أن الامر المشروط بشرط هل يتصور فى حق الله وأجمعوا على تصوره فى الشاهد قالت المعتزلة لان جهل الآمر بعاقبة الشرط يصححه ولا يتصور فى حق الله لانه ان علم حصوله فهو واجب أو عدمه فهو ممتنع والشرط لابد أن يكون ممكنا وهو وهم منهم فان التكليف واقع من الله حتما لا معلقا بالشرط فان لم يوجد الشرط لايتبين عدم التكليف كما فهموا بل يتبين انقطاعه وكل ذلك مبنى منهم على انه لافائدة فى تكليف من علم عدم تمكنه بالفعل بل تكليفه ان كان يكون بالشرط وعلى هذا يتضح جزمهم فى صحته من الجاهل دون غيره وليس مبناه التمكن وعدمه فليتامل

والميتة فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز إكل الميتة عند العجز عن غيرها الذى من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (او يباح) الجمع كالوضوء والتيمم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء وان بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق ويسن الجمع بينها كما قال فى المحصول فينوى بكل الكفارة

التيمم وجودا واعتبارا وكذلك أكل المزكى على الميتة فتأمل (قوله والميتة) أى وأكل الميتة وقوله فان كلا منهما يجوز أكله اى المزكى والميتة قال الناصر ولو قال وأكل الميتة فان كلا منهما يجوز لكان اوفى بمطابقة الكلام السابق اه وأراد به قوله الحكم قد يتعلق الخ ووجه الموافقة افادته تعلق الحكم بشيئين صريحا بخلاف ماعبر به ولكن مثل هذا واقع كثيرا حتى فى الكتاب والسنة قال تعالى حرمت عليكم امهاتكم الاية (قوله يجوز اكله) المراد بالجواز هنا معناه الاعم الشامل لاستواء الطرفين وغيره فهو نظير الامكان العام عند المناطقة (قوله لكن جواز الخ) بيان لقوله على الترتيب (قوله فيحرم الجمع بينهما) اشارة إلى ان جهة التحريم لا يلزم ان تعود عليهما معا بل يكفى ان تكون من جهة واحدة وإلا فالمحرم انما هو اكل الميتة ولا دخل للتحريم فى المذكى فاندفع بحث الزركشى بعدم صحة المثال لان التحريم الجمع انما يكون لعلة دائرة بين الفردين ولا كذلك المذكى والميتة كذا قالوا ولا يخفى ان دعوى كفاية جهة التحريم فى جهة واحدة محتاجة لدليل (قوله وجواز التيمم عند العجز) مراده بالجواز مطلق الاذن كما تقدم والا فالتيمم عند العجز عن الوضوء واجب كما ان قوله قد يباح بمعنى يؤذن وهو صادق بالوجوب وغيره ثم المراد العجز الشرعى لا الحسى كما يفيده المثال وهو لا ينافى القدرة على الفعل فى الجملة بخلاف الحسى فانه ينافيها مع ان الاباحة وجميع الاحكام انما تتعلق بالافعال المقدورة ولعدم المنافاة فى العجز الشرعى صح الحكم باباحة الجمع بينهما فى محل العجز عن احدهما وايضا لا يتاتى الجمع فى العجز الحسى لان رؤية الماء فيه مبطلة للتيمم فضلا عن استعماله (قوله كأن تيمم لخوف بطء البرء) فيه انه مع قيام مبيح التيمم يكون الوضوء غير مباح وعند انتفائه يكون واجبا والتيمم غير مباح كما هو مفاد الترتيب وحينئذ فلا يتاتى الجمع بينهما وقد يقال اراد باباحة الجمع صحة الشىء والاعتداد به وان كان القدوم عليه محرما فالمراد الاباحة الوضعية كما يشير له قوله وان بطل الخ ويكون المراد الصحة قبل تمام الوضوء لا الصحة المستمرة لانه بتمام الوضوء يبطل التيمم على ان قضية قولهم يرتفع حدث كل عضو بغسله بطلانه فى الاثناء الا ان هذا غير ما الكلام فيه فلو قال وان صح مع الحرمة كان اوفق (قوله من عمت ضرورته) فاعل تيمم واعتبر فيه عموم الضرورة لكفاية التيمم وحده وإلا فالضرورة إذا لم تعم أعضاء الوضوء جمع بينه وبين التيمم فيخرج عما نحن فيه من تعلق الحكم على الترتيب (قوله لانتفاء فائدته) اشارة إلى ما قاله الوالد المصنف فيما كتبه على اوائل منهاج البيضاوى بانه إذا توضأ بطل التيمم لانه طهارة ضرورة ولا ضرورة هنا فلم يجتمع الوضوء والتيمم وإذا لم يمكن اجتماعهما لا يوصف بالاباحة ولا بغيرها اه ووجه انتفاعه ان معنى الجمع بينهما هو ان يفعل الوضوء مع قيام المبيح للتيمم السابق وبطلان التيمم للمأخذ الفقهى وهو انتفاء فائدته لا ينافى ذلك اه كمال (قوله كما قال فى المحصول) فيه اشارة إلى انه لم يوجد فى كتب الفروع ومن ثم قال الوالد المصنف لم أر أحدا من الفقهاء صرح بذلك وانما ذكره الاصوليين ويحتاجون إلى دليل قال ولعل مرادهم الاحتياط بتكثير اسباب براءة الذمة كما اعتقت السيدة عائشة رضى الله عنها عن نذرها فى كلام سيدنا عبد الله بن الزبير رقابا كثيرة وكانت تبكى حتى تبل دموعها

خمارها

(قوله قلت الخ) الاولى حذفه لان سم أشار الى هذا كله بقوله لو سلم ان ماهنا تعليق للعزم فانه يفيد أن وراء هذا التسليم منع عدم وجود العزم (قوله وقد يستشكل) الاشكال صحيح ان كان المانع عدم تمكن المامور اما ان كان ما تقدم عن صاحب تنقيح المحصول فلا تأمل (قوله وليس بمعناه حقيقة) لان الترتيب هناك فى المحكوم به وهنا فى الحكم وهناك للكل وهنا لواحد لكن لما كان يتوجه هنا لواحد بعد واحد كان قريبا من الاول ثم انه لا مانع من جعله من المعنى اللغوى لان الوضوء مثلا رتبته التقدم على التيمم وهكذا تدبر (قوله لا مدخل للمذكى الخ) فيه أن للقدرة عليها دخلا فان الحرمة توجد عندها وتنتفى بانتفائها وكفى بهذا فى أن التحريم جاء من الجمع (قوله حرام على المعتمد) ان سلم فالكلام فى جواز الجمع من حيث هو جمع والمحرم هو الوضوء فقط لا الجمع

وإن سقطت بالأولى كما ينوى بالصلاة المعادة الفرض وإن سقط بالفعل أولا (و) قد يتعلق الحكم بأمرين فاكثر (على البدل كذلك) أى فيحرم الجمع كتزويج المراة من كفأين فان كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الاخر اى إن لم تزوج من الاخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا أو مرتبا او يباح الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر اى إن لم تستتر بالاخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل احدهما فوق الاخر اويسن الجمع كخصال كفارة اليمين فان كلا منها واجب بدلا عن غيره أى ان لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف انه الاقرب إلى كلام الفقهاء اى نظرا منهم للظاهر وان كان التحقيق ما تقدم من ان الواجب القدر المشترك بينها فى ضمن اى معين منها ويسن الجمع بينها كما قال فى المحصول ﴿الكتاب الاول﴾ (فى الكتاب ومباحث الاقوال

خمارها (قوله وإن سقطت بالاولى) أى ظاهر الثلا يرد الاعتراض بانها إذا سقطت بالخصلة الاولى لم يبق عليه كفارة حتى ينويها (قوله كما ينوى بالصلاة الخ) تنظير (قوله فان كلا منهما يجوز) فيه ما تقدم فى مثله (قوله اى إن لم تزوج) يشير إلى انه ليس المراد بالبدلية ههنا قيام الفرع او العوض مقام الاصل أو المعوض عنه كما قد يتوهم من البدلية بل قيام أحد الشيئين المتساويين بما قصد منهما مقام الاخر كما فى تزويج المرأة من كفأين أو قيام أحد الأشياء المتساوية فيما قصد منها مقام كل منها كما فى خصال كفارة اليمين بناء على الظاهر من ان كلا منها واجب بدلا عن غيره والتحقيق ان الواجب هو القدر المشترك بينها فى ضمن اى معين منها كما مر فى مسئلة الواجب المخير (قوله الى كلام الفقهاء) حيث قالوا الواجب الاطعام أو العتق أو الكسوة ولم يقولوا الواجب القدر المشترك (قوله كما قال فى المحصول) فيه ما تقدم (قوله فى الكتاب) ظاهره ان الكتاب الاول فى نفس الكتاب بمعنى القرآن مع انه فى مباحثه فكان الاولى ان يقدم لفظ مباحث ويضيفها للكتاب والاقوال كذا قال الناصر واجاب سم بانه حذف مباحث من الاول لدلالة الثانى عليه ولدلالة القرينة العقلية وهى ان الكتاب الاول فى مباحث القرآن لا فى نفسه ولا يرد على ذلك انه ذكر فى الكتاب الاول تعريف الكتاب وليس هو من المباحث لانه مذكور بطريق التبع او ان المراد بقوله فى الكتاب فى تفريعه بقرينة ذكر التعريف وما بعد التعريف يرجع لمباحث الاقوال أو راجع لتوضيح الكتاب فان كون البسملة منه دون ما نقل آحادا مما يميزه بذلك او زائد على ما فى الترجمة اه , الانصاف ان ما قاله الناصر وجيه وان هذا كله محض تعسف اما الاول فلان تقدير لفظ مباحث قبل الكتاب محض تكرار واما الثانى فلأن التعريف غير مقصود بالترجمة بل حاصل بطريق التبع كما اعترف بذلك هو نفسه وقضية تقديره ان يكون مقصودا وقد جرت عادة المؤلفين تخصيص التراجم بالمباحث وتصدير التعريف قبلها لايضاح المبحوث عنه غير ملتفت اليه فى الترجمة على انه لا دليل على تقدير لفظ تعريف ومجرد ذكره بعد الترجمة لا يصلح لذلك بناء على ما هو الشائع من ان الترجمة للمقاصد والتعاريف ليست منها بل لا تعد من العلوم رأسا بل من المبادى كما حققنا ذلك فى حواشى الخبيصى وأما الثالث فلانه جواب مبذول يرتكبه كثيرا من لا بضاعة له فى المعقول (قوله ومباحث الاقوال) أى القضايا التى يقع البحث فيها عن الاقوال فان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث ومكانه القضية إذ هو اثبات النسبة بين الشيئين بالاستدلال والنسبة حالة بين طرفى الموضوع والمحمول وهى متعلق الاثبات فالمكانية متخيلة والمعنى ان الكتاب الاول الذى هو اسم للالفاظ المخصوصة دال على تلك النسب على أعتبار اجزائه التى هى القضايا التى هى موضوعاتها الامر والنهى الخ ومحمولاتها اعراض ذاتية لاحقة لها كما بيناه ذلك اتم البيان فى غير هذا المحل وذكرنا ما يشير اليه اول الكتاب هذا

لم يقل فى مباحث الكتاب والأقوال لأن التعريف ليس من مباحث الكتاب بل هو لبيان حقيقته ومباحث الكتاب لبيان أحكام ترجع للكتاب من حيث ذاته لا من حيث مفهومه ولا من حيث ما اشتمل عليه من الاقوال وإنما جعل التعريف من مقاصد الكتاب مع أن التعاريف من المبادىء اعتناء به لتشعب الكلام فيه ولذا افرده ابن الحاجب بمسئلة مستقلة (قول المصنف ومباحث الاقوال) اى القضايا التى يقع البحث فيها عن محمولات الاقوال فالمبحث مكان البحث وهو القضية والبحث فى اللغة التفتيش وفى الاصطلاح بيان نسبة شىء إلى شىء بالدليل فمتعلق البحث النسبة بين الموضوع والمحمول ومكانه القضية والمعنى ان الكتاب الاول الذى هو الفاظ مخصوصة مشتمل على قضايا هى مواضع البحث عن محمولات الاقوال ويمكن ان يكون المبحث هو متعلق البحث وهو عين النسبة والكتاب باعتبار اجزائه التى هى القضايا مشتمل على تلك النسب فتامل

المشتمل عليها من الأمر والنهى والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها (الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب فى عرف أهل الشرع (والمعنى به) أى القرآن (هنا) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل

تقرير الكلام بحسب ماتقتضيه القواعد المنطقية لاماقرره سم وتبعه من قلده بعده فان فى قوله وهو إثبات أحدهما للاخر أو سلبه عنه مايدل على أن السالبة تقع مسئلة فى العلم وقد صرحوا بامتناعه وقد جعل المبحث تارة إسم مكان وتارة مصدرا وبعد ذلك لم يكشف الغطاء (قوله المشتمل عليها) صفة للأقوال وفاعله ضمير الكتاب فالصفة جرت على غير من هى له فقد جرى على مذهب الكوفيين القائلين بعدم وجوب الابراز عند أمن اللبس وقول سم يمكن أنه صفة الكتاب بناء على جواز الفصل بالاجنبى مردود بلزوم تقديم عطف النسق على النعت مع أنه يؤخر عنه عند الاجتماع لان النعت والمنعوت كالشىء الواحد فبينهما اشدة ارتباط تابى الفصل وماذكروه من جواز الفصل غير مطرد لقيام المعارض هنا ثم لايخفى أن اشتمال الكتاب على تلك المباحث من قبيل اشتمال الكل على الجزء أى كل جزء جزء كما يعلم مما قدرناه فى لفظ مباحث ولا يقال انها عينه للتغاير الاعتبارى فى مثله قال الناصر ثم اشتمال الكتاب على الاقوال كاف فى ذكر مباحثها فيه وإن شاركته السنة فى ذلك الاشتمال اه يريد أن وجه تخصيص الكتاب باشتماله عليها كفاية فيها ولا يخفاك أنه ليس فى كلام الشارح مايفهم ذلك فلا معنى لذكر هذه الجملة فان اراد التنبيه على ان ذلك واقع فى السنة ايضا فهو تنبيه على معلوم (قوله المراد به القرآن) لما كان القرآن قاصرا فى العرف على اللفظ المنزل الخ وإن كان فى الاصل مصدرا بمعنى القراءة بخلاف الكتاب فانه يستعمل فى العرف فى سائر الكتب السماوية فسره به (قوله غلب) اى صار علما بالغلبة مقارنا لأل ولا ينافيه قولهم ان اللام فيه للعهد وإن لزم اجتماع معرفين فان المعرف هنا بمعنى العلامة وقد اختار الرضى جواز اجتماعهما إذا كان فى أحدهما مافى الآخر وزيادة كما هنا بدليل ياهذا وياعبدالله ويالله وماقيل انها تنكر ثم تعرف بحرف النداء لاتتم فى ياالله وياعبدالله وماقيل ان العلم كبقية المعارف لايضاف إلا ان نكر ممنوع بل يجوز عندى إضافته مع بقاء تعريفه إذ لامانع من اجتماع تعريفين إذا اختلفا (قوله فى عرف اهل الشرع) احتراز عن عرف النحاة ونحوهم والظرف متعلق بغلب ومن بين الكتب متعلق بحال محذوفة أى حال كونه ممتازا بهذه الغلبة لشهرته بكثرة الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لايستعمل فى العرف إلا فيماذكر ولأن الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء (قوله والمعنى به) أى المقصود بالقرآن عند الاصوليين هو اللفظ المنزل الخ فهو علم بالغلبة على ذلك وإن لم يفده كلامه ويستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان لايصدق على البعض فى أولها وعليه فى ثانيها (قوله فى اصول الفقه) احتراز عن المعنى به فى أصول الدين لان بحث الاصولى عن اللفظ لكونه المستدل به على الاحكام الشرعية بخلاف أصول الدين فان البحث فيه عن العقائد التى من جملتها الكلام بمعنى الصفة النفسية (قوله اللفظ المنزل) عدل عن قول ابن الحاجب الكلام لان اللفظ أظهر فى إفادة المراد إذ الكلام يطلق على اللفظى والنفسى وإن كان مابعده من القيود يبين المراد ثم لايلزم من كون القرآن فى ذاته لفظا جواز إسناد اللفظ اليه تعالى لعدم الاذن بل يقال قال الله مثلا وإن كان

النسب تدبر (قول الشارح المراد به القرآن) أولى من قول العضد اسم للقران لانه ليس المراد انه إسم لاى شىء بل المراد الحكم عليه من حيث مدلوله بانه القرآن ولو قال الكتاب من حيث مدلوله القران لكان اوضح (قول الشارح غلب عليه فهو علم بالغلبة) والعلم بالغلبة لايكون إلا مع أل أو الاضافة فتكون عوضا لافادتها العهد عن العلمية الوضعية وليس علما غالبا مع التنكير ثم لحقته أل حتى يقال اجتمع فيه معرفان نص عليه عبدالحكيم فى كتبه (قول الشارح من بين الكتب) اى حال كونه ممتازا من بينها بهذه الغلبة (قول المصنف والمعنى به اللفظ) اى عنى به ذلك بطريق العلمية بالغلبة ايضا فهو أى القرآن اسم علم شخص كما فى العضد ونبه عليه الشارح بعد بقوله يعنى مايصدق عليه وقوله مع تشخصه وكونه علم شخصا منظور فيه لطرو تعدد المحال والاسم منظور فيه لذاته وقدمنا تحقيق هذا اول الكتاب وحاصله ان المسمى هو النوع بلاشرط وهو يوجد خارجا بمعنى أن الطبيعة التى يعرض لها الاشتراك فى العقل توجد خارجا وسيأتى زيادة تحقيق (قول المصنف المنزل) أى بذاته وكونه عرضا سيالا وهو لايبقى زمانين اتفاقا بخلاف غير السيال تدقيق لايعتبره أهل اللغة

القول

(قول المصنف للاعجاز بسورة منه) فيه احتراز عن بعض القرآن كالنصف مثلا لان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فالمعنى المنزل للاعجاز بأى سورة منه غير مختصة ببعضه وسور البعض مختصة به هذا تحقيق هذا الجواب خلافا لمن لم يعرف فاعترض (قوله فالاضافة بيانية) قد عرفت ان البحث موضعه المسئلة او النسبة وان متعلقه فى الحقيقة المحمول لا الموضوع إلا بتأويل بعيد (قوله من الحذف من الاول) يلزمه التكرار بلا فائدة (قوله اما راجع لمباحث الاقوال) هذا بعيد من الشارح فانه جعل الاقوال نحو الامر والنهى (قوله وبحثه سلب الخ) فيه ان السالبة ليست من العلوم (قوله لكن على مذهب من يجوز الخ) التجويز انما هو فيما اذا لم يلزم تقديم عطف البيان على النعت (قوله تعريف لفظى) التعريف اللفظى يرجع لبحث لغوى (٢٩١) هو بيان ان اللفظ موضوع لكذا وحقه أن يكون بلفظ مفرد ان وجد وإلا فبالمركب فالمقصود منه تعيين المعنى لا تفصيله وأما ما يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات فحقيقى وينقسم إلى قسمين ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه انه مفهوم هذا اللفظ وأراد تصوره بوجه آخر تفصيلا ويسمى اسميا لبيانه معنى الاسم ومعناه هو حقيقة المعرف فكان حقيقيا أيضا وما يقصد به احضار الحقيقة لمن لم يعرفها وهو حقيقى لا غير والعلامة التفتازانى فى حاشية الشارح العضدى لم يفرق بين اللفظى والاسمى فلعله اصطلاح الاصول وقد تبعه سم هنا على ذلك وكون التعريف اللفظى يرجع لبحث لغوى قال به الشيرازى وغيره ورده الدوانى بان المقصود منه تصور معنى اللفظ وان كان لأجل انه معنى اللفظ وإلا لكان خارجا عن وظيفة المنطق وقد صرحوا بخلافه فتدبر (قوله ثم مقتضى الخ) تقدم ما فيه وممن صرح بان أل لا بد تقارن العلمية لما تقدم العلامة الرضى فى مواضع (قوله تنبيه الخ) هذه زيادة من عنده على الناصر والمناسب حذفها إذ لا يظهر عليها التفريع بعد (قوله لان بين الخ) فالمسمى وما بين به حقيقته مراد منهما الفرد الخارجى (قوله وقضيته أن القائم الخ) هذه القضية مسلمة ان كان المراد أن الصفة القديمة هو المعنى الذى لا يتغير بتغير العبارات والازمان والاقوام كثبوت القيام لزيد فى قام زيد ويقوم زيد وزيد قائم وهو ما يسمونه المعانى الاول دون المعانى الثوانى المقصودة بوضع التراكيب إذ ما يقبل التغير لا يكون صفة الله كذا حمل عبد الحكيم عليه عبارتهم المشهورة وحينئذ لا تخالف ما بعدها تدبر

على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته) يعنى ما يصدق عليه هذا

القول لفظا إلا انه ورد الاذن باضافته اليه تعالى وربما اقتضى هذا أولوية ما عبر به ابن الحاجب لسلامته من الايهام ووصف اللفظ بالانزال مع انه عرض والاعراض لا تنتقل باعتبار حامله ومبلغه فهو اسناد مجازى أو لغوى لان نزول مبلغه سبب فى وصفه بالنزول ولشيوعه وقع فى التعريف * لا يقال المجاز يصح نفيه والاجماع على وصف القرآن بانه منزل * لانا نقول غاية الاجماع على وصفه بذلك وكونه على طريق الحقيقة أو المجاز شىء آخر * ان قلت الممتنع انتقال العرض بذاته أما بالتبع فلا * قلنا يلزم عليه بقاء العرض زمانين ولئن سلمنا البقاء نقول الالفاظ أعراض سيالة لا بقاء لها اتفاقا وقد يقال اللغة تنبنى على الظاهر وبهذا الاعتبار الانزال حقيقى ومسئلة العرض الخ من تدقيقات الفلاسفة فهو حقيقة شرعية وما أجاب به الناصر بأن المراد المنزل صورتها الذهنية المتعلقة عند سماع الالفاظ الحسية وتلك الصورة تبقى وتتعقل فى ضمن الجزئيات المقيدة بخصوص الحال ففيه نظر لان القرآن اسم للالفاظ الخارجية لا للصور الذهنية ولم نر احدا استعمله فيها مع ما فيه من الميل للقول بالوجود الذهنى وقد وقع النزاع فى اثباته فى النوع الانسانى فما ظنك بالملك الذى لا اطلاع لنا على حقيقته وما يعلم جنود ربك إلا هو (قوله على محمد) قيد لبيان الواقع للاحتراز فان المنزل على غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ليس للاعجاز فيغنى عنه قوله للاعجاز (قوله للاعجاز) أى لاجل الاعجاز فحكمة التنزيل الاعجاز ولا ينافيه انه لغيره أيضا كبيان الاحكام ونقل الكمال عن شيخه الكمال بن الهمام فى التحرير اختيار أن الاعجاز غير مقصود من الانزال وانما المقصود منه التدبر والتذكر والاعجاز تابع لازم لابعاض خاصة من القرآن لا بقيد سورة ولا كل بعض نحو حرمت عليكم أمهاتكم قال وهو محز توقف اه وذلك لانه أعظم المعجزات وكيف يكون الاعجاز غير مقصود مع قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن الآية (قوله يعنى ما يصدق الخ) أى بالعناية لأن القرآن يطلق بالمعنى العلمى والمراد به الهيئة الاجتماعية ويطلق بالمعنى الجنسى وهو القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض منه له به نوع اختصاص احترازا عن نحو قل وافعل وانما يحمله الشارح على المعنى الثانى مع انه الانسب بغرض الاصولى لان الاستدلال انما هو بالابعاض لان التعريف المذكور فى المتن تعريف باعتبار المعنى العلمى كما قال الشارح وانما حدوا القرآن مع تشخصه الخ ففى العناية كما فى الناصر تنبيه على امرين ـ الاول ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى التشخصى لا مفهوم كلى

من أول سورة الحمد لله إلى آخر سورة الناس المحتج بابعاضه خلاف المعنى بالقرآن في أصول الدين

منحصر في شخص كالشمس * الثاني ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن اه فعلى هذا يكون التعريف لفظيا وهو قد يكون باللفظ المركب وإن كان الاكثر وقوعه بالمفرد كالغضنفر الاسد وفي سم كلام لا ينبغي أن يصدر عن مثله فانه قال ان تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا وقال في قول الناصر المعنى بالقرآن المعنى الخارجي الشخصي المراد بالخارج نفس الامر لا ما يرادف الاعيان وإلا نافى كون ذلك المعنى الشخصي اعتباريا لانه مركب من الماهية والشخص الذي هو اعتباري والمركب من الاعتباري لا يكون إلا اعتباريا وقال هنا ان التعريف لفظي لان تعريف المعنى الاعتباري لا يكون إلا لفظيا أما قوله ان هذا المعنى الشخصي الخ فمكابرة في المحسوس كيف واللفظ من مقولة الكيف فهو موجود محسوس وما استند به من تركبه من الماهية والشخص يلزم عليه ان الاشخاص الموجودة في الخارج كلها أمور اعتبارية لان لها ماهيات كلية هي عبارة عنها وعن التشخص على ان في كون التشخص اعتباريا كلام مبسوط في محله وقوله ان التعريف هنا لفظي مع قوله ان تعريف المعنى الاعتباري لا يكون الا لفظيا مناقض لما أسلفه قبله عند قول المصنف الكتاب القرآن ان تعريفه لفظي اسمي مع أن جمعه بينهما مخالف لاصطلاح النظار في الفرق بينهما قالوا التعريف اما لفظي يقصد به تعيين معنى اللفظ لسامعه من بين المعاني المعلومة له فمآله إلى التصديق بأن هذا اللفظ موضوع لكذا لغة أو اصطلاحا وحقه ان يكون بلفظ مفرد مرادف او اعم فان لم يوجد المفرد ذكر المركب الذي يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واما حقيقي يقصد به ما ليس بحاصل من التصورات وينقسم إلى قسمين ما يقصد به تفصيل مفهوم اللفظ لمن يعلم انه مدلوله وقد تصوره بوجه ما اورد تصوره بوجه آخر تفصيلا فيسمى تعريفا اسميا وتعريفا بحسب الاسم وينقسم إلى الحدود والرسوم وقالوا ان تعاريف الامور المعدومة والاعتبارية تارة تكون لفظية وتارة تكون اسمية وليس لها تعريفات حقيقية إذ لا حقائق لها بل مفهومات واما الموجودات فان لها مفهومات وحقائق فيجوز ان يكون لها أقسام التعريف كلها هذا ما اصطلح عليه سائر المناطقة والنظار والشيخ خالفه بلا سند فلا يتبع وقوله انه لا حقيقة للمسمى بالقرآن شرعا إلا هذا الشخص ممنوع كيف والاشخاص كلها مندرجة تحت مفاهيم كلية حتى قالوا ان واجب الوجود كلي بحسب المفهوم والتعقل وإن كان الموجود خارجا ليس الا الفرد الواحد الاحد وقد قالوا فيما نحن فيه أنه كلي انحصر في فرد كالشمس فان مدار الكلية والجزئية على التصور والتصورات لا حجر فيها كل ذلك مبين أتم بيان في الكتب الكلامية والمنطقية والعجب منه انه قال أولا ان ذلك المعنى الشخصي اعتباري لانه مركب من الماهية والتشخص ثم ذكر بعده ما يناقضه من الحصر الذي ادعاه فتدبر ولا تكن أسير التقليد وانظر لما قال لا لمن قال (قوله من اول الخ) اى الذي هو اوله سورة الخ فمن للبيان لا للابتداء فان الصدق ثابت لمجموع القرآن لا لأول سورة الحمد (قوله المحتج بابعاضه) كالتعليل لكون المراد بالقرآن هنا اللفظ المنزل الخ لا المدلول الذي هو الكلام النفسي وذلك لان القرآن عند الاصوليين ما يحتج بابعاضه والاحتجاج انما هو باللفظ المذكور اذ الكلام النفسي لا اطلاع عليه وهذا ظاهر في أن مسمى القرآن هو الكل كما قاله سم خلافا للناصر (قوله خلاف المعنى) محترز قوله هنا واطلاقه على المعنيين بطريق الاشتراك على ما هو التحقيق (قوله من مدلول ذلك) أى من مدلول اللفظ بالدلالة الالتزامية العقلية وذلك لان من أضيف له كلام لفظي لابد وأن يكون له كلام نفسي كما قال الاخطل

ان الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(قوله الشارح وإنما حدوا القرآن مع تشخصه الخ) يعني أن تشخصه يغني عن حده إذ لا يقع معه فيه اشتباه وحاصل الجواب أنه وإن لم يقع فيه اشتباه لكن يقع في اسمه عند من لم يعرف انه اسمه فحدوه لبيان أن هذا الاسم موضوع لهذا المسمى دون غيره وما قيل ان معنى هذا الكلام بيان العذر في حده مع ان الحد إنما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته والمقصود حده من جهة تشخصه ففيه ان الجواب لا يدفع ذلك وانه لا مانع من حده بحد يشتمل على المقومات والمشخصات * فان قلت المشخصات عوارض لا يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حداً قلت غاية الامر انه عند زوالها يزول المحدود وهذا لا ينفي كونه حداً إنما يكون الحد حينئذ غير صادق وهذا واجب حينئذ لا مضر والحق ان الشخص يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك إنما يحصل بالاشارة لا غير قاله السعد في التلويح (قوله يعد عرفا واحدا) اى لان التعدد طارىء والاسم إنما يوضع لما بالذات (قوله وليس هو علما شخصيا حقيقيا) لانه يتعدد بتعدد (٢٩٣) المحال والشخصي الحقيقي ليس كذلك نعم إذا انضاف اليه تشخص المحل صار شخصيا حقيقيا قاله السعد في التلويح (قوله بان يكون اسما للشخص القائم بلسان جبريل فقط) اى بل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين فيكون واحدا بالنوع وهو هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبريل عليه السلام أو زيد أو عمرو * فان قلت النوع غير موجود في الخارج إلا في ضمن افراده على قول الاصح خلافه فيلزم عدم وجود القرآن بذاته خارجا * قلت هذا في الماهية بشرط لا شيء أما الماهية لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة فالحق وجودها في الاعيان لا من حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثر بل من حيث انه يوجد شيء تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم قاله السعد في شرح المقاصد وحاشية العضد (قوله لا يقبل الحد) أي تعريف الحقيقة المفيد لتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين عقلا لان الحد لا يكون إلا بالكليات ومعلوم ان الكلية من العوارض العقلية فلا توجد إلا في الماهية العقلية لا الشخص إذ الموجود فيه حصة من الماهية فليس هو عينها حتى يكون هو هي وبالجملة فالكلام في تعريفه بحيث يحصل حقيقة مسماه من حيث هو شخص وهذا لا يحصل إلا بالاشارة كما تقدم (قوله بالشخص الذي لا يحد) أي بوصفه الذي هو التشخص (قوله لمشاركته له) اى في انه بلغ بواسطة المشخصات من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات حدا لا يمكن معه اشتراك بين كثيرين بحسب العقل حتى يحد بامر مشترك ومختص (قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن) قال السعد معنى قوله تصوير مفهوم لفظ القرآن تعيينه قال بعض حواشيه بان اشتبه على السامع مدلوله من معلوماته ما هو فبالتعريف يتعين ولا يخفى أنه يؤيد ما تقدم للدواني

عن مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وإنما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه

لا بالدلالة الوضعية وان كان الكلام النفسي في حقه تعالى غير الكلام النفسي في حقنا ووجه اضافته بهذا المعنى له تعالى انه صفته وبالمعنى الاول انه تعالى انشأه برقومه في اللوح المحفوظ ومنع السلف من اطلاق القول بخلق القرآن بهذا المعنى أدبا وتحرزا عن ذهاب الوهم الى المعنى النفسي (قوله وإنما حدوا الخ) جواب عما يقال الاشخاص لا تحد والمراد بالحد هنا التعريف والاصوليون كثيرا ما يستعملونه فيه ويحافظون على التفرقة المناطقة (قوله مع تشخصه) اى وذلك مغن عن حده إذ لا يقع فيه اشتراك وإنما تعرف حقيقته بالاشارة اليه بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب والحد إنما هو للماهيات الكلية التي يقع فيها الاشتراك وكون القرآن واحدا بالشخص وان لفظ القرآن علم شخصي هو ما حققه التفتازاني في التلويح قال ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال اه أي فهذا التعدد غير معتبر لغة لان اللغة تبنى على الظاهر فانه يقال للكلام الملتزم فيه نظام واحد واحد فان اعتبر هذا التعدد كان علم جنس فلا منافاة حينئذ بين ما قاله الشارح وقول الكوراني ان القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وبين اللفظ المتلو على ألسنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لاختلاف المحال وهي ألسنة العباد إذ اختلاف المحال ينافي التشخص (قوله بما ذكر) متعلق بحدوا (قوله ليتميز) اى لا لتصور ماهيته (قوله مع ضبط كثرته) اى مع ما يحصل بذلك من ضبط كثرة أجزائه ببيان اشتراكها في الاتصاف بما ذكر وهذا اشارة لفائدة ثانية لحده (قوله عما لا يسمى) متعلق بقوله ليتميز اى ليحصل امتياز مدلول القران عما ليس قرانا بالنسبة لمن عرف الانزال

من الكلام فخرج عن أن يسمى قرآنا بالمنزل عن محمد الاحاديث غير الربانية والتوراة والانجيل مثلا وبالاعجاز أى اظهار صدق النبي ﷺ فى دعواه الرسالة مجازا عن إظهار عجز المرسل اليهم عن معارضته الاحاديث الربانية كحديث الصحيحين أنا عند ظن عبدى بى الخ وغيره والاقتصار على الاعجاز وان أنزل القرآن لغيره أيضا لانه المحتاج اليه فى التميز وقوله بسورة منه أى أى سورة كانت من جميع سوره حكاية لاقل ماوقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها

والاعجاز والسورة ولم يجعله لتميز الحقيقة لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا فانه لايعرفه إلا الافراد من العلماء فضلا عن كونه ذاتيا اوعرضيا ولان معرفه السورة تتوقف على معرفته فيدور فهذا التميز كما قال الناصر تميز فى التسمية لافى الحقيقة اه ومعناه ماذكرنا وسم حاول الاعتراض عليه بعد كلام طويل فذلكته أن تعبيره بالتميز فى التسمية غاية التعسف وياليت شعرى من المتعسف فانا لو سلمنا ذلك فالعبارات كثيرا ما يتسامح فيها عند ظهور المعنى المراد فلايحتاج للاعتراض عليها بل ان ينبه على مافيها من المسامحة وليس من عادة المحققين الاتيان بنقول كثيرة وكلام طويل يفضى ذلك إلى أن العبارة فيها تسامح (قوله من الكلام) من فيه بيانية لما يحذف المضاف اى من بقية الكلام او ابتدائية فى محل الحال اى ليتميز عما ليس باسمه حالة كونه كائنا وناشئا من الكلام اه زكريا (قوله فخرج عن ان يسمى الخ) اشارة الى ان المراد اخراج ماذكر عن التسمية لاعن الحقيقة (قوله بالمنزل على محمد) ظاهره انه قيد واحد خرج به امور متعددة والذى أفاده ارباب الحواشي ان قوله المنزل خرج به الاحاديث غير الربانية لانها ليست لفظا منزلا اذ المنزل معناها والمعبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك جوز وا روايتها بالمعنى للعارف باساليب الكلام ولان منها ماهو باجتهاده صلى الله عليه وسلم بناء على القول بان له ان يجتهد وان قوله على محمد خرج به الكتب السماوية غير القرآن (قوله الاحاديث غير الربانية) اى التي ليست محكية عن الله وهى الاحاديث النبوية (قوله مثلا) زادها لادخال بقية الكتب والصحف (قوله مجازا عن اظهار عجز المرسل) اى الذى هو المعنى الحقيقى للاعجاز لغة وهو مجاز مرسل علاقته السببية وانما صرف عن معناه الحقيقى لان التنزيل لاظهار الصدق ومفاد كلام الشارح انه مجاز عن حقيقة وكلام غيره يفيد انه مجاز عن مجاز عن حقيقة لان الاعجاز فى الاصل اثبات العجز ثم نقل لاظهاره ثم لاظهار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله الاحاديث الربانية) بناء على انه انزل لفظها وقبل النازل المعنى والمعبر هو النبي صلى الله عليه وسلم وعليه فهى خارجة بقوله المنزل الخ (قوله لغيره) كالمواعظ والاحكام والتدبر للآيات (قوله لانه المحتاج اليه) اى لانه هو الذى يميزه عن غيره واما المواعظ والاحكام والتدبر فقد شاركه فيها الاحاديث وغيرها (قوله وقوله) مبتدأ خبره حكاية (قوله من جميع سوره) بناء على ما تقدم من ان المراد المعنى العلمى فلا يرد صدق التعريف على البعض (قوله الصادق بالكوثر) قال شيخ الاسلام الانسب ان يقول وهو الكوثر واجاب سم بان الاعجاز وقع بكل القرآن وبعشر سور وبسورة منه فالسورة اقل بالنسبة لكل القرآن والعشر وذلك الاقل صادق بسورة الكوثر ولم يقع الاعجاز بخصوصها بل بما يصدق بالسورة التى هى اعم منها والصادقة بها (قوله اقصر سورة) مجرور بدل من الكوثر ان قرا سورة بهاء التانيث ونعت ايضا ان قرا بهاء الضمير (قوله قدرها) اى فى عدد الايات فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها ليوافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات (قوله بخلاف مادونها) فيه انه تعالى قال فليأتوا بحديث مثله وهو صادق بالاية واجاب سم بانه كما يصدق بذلك يصدق بالكل وهو المراد على ان سياق الاية يفيد العموم اه ونقل زكريا عن البرماوى ان الاعجاز يقع بالايتين وبالاية لكن محله اذا اشتملت على مابه التعجيز لافى كثم نظر

(قوله

وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته اى أبدا ما نسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة قال عمر رضي الله عنه فانا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره وللحاجة في التمييز إلى اخراج ذلك زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهي لا تدخل الحدود (ومنه) أي من القرآن (البسملة أول كل سورة غير براءة على الصحيح)

(قوله وفائدته) أى فائدة حكاية أقل ما وقع به الاعجاز أى من فوائده ذلك وإلا فمنها التنصيص على ان القرآن اسم للكل دون ابعاضه (قوله كما قال) اى في منع الموانع دفع ايهام الخ اى للاحتراز ولا للبيان فان القيود في التعريف تكون لهذه الامور الثلاثة (قوله أى أبدا) انما زاد ذلك لان ما نسخت تلاوته تعبد به فيما مضى وأورد الناصر أنه لا يعلم التأبيد الا بوفاته صلى الله عليه وسلم فيلزم ان لا يسمى قرآنا في حياته لجواز نسخه واجاب سم بان التعريف للقرآن بعد وفاته فلا يضر ان يذكر فيه قيود لم تكن في زمانه فان التعاريف تعتبر فيها حال من القيت اليه او ان الابدية شرط لاستمرار القرآنية لا لثبوتها لان اصل الثبوت حاصل بنزوله (قوله ما نسخت تلاوته) أى بعد ان تعبد بها (قوله وللحاجة الخ) متعلق بقوله زاد (قوله وإن كان من الاحكام) لان التعبد هو الطلب الذى يتحقق بالايجاب والندب (قوله وهى لا تدخل الحدود) لان الحد لافادة التصور والحكم على الشيء فرع تصوره فلو توقف تصوره عليه لزم الدور * وحاصل الجواب ان الحد كما يراد به تحصيل التصور قد يراد به تمييز تصور حاصل ليعلم انه المراد باللفظ من بين التصورات والمراد بتحديد القرآن تمييز مسماه عما عداه بحسب الوجود والشيء قد يميز بذكر حكمه لمن تصوره بامر شاركه فيه غيره والمراد هنا هذا فان تحديد القرآن باللفظ المنزل الخ حد له بما يميزه عما ليس بقرآن بالنسبة إلى من عرف الانزال والاعجاز مع بقية القيود ولم يعلم عين القرآن اه زكريا (قوله ومنه البسملة) عندنا معاشر الشافعية فهى آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرأ مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك وخالفهم قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعى وقال أحمد وأبو ثور انها آية من الفاتحة فقط ولم ينص أبو حنيفة فيه بشيء وانما قال يقرؤها المصلى ويسرها وقال يعلى سالت محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين قرآن فقلت فلم سره فلم يجبنى قال بعض الحنفية تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فيها فان خطرها عظيم وقال الفنارى الكبير فى تفسير سورة الفاتحة لعل عدم اجابته لظهور وجهه فان أصل الحنفية الاخفاء فى الاذكار وقد قال جم غفير بانها ليست بقرآن فالاحتياط فى اخفائها اه قيل والاصح المقبول عند الحنفية انها آية فذة وليست جزأ من سورة انزلت للفصل والتبرك بالابتداء بها فلذلك أخرت عن الاستعاذة وكتبت بقلم الوحى وحبره وخطه فى الائمة بخلاف الاستعاذة (قوله على الصحيح) اى من الخلاف بين الائمة او من الخلاف عندنا لكن بتغليب فان البسملة أول الفاتحة قرآن عندنا بلا خلاف عندنا وهل هى فى اوائل بقية السور قرآن قطعا أو حكما لا قطعا وجمهور منهم كما حكاه الماوردى على الثانى ورجحه النووى فى شرح المهذب ومعنى الحكم هنا ان لها حكم القرآن فى ان الصلاة لا تصح إلا بها أول الفاتحة وانه لا يكون قارئا للسورة بكمالها إلا اذا ابتدأها بالبسملة مع تسليم أنها لم تثبت قرآنا بقاطع ونظير ذلك الحجر فانه من البيت حكما من حيث ان الطواف لا يصح إلا خارجه ولم يثبت انه منه بقاطع وظاهر كلام المتن والشرح الاول وهو انها أوائل السور قرآن قطعا لقول المصنف فيما بعد لا ما نقل آحادا ولاقتصار الشارح فى الاستدلال هنا على ما يفيد القطع وهو اجماع الصحابة الخ وبكونها قرآنا حكما يندفع ما يقال ان القرآن لا بد فيه من التواتر فمن زاد فيه ما ليس منه يكفر ومن أنكر شيئا منه يكفر مع انه لا تكفير فى احد الطرفين ومحصل الجواب ان قرآنيتها حكمية لا قطعية ولذلك قال بعض ان المسئلة ظنية

(قول المصنف ومنه البسملة الخ) مذهب الشافعي رحمه الله انها من القرآن لما ذكره الشارح وجزء من الفاتحة لاحاديث كثيرة مذكورة فى التفسير الكبير وجزء أيضا من غيرها فى أصح قوليه بالقياس عليها إذ الفرق تحكم فدليل الشارح الذى ذكره انما يثبت انها جزء من القرآن وهو صادق بقول من يقول انها جزء من كل سورة وبقول من يقول انها آية أنزلت وأمر بالفصل بها بين السور لا انها آية من كل سورة فهى آية لا مائة وثلاث عشرة آية ولا محل لها بخصوصها وهو مذهب المتأخرين من الحنفية وانما ساق ذلك الدليل دون دليل الشافعى لانه المطابق لدعوى المتن وكان المصنف انما صنع ذلك لان الكلام فى البسملة من جهة ثبوتها بالتواتر أو الاجماع كما فى مختصر ابن الحاجب وغيره والتواتر أو الاجماع لا يثبت الا ذلك المقدار إذ لا يدفع مذهب متأخرى الحنفية كما هو ظاهر لان غايته انه تواتر نقلها كتابة فى المصحف ووقع الاجماع من الصحابة على أن ما بين الدفتين كلام الله وهو لا يفيد تواتر انها آية من كل سورة ولا انها كذلك موضع الاجماع ومما يدل على ما قلنا مقابلة قوله ومنه البسملة بقوله لا ما نقل آحادا فليتأمل (قول الشارح لانها مكتوبة كذلك الخ) ولو لم تكن من القرآن أصلا فى أوائل السور لم تثبت بخط المصحف كذلك لان العادة تقضى فى

مثله بدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها قاله العضد (قول الشارح ليست منه فى ذلك) أى

لانها مكتوبة كذلك بخط السور فى مصاحف الصحابة مع مبالغتهم فى أن لا يكتب فيها ماليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وغيره ليست منه فى ذلك وإنما هى فى الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفى غيرها للفصل بين السور قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهى منه فى اثناء النمل إجماعا وليست منه اول براءة

لاقطعية إذ لم يقم دليل قطعى على أنها منه والظن لا يستفاد من التواتر بل يكفى فيه الآحاد إلا ان هذا يشكل بما سيأتى من نفى القرآنية عما نقل آحادا فالأحسن أن يجاب بأن توصية الصحابة ومبالغتهم فى تجريد المصحف عما ليس بقرآن عادة شرعية ثابتة بالتواتر منادية ان نقل التسمية فيه يدل على قرآنيتها وقد عارض هذه عادة مثلها وهى انها فى الشريعة شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء بها فلمعارضة العادتين فى كلا الطرفين لم يكفر إحدى الطائفتين الاخرى وهذا معنى قول ابن الحاجب أن الشبهة الحاصلة من دليل كل طائفة قوية فى حق الاخرى واجاب سم بانها مستثناة منه لقوة الادلة الدالة على انها قرآن وليس بالقوى فالحق ما أفاده بعض الفضلاء من أن نقل البسملة بالتواتر لكن لا على الجزم بانها قرآن أو غير قرآن كيف والقراء كلهم على افتتاح السورة بالبسملة ويؤيده أيضا قول الشارح لانها مكتوبة الخ لكن لا يدل على هذا قرآنيتها لاحتمال الفصل الآتى وأما تعين قراءتها فى الفاتحة وبطلان صلاة التالى بتعمد تركها عند نافيها فلمعنى يخص الصلاة (قوله لانها مكتوبة الخ) دليل اقترانى من الشكل الاول ذكر الشارح صغراه وطوى الكبرى وذكر دليلها تقريره هكذا البسملة مكتوبة أول كل سورة بخط السور فى مصاحف الصحابة وكل ما هو كذلك فهو قرآن فالبسملة قرآن اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فقد ذكر دليلها بقوله أن الصحابة بالغوا الخ (قوله بخط السور) دفع بهذا ما يقال أن أسماء السور كذلك مكتوبة لان كتابتها بغير خط المصحف بل متميزة بخط آخر ومداد آخر (قوله فى مصاحف الصحابة) نسب اليهم باعتبار أن عثمان رضى الله عنه جمعهم عليه كما نسب اليه باعتبار أنه تسبب فى جمعه (قوله ان لا يكتب فيها ليس منه) اى بخط السور فحذف القيد من هذا لدلالة الاول عليه فلا يرد اسماء السور (قوله حتى النقط والشكل) بالرفع عطفا على ماليس منه وبالجر عطفا على ما المجرورة فى مما يتعلق وهو غاية فى المبالغة اى انتهت مبالغتهم إلى عدم كتابة ذلك وعدم كتابة آمين والاستعاذة أيضا مع كون كل منهما من سنن القراءة ثم ان تراجم السور وكذا النقط والشكل حدث بعد الصحابة ومما يدل لنا ايضا ما روى أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم (قوله وقال القاضى) هو مالكى المذهب فاستدلاله لتقوية مذهبه (قوله ليست منه فى ذلك) اى اول كل سورة غير براءة (قوله وإنما هى فى الفاتحة الخ) مردود بانه لو كان المقصود من كتابتها فى الفاتحة وفى غيرها ما ذكر لما ساغ كتابتها بخط السور لمبالغة الصحابة فى تجريد القرآن عما عداه ولكتبت اول براءة وما ذكر فى الخبر لا حجة فيه لمن نفى كونها قرآنا بل قد احتج به من اثبته لان قوله حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم إن لم يكن ظاهرا فى نزولها قرآنا فمحتمل يتعين الحمل عليه بالقاطع وهو الاجماع على كتابتها بخط السور مع المبالغة فى تجريد القرآن عما عداه كما تقرر اه زكريا ويقويه ما ذكره الزمخشرى فى

ليست آية من القرآن أوائل السور وإنما افتتح بها للتبرك وذلك لانه لم يتواتر هذا الحكم وهو أنها من القرآن أول كل سورة فلا يكون قرآنا لقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله فقطع بأنها ليست بقرآن كذا نقل عنهم قال العضد تواتر كونها من القرآن غير لازم بل اللازم تواترها فى المحل أى تواتر نقلها كتابة فى المصحف وتلاوة على الألسن فى ذلك المحل فذلك كاف وأيضا إن سلمنا أنها لم يتواتر كونها من القرآن أول كل سورة لكن لا نسلم أنها لم يتواتر كونها من القرآن ومثل هذا يقال فى الاجماع تدبر (قول الشارح وليست منه أول براءة) فى التفسير الكبير أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى أن سورة الأنفال وسورة التوبة سورة واحدة أم سورتان فقال بعضهم واحدة لنزولها فى القتال وقال بعضهم سورتان فلما ظهر الاختلاف فى هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم بينهما تنبيها على قول من يقول سورة واحدة كذا نقل عن بعضهم توجيها لترك بسملة براءة وفيه أنه يحتمل أن من يقول بانهما سورتان يقول أن البسملة ليست

كتاب

جزء امن القرآن اول براءة فلا تثبت هناك فلا يلزم ان يكون عدم كتابتها للتنبيه على قول من يقول سورة واحدة الا اذا كان من يقول انهما سورتان يقول بان البسملة جزء من براءة وكان هذا الموجه يرى ذلك فردعليه (٢٩٧) المصنف ولم يذكره الشارح مقابلا للصحيح ايضا في براءة لانه قول صدر من قائله توجيها للفصل وعدم كتابتها الاعلى انه قول له فلم يعتد به الشارح هذا غاية التوجيه هنا والله اعلم باسرار عباده ٭ فان قلت كل من الفريقين يدعى القطع بمدعاه لكن لم يكفر بعضهم بعضا ٭ قلت قوة شبهة كل عنده تمنع تكفيره لدلالتها على انه غير مكابر للحق ولا قاصد لانكار ماثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم قطعا قاله ابن الحاجب (قول المصنف لا مانقل آحادا) قد عرفت ان البسملة متواترة فصح التقابل واندفع مافي الحاشية وعلم من قوله لا مانقل آحادا أن القرآن كله متواتر وانما احتاج للنص على تواتر القراآت لانها كما نقله الامام السيوطي في الاتقان عن الزركشي غير القرآن وعبارته قال الزركشي في البرهان القرآن والقراآت حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والاعجاز والقراآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف اوكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما اه انتهى

لنزولها بالقتال الذى لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا مانقل آحادا) قرآنا كايمانهما فى قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا ايمانهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل اقصر سورة تتوفر الدواعى على نقله تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقله ويكفى التواتر فيه (و) القراآت السبع

كشافه عن ابن عباس رضى الله عنهما من تركها أى البسملة فقد ترك مائة وأربعة عشرة آية من كتاب الله (قوله ومنه) اى من هذه العادة وذكر بتأويلها بالاعتياد (قوله وقال ابن عباس الخ) دليل لقوله للفصل وقد علمت ما فيه (قوله لا يعرف الخ) فهذا يدل على انه أتى بها للفصل وهذا محتمل لكونها مما بعدها ولعدمه (قوله وليست منه أول براءة) المناسب ولم توجد لايهام عبارته انها وجدت أول براءة لكن ليست منها مع انها لم توجد قال سم ولم يقل اجماعا لعله لتردده فيه والا فقد نقل النووى فى المجموع الاجماع عليه ولا يخفى ان نسبة الشارح للتردد فى مثله مما يقدح فى سعة اطلاعه والعجب انه كثيرا ماينسبه لسعة الاطلاع فى مواضع يخالف فيها الجم الغفير مع نسبة التردد اليه فيما هو غير خاف على غيره فضلا عنه فالاحسن الجواب بانه سكت عن ذكر الاجماع لظهوره ولا غناء ذكره قبله عنه (قوله والرفق) عطف مرادف والرحمة والرفق منافيان للقتال الذى تضمنت الامر به (قوله لا مانقل آحادا) اى غير البسملة بناء على انها نقلت آحادا ليصح العطف بلا فان شرطه ان لا يصدق احد متعاطفيها على الاخر قاله سم وفيه ماقد علمت (قوله تتوفر الدواعى) أى تكثر وضمنه معنى تجمع فعداه بعلى (قوله تواترا) فلو كان مانقل آحادا قرآنا التواتر نقله (قوله ويكفى التواتر فيه) اى العصر الاول ويلزم عليه ان يكون قرآنا بالنسبة للعصر الاول غير قرآن بالنسبة الينا لانقطاع تواتره والكلام فى القرآن المستمرة قرآنيته فى جميع الاعصار والازمان ثم هذا كله بناء على اشتراط التواتر فى المنقول قرآنا وسياتى ما فيه عند قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ (قوله والقرآت السبع الخ) هذا الحكم مجمع عليه بين اهل السنة الا من شذ من الحنفية كصاحب البديع فانه ذهب الى انها مشهورة وذهب المعتزلة الى انها آحاد غير متواترة والمراد نفى التواتر عن قراءة الشيخ المخصوص بتمامها كنافع مثلا بل منها ماهو آحاد ومنها ماهو متواتر وليس المراد نفى التواتر من اصله والا لزم نفى التواتر عن القرآن كله والاجماع خلافه وهنا بحثان ٭ الاول ان الاسانيد الى الائمة السبعة واسانيدهم الى النبى صلى الله عليه وسلم على مافى كتب القراءة آحاد لا تبلغ عدد التواتر فمن اين جاء التواتر واجيب بان انحصار الاسانيد المذكورة فى طائفة لا يمنع مجىء القرآن عن غيرهم وانما نسبت القراءة الى الائمة ومن ذكر فى اسانيدهم والاسانيد اليهم لتصديهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها ومع كل منهم فى طبقته مايبلغها عدد التواتر لان القرآن قد تلقاه من اهل كل بلد بقراءة امامهم الجم الغفير عن مثلهم وكذلك دائما مع تلقى الأمة لقراءة كل منهم بالقبول الثانى ان من القواعد انه لا تعارض بين قاطعين فلو كانت القراءة السبع متواترة لما تعارضت مع انه وقع فيها ذلك

المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابني كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله عليه وسلم الينا أى نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم (قيل) يعنى قال ابن الحاجب (فيما ليس من قبيل الاداء) أى فما هو من قبيله بان كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك (كالمد) الذى زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين (١) فى نحو جاء وما أنزل وواوين فى نحو السوء وقالوا أتؤمن وياءين فى نحو جيء وفى أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التى هى خلاف الاصل من الفتح محضة او بين بين بان ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذى هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد أفلح وإبدالا نحو يؤمنون وتسهيلا نحو أئنكم واسقاطا نحو جاء أجلهم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أى كما قال المصنف فى اداء الكلمة يعنى غير ماتقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو إياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبى شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف

وجوابه انا نمنع التعارض لان من قرأ باحدى القراءتين لاينكر الاخرى ولا يتأتى التعارض إلا لو نفى قراءة غيره وشهرته بروايته واعتناؤه بها لا يقتضى انه ينفى غيرها كارباب المذاهب (قوله المعروفة) اشارة إلى أن أل للعهد الذهنى (قوله يمتنع عادة) أى يحيل العقل بحسب العادة توافقهم على الكذب كان التوافق قصدا أو على سبيل الاتفاق (قوله فليس بمتواتر) لان الهيئة لايمكن ضبطها من قراءته صلى الله عليه وسلم وقول الكورانى ان كلام ابن الحاجب لا وجه له لان نقلة المدود هم نقلة القرآن ولو كان المد ونحوه غير متواتر لزم أن القرآن غير متواتر مردود بان المتواتر أصل المد والذى قال ابن الحاجب بعدم تواتره مايتحقق اللفظ بدونه وهو مازيد فى المد كما اشار لذلك الشارح بقوله الذى زيد الخ (قوله بنصف الخ) فيكون ثلاث حركات (قوله أو اثنين) فيكون ثمانية حركات (قوله التى هى خلاف الاصل) وأما أصل الامالة فمتواتر (قوله من الفتح) بيان للاصل وقوله نقلا الخ حال من التخفيف (قوله قال أبو شامة والالفاظ) بالجر عطف على قوله كالمد (قوله أى كما قال المصنف) أى فى منع الموانع (قوله يعنى غير ماتقدم) أى عن ابن الحاجب من الامثلة وسيظهر فى كلام الشارح وجه العناية (قوله كالفاظهم) أى تلفظهم ونطقهم فصحت الظرفية (قوله بزيادة) حال من الالفاظ والباء للملابسة (قوله على أقل التشديد) الذى هو متواتر (قوله هى مبالغة أو توسط) بيان للزيادة (قوله وغير ابن الحاجب الخ) فيه تنبيه على وجه ضعفه وانه قول لاسلف لهما فيه فقد قال ابن الجزرى فى أول النشر لانعلم أحدا تقدم ابن الحاجب فى ذلك وقد نص أئمة الاصول على تواتر ذلك كله كالقاضى أبى بكر فى كتابه الانتصار وغيره (قوله وافق) أى فى منع الموانع وهذا اشارة إلى أن المصنف انما ضعف كلام ابن الحاجب من حيث عموم مفهوم قوله ماليس من قبيل الاداء فانه يقتضى نفى تواتر كل ماهو من قبل الاداء مع ان بعضه متواتر عند المصنف اما جزما او ترددا (قوله الاول) هو المد والثانى الامالة والثالث التخفيف والرابع الألفاظ المختلف فيها بين القراء (قوله ومقصوده) مبتدا خبره قوله تلك الزيادة وقد يقال يغنى عن هذا العناية السابقة إلا ان يقال انه

(١) قوله قدر الفين اى قدر اربع حركات لاصبع من اصابع اليد لأن الالف عندهم بحركتين وقيس اه كاتبه عفى عنه

(قول المصنف قيل فيما ليس من قبيل الاداء) أى سواء اتفقت الطرق على نسبته لقائله أو نفاه بعضها عنه فهذا القول شامل لقول أبى شامة الآتى فى الشرح (قول الشارح بان كان هيئة) خرج ما كان لفظا كالف مالك لانه لفظ قرآنى فهو متواتر (قول الشارح يتحقق بدونها) خرج اصل المد فهو متواتر (قوله لم يقل به كل من القراء) أى لم يقرأ به وإلا فهو متواتر لاينكره أحد (قوله وفيه نظر) هو كذلك فان كلام ابن الحاجب فى الزائد على الاصل كما أن كلام غيره فيه أيضا (قوله أمر لايضبطه السماع) بخلاف أصل المد فانه مضبوط بحركتين فمتى نقل لا اشتباه فيه فان غايته أن يحمل على أصله ان لم يعين أو عين مع الحكم على ناقله بالاشتباه (قوله بين المحضة والفتحة) لم يقل بين الكسرة والفتحة لان الغرض أن هذه إلى الفتحة اقرب بخلاف مابين الكسرة والفتحة فانها متوسطة وبه تعلم مافى قوله الآتى اى يكون القرب من الكسرة مساويا (قوله خلافا لما اشار اليه الكمال) الحق مع الكمال لان الاصل المتواتر هو الفتح وماخرج عنه فاما قريب منه وهو مابين بين او من الكسرة وهو المحضة تدبر

وافق على عدم تواتر الاول وتردد فى تواتر الثانى وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال فى الرابع انه متواتر فيما يظهر ومقصوده بما نقله عن ابى شامة المتناول بظاهره ما قبله مع زيادة تلك الزيادة التى مثلها بما تقدم على ان ابا شامة لم يرد جميع الالفاظ إذ قال فى كتابه المرشد الوجيز ماشاع على ألسنة جماعة من متأخرى المقرئين وغيرهم من أن القراءات السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى انه نفيت نسبته اليهم فى بعض الطرق وذلك موجود فى كتب القراءات لاسيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين فى مواضع كثيرة والحاصل انا لا نلتزم التواتر فى جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء أى بل منهما المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ماليس من قبيل الاداء وماهو من قبيله وان حمله المصنف على ماهو من قبيله كما تقدم (ولاتجوز القراءة بالشاذ) اى ما نقل قرآنا آحادا إلا فى الصلاة ولا خارجها بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووى فى فتاويه (والصحيح انه ماوراء العشرة) اى السبعة السابقة وقراءات يعقوب وابى جعفر وخلف فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها (وفاقا للبغوى والشيخ الامام) والد المصنف لانها لاتخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه فى العربية

توطئة لقوله على انه الخ (قوله المتناول بظاهره) وإلا فقد قال فيما تقدم يعنى غير ما تقدم (قوله على أن الخ) استدراك على نقل المصنف عن ابى شامة ما تقدم بان فيه عموما وخصوصا فهو اعتراض من وجهين حيث نقل عنه ما يقتضى انه اراد جميع الالفاظ التى اتفقت الطرق على نقلها عن القراء والتى اختلفت وهو قائل بالثانى فقط وحيث خص كلامه بما هو من قبيل الاداء مع ان كلامه بظاهره شامل له ولغيره (قوله فى كتابه المرشد) هو المرشد اختصره شيخ الاسلام فى الوقف والابتداء (قوله فيما اتفقت) وان اختلف فيه كلام القراء فيما بينهم وكلام المصنف يشمله (قوله دون ما اختلفت فيه) كان نقله بعضهم عن قارىء ونفاه بعضهم عنه (قوله فى بعض الطرق) هم رواة الرواة كرواة نافع وابن كثير مثلا (قوله والحاصل الخ) من كلام ابى شامة وآخره قوله بين القراء (قوله بالمعنى السابق) بان نفيت نسبته اليهم (قوله وهذا) اى ما اختلفت فيه الطرق (قوله يتناول ماليس الخ) اى والمصنف خصه بما هو من قبيل الاداء فقد خصص فى موضع التعميم وعمم فى موضع التخصيص (قوله ولاتجوز القراءة بالشاذ) أى يمتنع قراءته مع اعتقاد قرآنيته بل بمجرد اعتقاد قرآنيته كذلك اما بمجرد قراءته لامع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه إلا ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على مساق يدل على قرآنية الجميع (قوله اى ما نقل قرآنا آحادا) هذا يقتضى ان مناط الجواز التواتر فانه لافرق فى المنقول آحادا بين ان يكون صحيح السند ذا وجه مستقيم فى العربية الخ وبين ان لايكون كذلك وعلى هذا فكان اللائق بالشارح ان يقول فى ماسيأتى فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لانها متواترة بدل قوله لانها لاتخالف الخ فان المصنف صرح بتواتر الثلاث فى منع الموانع وقال أن القول بعدم تواترها فى غاية السقوط اه فقد خلط الشارح طريقة الاصوليين بطريقة القراء فى القراءة الشاذة افاده الكمال وسيأتى الاعتذار عن الشارح (قوله ان غير المعنى) أى ان زاد حرفا او نقصه كما فى الروضة واصلها وغيرهما قاله شيخ الاسلام وقيد سم الزيادة بتغيير المعنى قال وإلا فمجرد الزيادة لاتبطل وان لم ترد كما صرح به كلامهم فكيف اذا وردت (قوله عالما) اى بالحكم (قوله لانها لاتخالف رسم الخ) المراد به التعريف وهذا اشارة لضابط للقراء فى القراءة المعتمدة والقراءة الشاذة فكل قراءة اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة فهى معتمدة يجوز ان يقرأ بها سواء كانت متواترة ام لا وكل قراءة اختل فيها واحد منها فهى شاذة كما قال ابن الجزرى

(قول المصنف قال أبو شامة والالفاظ الخ) فيه أمور ه الاول انك قد عرفت أن كلام ابن الحاجب شامل للمتفق على نسبته لقارئه والمختلف فيه فلا وجه لتخصيصه بغير ماقال أبو شامة بناء على فهم المصنف وحينئذ لاحاجة لنقل كلام أبى شامة الثانى ان كلام أبى شامة ليس فيما اختلف فيه مطلقا بل فيما نفيت نسبته لمن نسب اليه فى بعض الطرق الثالث أن كلام أبى شامة عام لما كان من طريق الاداء ولما لم يكن منه وقد خصه المصنف بما كان من طريق الاداء إلا أن الحق ما صنعه المصنف فى هذا والا لزم أن يقول أبو شامة بان بعض ألفاظ القرآن غير متواتر ولا يقول به الرابع أن عطف قول ابى شامة على أمثلة ابن الحاجب يقتضى أن أبا شامة شاركه فيها وزاد عليه بهذا وقد عرفت أن ليس له إلا ذلك فلا وجه لهذا لعطف فتأمل (قول المصنف ولاتجوز القراءة بالشاذ) أى مع اعتقاد كونه قرآنا بل اعتقاد ذلك لايجوز أما مع عدم ذلك فلا يمتنع (قول الشارح أى ما نقل قرآنا آحادا) فمدار الجواز عند المصنف على التواتر وعدمه على عدمه كما أن عدم الشذوذ والشذوذ كذلك (قول المصنف) والصحيح انه ماوراء العشرة فالعشرة متواترة عند المصنف وقد صرح بتواتره فى منع الموانع وقال ان القول بعدم تواتره فى غاية السقوط (قول الشارح لانها لاتخالف رسم السبع)

وموافقة خط المصحف الامام ولا يضر فى العزو الى البغوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من القراآت التسعة إذ له فى كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ماوراء السبعة) فتكون الثلاث منه لاتجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم (اما اجراؤه مجرى) الاخبار (الاحاد) فى الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء

وحيث مايختل ركن اثبت ٭ شذوذه لو انه فى السبعة

وعلى هذا درج بعض الفقهاء ومنهم البغوى فانهم قسموا القراءة إلى متواترة وهى ماتواتر نقلها وصحيحة وهى مااجتمع فيها الامور الثلاثة وشاذة وهى ماسواهما وجوزوا القراءة بالاولين وأما الاصوليون وبعض الفقهاء ومنهم النووى فلا يكتفون بذلك بل يشترطون التواتر فلاتجوز عندهم القراءة بما زاد على السبع بناء على انها غير متواترة هذا وقد استشكل الكمال ابن الهمام فى تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه فى العربية قائلا ان ارادوا الوجه الذى هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم وان ارادوا وجها ولو بتكلف شذوذ خروج عن الاصول فممكن فى كل قراءة شاذة اه قال سم ويمكن ان يجاب باختيار الاول لكن إنما يتوقف على ذلك فيما لم يتواتر أما ماتواتر فتجوز به القراءة مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه صلى الله عليه وسلم فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك بخلاف غيره اه وفى الكشاف واما قراءة ابن عامر قتل اولادهم شركائهم برفع القتل ونصب الاولاد وجر الشركاء على اضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف فشاذ قال والذى حمله على ذلك انه راى فى بعض المصاحف شركايهم مكتوبا بالياء ولو قرابجر الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم فى اموالهم لوجد فى ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب اه وهذا من جملة سقطاته فان القراءة سنة متبعة لابطريق الراى والقياس وقد ذكرهنا كلامارأينا تركه خيرا من ذكره سامحه الله تعالى (قوله وموافقة خط) ولو من بعض الطرق (قوله المصحف الامام) هو مصحف عثمان رضى الله عنه لانه امام المصاحف وقدوتها (قوله ولا يضر الخ) جواب عن اعتراض الزركشى ان الموجود اول تفسير البغوى ذكر أبى جعفر ويعقوب دون خلف مع التنبيه على ان ماخذ الجواب كلام المصنف فى منع الموانع (قوله فى كل حرف) المراد به الكلمة التى فيها القراءة (قوله فجعلت قراءة تخصه) فنظر المصنف إلى ذلك والبغوى لم يذكره نظرا إلى أنها لاتخرج عن قراءة غيره فلم تجعل قراءة مستقلة (قوله ماوراء السبعة) اى ماانفرد به واحد من الثلاثة عن السبعة اماماوافق فيه غير واحد قطعا من السبعة فمتواتر (قوله فتكون الثلاث منه) أى من الشاذ وظاهر كلام الرافعى اعتماده لكن ائمة القراء على انكاره اشد انكار حتى لقد قال الشيخ أبو حيان لانعلم احدا من المسلمين حظر القراءة بالثلاث الزائدة على السبع اه كمال (قوله وان حكى البغوى الاتفاق) أى فانه بحسب ماوصل اليه فلا يكون حجة على القائل بان الشاذ ماوراء السبعة (قوله مجرى) بالضم لانه من الرباعى ثم لما كانت هذه العبارة تقتضى انه ليس آحادا وإنما اجرى مجراها مع انه آحاد بين الشارح المراد بقوله الاخبار الخ وقرينة هذا المحذوف اشعار لفظ الاحاد بها فان موصوفها المنقول وفى الغالب يكون خبرا (قوله فهو الصحيح) اى ولو قلنا الشاذ ماوراء السبعة فغاير الصحيح السابق والاحسن ان الضمير فى قوله اما اجراؤه للشاذ مطلقا (قوله ولا يلزم من انتفاء الخ) نظر فيه الكورانى بمنع الحصر لجواز كونه مذهب الراوى وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بان الشافعى اوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لايفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع فى كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه ورده سم بان الغرض انه منقول عن النبى ﷺ فهو مرفوع قطعا فكيف يصح مع ذلك تحرير كونه مذهب الراوى بل لو سلم فى بعض الافراد عدم تصريح الراوى برفعه إلى النبى ﷺ كان فى حكم المرفوع إذ

لانه لم ينقل عن البغوى والشيخ الامام إنما عللا بما قاله الشارح مع فهمه من قوله والصحيح الخ بعد بيان معنى الشاذ وهى طريقة الفقهاء وبعض الاصوليين فى ضبط ماليس بمتواتر ولا شاذ والحاصل ان الاقسام عندهم ثلاثة متواتر وصحيح وشاذ وهذا هو الصحيح عندهم وعند المصنف متواتر فعلم ان موافقة المصنف لهما إنما هى فى تجويز القراءة دون تعليله ولذلك قال الشارح فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها اشارة الى ان الموافقة إنما هى فى التجويز فتأمل (قوله المصنف أما اجراؤه مجرى الاخبار الخ) سياتى ان خبر الواحد العدل يفيد العلم عند وجود القرائن الدالة على ذلك بل قال العضد لاحاجة إلى العدالة حيث كان المدار على القرائن (قول الشارح ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته الخ) اى لانه عدل مع قرائن افادت العلم القطعى بانه ناقل له عن النبى صلى الله عليه وسلم كما سياتى اشتراط ذلك فى اخبار الآحاد فما بقى الا احتمال ان ذلك المنقول ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم خبر بيانا للشىء فظنه الناقل قرآنا فاذا ابطل كونه قرآنا تعين ان يكون خبرا كذا يؤخذ من السعد هنا والعضد فيما سيأتى وتوفر الدواعى على نقله قرآنا تواترا انما يبطل كونه قرآنا لا خبرا

خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثانى وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما وانما لم يوجبوا التتابع فى صوم كفارة اليمين الذى هو احد قولى الشافعى بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صحح الدارقطنى اسناده عن عائشة رضى الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات (ولا يجوز ورود مالا معنى له

القرآنية مما لا مدخل للرأى فيها فمثل ذلك انما يحمل على الرفع والشافعى رضى الله عنه استدل بمجرد كونها قراءة شاذة فانه أطلق الاحتجاج بها فيما حكاه البويطى عنه وعليه جمهور أصحابه واما قوله وانما لم يوجب التتابع الخ فقد دفعه الشارح وبقى هنا بحث وهو أنه سيأتى فى كتاب السنة أن من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان مما توفر الدواعى على نقله تواترا وهذا يقتضى ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وتتوفر الدواعى على نقله تواترا فمع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد فى الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يتواتر وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الاحاد اذا كانت مما تتوفر الدواعى على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احداهما وتبقى الاخرى واما بان توفر الدواعى على نقله تواترا انما يقتضى نقله تواترا فى الجملة وعدالة ناقليه تقتضى انه كان متواترا فى العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه مالم يحتمل انه كان متواترا فى العصر الاول احتمالا له منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته وعن الثانى بان التواتر انما يشترط فى ثبوت قرآنيته قطعا لا فى ثبوتها فى الجملة ايضا فليتامل افاده سم (قوله انتفاء عموم خبريته) لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام (قوله والثانى) أى مقابل الصحيح ادعى امام الحرمين فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى وتبعه فيه ابو نصر القشيرى وابن السمعانى وغيرهما وقال النووى فى شرح مسلم أنه مذهب الشافعى قال لان ناقلها لم ينقلها إلا على انها قرآن والقرآن لا يثبت الا بالتواتر واذا لم يثبت قرآنا لم يثبت خبرا اه كمال (قوله لانه انما نقل قرآنا) اى لا على انه خبر حتى لا يلزم من نفى القرآنية نفى الخبرية (قوله ولم يثبت) أى لعدم التواتر واذا لم تثبت قرآنيته فلا تثبت خبريته فلا يصح الاحتجاج به لعدم ثبوت الخبرية (قوله كانه لما صحح الدارقطنى) انما اتى بالكانية لاحتمال ان النسخ للتلاوة دون الحكم (قوله فسقطت) أى نسخت تلاوة وحكما لانها سقطت دون نسخ لان الله تعالى تكفل بحفظه (قوله ولا يجوز ورود مالا معنى له) اى ولا يجوز القول بذلك لان الورود وعدمه ليس فى قدرتنا وقد ترجم هذه المسئلة فى المنهاج بقوله لا يخاطب الله بمهمل وهى أولى وان استلزمها كلام المصنف بجهة عمومه فان ورود مالا معنى له فى القرآن شامل لان يكون خطابا أو غيره ثم لا يخلو اما ان يراد بالمهمل اللفظ الذى لم يوضع لمعنى أصلا أو مالا يمكن فهمه لا سبيل الى الاول فان أحدا ممن يوثق به لم يقل بذلك فلا يصلح ان يكون محل النزاع كيف والقرآن العزيز فى اعلا طبقات البلاغة المشترط فيها فصاحة الكلام ووقوع ما يخل بالفصاحة فيه يخرجه عنها فكيف بالمهمل وأيضا لو تلفظ واحد منا فى خطابه بمهمل نسب الى هذيان وعبث فكيف بالحضرة العلية وايضا لو فرض وقوعه فى القرآن للزم إلحام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يخاطب به مصاقع البلغاء وأعاظم الفصحاء الذين هم نقدة الكلام وحاكة برده وقد تطاطات رؤسهم عند سماعه ولم يجدوا فيه مغمزا من جهة البلاغة والفصاحة فلو وقع فيه لفظ مهمل لسارعوا الى المبادرة بالطعن فيه وأيضا التمثيل المورد بفواتح السور يأبى ان المراد به ذلك ولله در الكورانى والزركشى حيث قالا ان احدا لم يقل ان فى القرآن مالا معنى له وقال

(قول الشارح انتفاء عموم خبريته) أى خبريته اللازمة له كانها لازمة للقرآن أيضا اذ كل يصدق عليه خبر أى منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم (قول الشارح ولم تثبت قرآنيته) قال السعد فيه أن عدم ثبوت قرآنيته لا يقتضى عدم ثبوت خبريته لجواز أن يكون خبر المنقل خبرا واذا تأملت فيما حررناه التامل الصادق عرفت اندفاع جميع الشكوك التى عرضت فى هذا المقام للناظرين (قوله مالا معنى له أصلا) أى فيكون كلاما منتظما لا للافادة بل للابتلاء فلا معنى له حقيقة ولا تاويلا قاله السعد فى حاشية العضد أى لان القرآن انما نزل بيانا وهدى ولو كان له معنى غير بين لم يكن بيانا وهدى كذا فى بعض التفاسير وقد يؤيد ماقالوه ماقيل ان المشركين كانوا لا يستمعون للقرآن وقالوا لا تسمعوا لهذا القرآن فانزل الله هذه الفواتح ليتاملوا هل يأتى بعدها ما بينها فاذا تأملوا فيه عرفوا اعجازه فآمنوا وهذه فائدة أى فائدة والحق ان الله متعال عن ذلك اذ خلوه عن المعنى مخل بالبلاغة والفصاحة اللذين هما وجه الاعجاز والبيان والهدى ثابتان له وإن لم تفهم هذه الفواتح اذ البيان والهدى بالكل لان لهذه الفواتح دخلا فى الاعجاز وما قيل فى التأييد موجود مع كونه له معنى لا نفهمه

فى الكتاب والسنة خلافا للحشوية) فى تجويزهم وروده فى الكتاب قالوا لوجوده فيه كالحروف المقطعة أوائل السور وفى السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بان الحروف اسماء للسور

الآمدى وكفى به حجة لا يتصور اشتمال القرآن الكريم على مالا معنى له اصلا ولا إلى الثانى فانه واقع اتفاقا كما فى فواتح السور والآيات المتشابهات ، لا يقال أن الكلام فى الجواز العقلى ولا يلزمه الوقوع لانا نقول الاقدام على تجويز مثله تجاسر غير لائق فانه نقص والنقص فى حقه سبحانه محال على ان النزاع انجر آخرا إلى الوقوع بالفعل يدل لذلك قول الشارح قالوا لوجوده الخ وقد يقال باختيار الثانى وان المعنى بالمهمل مالا يمكن فهمه بحسب مراده تعالى وإن أمكن فهمه على وجه صحيح يدل لذلك قول البيضاوى فى منهاجه ان اللفظ الخالى عن البيان بالنسبة إلى معنى هو خلاف الظاهر مهمل اه وقد استدلت الحشوية أيضا بآية وما يعلم تأويله إلا الله بالوقف فقالوا الكون المتشابه غير معلوم لنا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل نقله الخجندى ومعلوم أن فواتح السور والايات المتشابهات وان فهم لها معنى صحيح إلا انه غير مقطوع بانه مراد قائله تعالى ولذلك سلك كثير من المفسرين هذا حيث قالوا فى الفواتح الله اعلم بمراده ولما رأى الحشوية ان مثله غير مفهوم ومنه مراد قائله نفوا المعنى عنه اصلا وقالوا أنه لا معنى له بمعنى انه غير موضوع بل بمعنى ما ذكرنا هذا ما فى وسعى من توجيه هذا الكلام الذى اضطربت فيه الافهام ولم ار لاحد ممن كتب ههنا كلاما شافيا والشيخ ابن قاسم رحمه الله تعالى بعد ان سحب ذيل القول واكثر النقول وارتكب التاويلات انفصل على ان لا طائل من تطويله فى هذا المحل (قوله والسنة) لا يخفى ان ترجمة المسئلة بلا يخاطب الله بمهمل وبهل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيئا وغير ذلك من عباراتهم يفيد ان محل الخلاف الكتاب العزيز دون السنة والشارح اخذه من قول المحصول وحكم الرسول فى الامتناع كحكمه تعالى قال الاصفهانى فى شرحه لا اعلم احدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشئ نقصا فى حق الله تعالى أن يكون نقصا فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم فان السهو والنسيان جائزان فى حق الانبياء اه ويؤيده ان وقوع مثله فى السنة ليس بابعد من امور جرت فى حقه صلى الله عليه وسلم غير قادحة فى العصمة وحينئذ فلا يتجه ذكر السنة وجعلها من محل الخلاف أيضا (قوله كالحروف المقطعة) أى كأسمائها فان الموجود هو الاسماء قال فى الكشاف الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التى منها ركبت الكلم فقولك ضاد إسم مسمى به ضه من ضرب إذا تهجيته وقد روعيت فى هذه التسمية لطيفة وهى ان المسميات لما كانت الفاظا كأساميها وهى حروف وحدان والاسامى عدد حروفها مرتق إلى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا فى التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها سوى الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانه لا يكون إلا ساكنا وهى اسماء معربة وانما سكنت سكون زيد وعمرو وغيرهما من الاسماء حيث لا يمسها اعراب لفقد مقتضيه وموجبه والدليل على ان سكونها وقف وليس ببناء انها لو بنيت لحذى بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم تقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين ساكنين اه واورد الناصر ان فى التمثيل بها لما لا معنى له شئ اذ المراد منها الحروف التى هى معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه واقول هذا الايراد لا معنى له فانه ليس الكلام فى المعانى التى وضعت لها اذ لا يرتاب احد فى ذلك فليس هذا محل الخلاف بل المراد المعانى المرادة منها ولذلك اختلف فى بيانها المفسرون فقوله اذ المراد منها الخ غير مستقيم بل هى دالة عليها ولكنها غير مرادة منها وفرق بين ما دل عليه اللفظ وبين ما يراد منه والعجب من سم كيف سلم له الايراد واعتذر عن الشارح بانه ناقل لعبارة الحشوية ثم اجاب بما لا مساس له بالمقام (قوله وفى السنة بالقياس الخ) قد علمت انه قياس مع الفارق فلا يتم (قوله أسماء للسور) فيه ان جعلها

(قول الشارح وأجيب بان الحروف الخ) لهم أن هذا احتمال لا مرجح له على غيره (قوله وفى التمثيل بها الخ) فيه أن المراد بالمعنى ماهو المراد منها لا المعنى الموضوعة له إذ لا يرتاب فيه أحد وحينئذ لا حاجة لجواب سم

كطه ويس وسموا حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون فى حلقته امامه ردا وهؤلاء إلى حشى الحلقة أى جانبها (ولا) يجوز أن يرد فى الكتاب والسنة (مايعنى به غير ظاهره إلا بدليل)

أسماء للسور يلزم عليه اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم جزء للمسمى والجزء لايغاير كله ولايغاير جميع أجزائه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لان الشىء لايكون علامة موضوعة لنفسه وأيضا يلزم تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتاخر عن المسمى بالرتبة والحال ان الجزء متقدم فيلزم توقف الشىء على نفسه لتوقفه على مايتوقف عليه وهو دور وأجيب عن الاول بمنع مبناه وهى المقدمة القائلة ان الجزء لايغاير الكل بل يغايره كما بين فى محله ولئن سلمنا قلنا المسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد وعن الثانى بان الجزء متقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه إسما فلا دور (فائدة) قال ابن القيم فى بدائع الفوائد الم مشتمل على الهمزة من اول المخارج من الصدر واللام من وسطها وهى اشد الحروف اعتمادا على اللسان والميم من اخر الحروف مخرجا وهو الشفة فاشتملت على البداية والوسط والنهاية وكل سورة افتتحت بها فهى مشتملة على بدء الخلق ونهايته من المبدا والمعاد وعلى الوسط من التشريع والاوامر والنواهى فتاملها وأمل الحروف المفردة فانها سورة مبنية عليها ونحو ق إذ ذكر فيها الخلق وتكرير القول ومراجعته والقرب وتلقى الملك والقرين والالقاء فى جهنم إلى غير ذلك ومعانيها مناسبة لشدة القاف وجهرها وعلوها وانفتاحها وص ذكر فيها الخصومات مع النبى ﷺ والاختصام عند داود عليه السلام فاذا تاملت علمت انه يليق بكل سورة ما بدئت به وهو من الاسرار واستدلوا (١) ايضا بقوله تعالى طلعها كانه رؤس الشياطين فان ذلك مهمل لاموضوع له قلنا لانسلم انه مهمل كيف ولكل من المفردات معنى وضع له اللفظ غير ان الراس ههنا مستعمل فى غير ماوضع له لكونه موضوعا للراس الحقيقى وههنا استعمل فى امر وهمى كانياب الاغوال وأظفار المنية فهو مجاز لامهمل (قوله ردوا هؤلاء الخ) لان الكلام الساقط يشق على النفس سماعه (قوله إلى حشا) فعلى هذا حشوية بفتح الشين وتسكن ايضا نسبة للحشو لانهم جوزوا وقوعه فى القران وبالوجهين ضبطه الزركشى والبرماوى خلاف قول ابن الصلاح ان الفتح غلط (قوله إلا بدليل) فى المنهاج وشرحه لايعنى الله تعالى من كلامه معنى يكون خلاف الظاهر من غير بيان اى نصب قرينة تدل عليه اه ويعلم منه ان المراد الدليل من قبل المتكلم وهو بمعنى نصب القرينة وتفسير الشارح الدليل بالمخصص يفيد ذلك ايضا فسقط مافى سم أنه إن أراد دليلا قرآنيا بان يوجد فى القرآن مايعين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم إطراد ذلك فان القرآن كثيرا ما يبين بالسنة والاجماع دون القرآن وإن أراد أعم من الدليل القرآنى ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لاتضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالايات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل فكيف يصح مادل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله فى تجويزهم ورود ذلك من غير دليل ٭ فان قيل نختار الشق الثانى من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح ٭ قلنا إن اريد اعتباره وصحته بحسب نفس الامر فهذا لايلزم تحققه لغير المرجئة أيضا فى كثير من المواضع لاحتمال الخطأ وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق فى حقهم قطعا لظهور ان مااستندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وإن اريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لاوجه له اه فان الشق الثانى من الترديد باطل إذ هو مبنى على زعم ان المراد دليل من المخاطب ولايتوهم احد ذلك بل المراد دليل القائل وهو الرب جل وعلا فان هذه المسئلة والتى قبلها متعلقتان بالخطاب ومحصلهما هل يجوز عقلا ان يخاطبنا الرب بمهمل او بلفظ عنى به خلاف ظاهره ولا ارتباط الثانية

(١) اى الحشوية على جواز وقوع مالا معنى له فى الكتاب وقوله ايضا اى كما استدلوا بالحروف المقطعة اوائل السور اه كاتبه

(قول المصنف إلا بدليل) أى شىء يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب بأن يكون مشتملا على وجه الدلالة وما تمسك به المرجئة فى دعواهم ليس كذلك فانهم قالوا إن اللائق بالكرم تخصيص آيات الوعيد بالكافر وهذا كما ترى خال عن وجه الدلالة فما قيل انهم لم يدعوا ذلك إلا بدليل ولو عقلى والناصب لذلك الدليل الذى استدلوا به هو الله سبحانه بناء على زعمهم دلالته ولو فاسدا فى نفس الامر فلم يخالفوا مافى المتن ليس بشىء وبعض الناظرين لم يعرف وجه هذا القيل فقال ماقال

يبين المراد كما فى العام المخصوص بمتأخر (خلافا للمرجئة) فى تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة فى عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الايمان وسموا مرجئة لارجائهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وبقاء المجمل) فى الكتاب والسنة بناء على الاصح الاتى من وقوعهم فيهما (غير مبين) أى على احالة بان لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها لا لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته

بالاولى ذكرت عقبها فى كتبهم وليت شعرى كيف خفى على الشيخ مثل هذا بعد قول المنهاج وشرحه أى نصب قرينة وهل تكون القرينة إلا من المتكلم إلا انه بقى الاشكال فى الشق الاول فيجاب بان الاجماع له مستند من الكتاب أو السنة والسنة كالشرح للكتاب فرجع الدليل فيه إلى الكتاب واما التخصيص بالعقل فانه لظهوره كان مغنيا عن نصب القرينة ومثله واقع فى كلام البلغاء من الاكتفاء كثيرا بالقرائن الحالية وفى القرآن من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير والمجاز كثير معتمد فيه على فهم المخاطبين باساليب الكلام (قوله يبين المراد منه) اى ولو بحسب الظهور فان الادلة المبينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعا وينبغى ان يراد بالدليل ما يشمل العقل لانه صارف للمتشابه عن ظاهره كما ان المراد به أعم مما يبين المراد ومن الصارف عن الظاهر فيشمل مذهبى السلف والخلف فى المتشابه (قوله بمتاخر) اقتصار على ماهو الشان الغالب وإلا فكذلك إذا تقدم أو قارن (قوله المراد بالآية الخ) قال الجاربردى فى شرح المنهاج هم ذهبوا إلى ان آيات الوعد والوعيد للترغيب فى الاحسان والشفقة والترهيب من الملاهى والظلم كى لا يختل نظام العالم وليس المراد الثواب والعقاب اهـ فيفهم منه أن الارجاء وقع فى آيات الوعد والوعيد لا الوعيد فقط كما يوهمه اقتصار الشارح عليها (قوله لتاخيرهم اياها) اى الايات عن اعتبار معناها الصرفها عن ظاهرها ويحتمل ان الضمير للمعصية أو تأخير ضررها عن الاعتبار فرجئة بالهمز من أرجأ بمعنى أخر أو لانهم يعطون الرجاء بقولهم المذكور فعلى هذا يقال مرجية بفتح الراء وتشديد الجيم كمقدمة فان بعض العرب يقول أرجيت وأخطيت وتوضيت قاله فى الصحاح ولا يخفى انه يلزم على ماذكروه ارتفاع الوثوق بخبره تعالى إذ لا كلام إلا ويحتمل خلاف ظاهره (قوله وفى بقاء المجمل) قال فى البرهان فان قيل قد بقى فى كتاب الله تعالى مجمل * قلنا اضطرب العلماء فيه فمنع مانعون هذا واستروحوا إلى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم وايضا لو ساغ اشتمال القرآن على مجملات لتطرق إلى القرآن العزيز وجوه من المطاعن وقال قائلون لا يمتنع اشتمال القرآن على مجملات لا يعلم معناها الا الله والمختار عندنا ان كل ماثبت التكليف فى العمل به يستحيل استمرار الاجمال فيه فان ذلك يجر الى تكليف المحال وما لا يتعلق باحكام التكليف فلا يبعد استمرار الاجمال فيه واستئثار الله تعالى اسرفيه وليس فى العقل ما يحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه اهـ (قوله على احالة) قال الناصر البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود فى الزمان الثانى ومتعلقه فى قوله وفى بقاء المجمل غير مبين هو فى الحقيقة غير مبين وهو عدمى فلابد من تأويله بوجودى كما ذكره الشارح اهـ اقول محصل ماذكره ان البقاء معنى وجودى لكونه عبارة عن وجود الشىء فى الزمن الثانى على ماهو التحقيق وغير مبين حال من المجمل العامل فيه البقاء والحال قيد فى عاملها وهو عدمى لكون النفى مأخوذا فى مفهومه وأنت خبير بأن المحققين على ان البقاء أمر اعتبارى ولئن سلمنا انه وجودى نقول لا مانع من تقييد الوجودى بالعدمى فهذه الحال فى معنى الحال المؤكدة فلا حاجة إلى هذا التهويل ولا لما سلكه سم من التطويل (قوله أحدها لا) أى مطلقا كلفنا بمعرفته أو لا كالقرء فى الاول واليد فى الثانى وأورد عليه المتشابه فانه مجمل مع انه غير مبين وقد يجاب بان هذا القائل يقول انه مبين للراسخين فى العلم (قوله لان الله تعالى أكمل الدين الخ) فيه أن الدليل لا يطابق المدعى لصدق هذا

لقوله اليوم أكملت لكم دينكم ثانيها نعم قال تعالى فى متشابه الكتاب وما يعلم تأويله إلا الله إذالوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت فى الكتاب ثبت فى السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها الأصح لايبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف على أن صواب العبارة بالعمل به

بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له والآية المستدل بها تفيد أن الاكمال فى ذلك اليوم حصل ووقت نزولها سابق على الوفاة وقد بينت احكام كثيرة بعد هذا اليوم والجواب بان المراد باكمال الدين فى ذلك اليوم استيعاب أصوله وما بين بعد نزول الآية من فروع تلك الأصول يدل لذلك قول القاضى فى التفسير اليوم أكملت لكم دينكم بالنصر والاظهار على الاديان كلها او بالتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد (قوله إذالوقف هنا) أى على لفظ الجلالة فيكون والراسخون مستأنفاً ووجه بأنه لولم يوقف عليه لكان والراسخون عطفاً على لفظ الجلالة فيكون يقولون آمنا حالا أى قائلين ذلك ثم لا جائز ان يكون حالا من مجموع المتعاطفين فيلزم كونه سبحانه قائلا ذلك ايضا وهو باطل او حال من المعطوف ولا يصح لمخالفته قاعدة العربية وأجيب بجواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لالبس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اى حالة كون يعقوب نافلة لظهور ان النافلة اى ولد ولد ابراهيم عليهم السلام إنما هو يعقوب دون إسحق قال الخجندى والوقف على الله هو المنقول عن ابن عباس ويؤكده قراءة ابن مسعود ان تاويله إلا عند الله وما فى مصحف ابى ويقول الراسخون فى العلم وهو المروى عن طاوس عن ابن عباس أيضاً وما نقل عن عائشة رضى الله عنها من رسوخهم أن آمنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله وما روى عن عمر بن عبدالعزيز انتهى علمهم إلى أن قالوا آمنا به (قوله كما عليه جمهور العلماء) والمقابل يقول أن الراسخين يعلمونه أيضاً بناء على عطف والراسخون على لفظ الجلالة والذى اختص الله تعالى به من علم الغيب هو علم تفصيله ذاتاً وزماناً من غير واسطة أصلا فلا ينافيه علم بعض الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة أو إلهام من الله تعالى وللمخالف أن يقول لاحاجة إلى ذلك التأويل ولا يلزم اللغو والعبث على تقدير الخطاب بما لا يفهم لجواز كون بعض القرآن لا للافهام بل للتنبيه على اختصاص بعض الاسرار بعلمه تعالى على ان فيه فائدة وهى الثواب فى تلاوته وابتلاء الراسخين بمنعهم عن التفكر فيما يوصلهم إلى مبلغهم من العلم كما تبتلى الجهلة بتحصيله ولكل وجهة (قوله لعدم القائل بالفرق) قال ابن يعقوب فيه ان نفى القائل بالفرق لا يقتضى ثبوت القائل بالتساوى وعلى تسليمه يطالب بالدليل وقياس أن لا فارق لا يسلم نعم احتمال الوقوع بين على تقدير تسليم احتمال الوقوع فى الكتاب (قوله حذراً من التكليف بما لا يطاق) فيه أن التكليف به جائز وواقع عند المصنف كما تقدم وهذا منه لان كلا من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الاتيان به مستحيل عادة وهو مقدور فى الظاهر وليس من قبيل التكليف المحال كتكليف الغافل إذ المكلف هنا ليس بغافل لانه يدرى ولكن لا يقدر وذاك لا يدرى هذا محصل ما فى سم واقول لا ورود لهذا السؤال أصلا لأن المصنف بصدد نقل الأقوال فالتصحيح لغيره ولا يرد السؤال إلا لو كان هو المصحح وليس فى كلامه ما يدل عليه والقائل بهذا يمنع التكليف بما لا يطاق إذ المسئلة خلافية والمحققون على المنع وقد تقدم فيما نقلناه عن البرهان ما يؤيد ما قلنا حيث قال والمختار عندنا الخ وذكر التفصيل الذى قاله الشارح وطريقة صاحب البرهان امتناع التكليف بالمحال كما تقدم نقله عنه (قوله على ان صواب العبارة) استدراك على ما يتوهم من استقامة عبارة المصنف وأجيب بأن ما عبر به أحسن فان المراد ما كلف بمعرفته سواء كان ليعمل به او يعلم بخلاف التعبير بالعمل فانه قاصر فان اريد به ما يشمل

(قول الشارح وإذا ثبت فى الكتاب ثبت فى السنة) هذا إنما يفيد الجواز والمدعى الوقوع (قول الشارح حذراً من التكليف بما لا يطاق) وهو غير جائز عند قائل هذا القول ولا دخل للمصنف فيه فان كان هو الأصح عنده فلعلة أخرى (قوله بل هما شرط) مراده بالسبب ما يتوقف عليه (قوله لكنه قاصر) فيه انا لانقطع النظر عما قبل العلاوة فتأمل

كمافى البرهان وفى بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف إذ وقع له من غير تأمل (والحق) كما اختاره الامام الرازى وغيره (ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر او غيره) من المشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا فاندفع توجيه من اطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها ﴿المنطوق والمفهوم﴾ اى هذا مبحثهما (المنطوق ما) اى معنى (دل عليه اللفظ

العمل القلبى كان مساويا لعبارة المصنف (قوله كما فى البرهان) أقول عندى نسخة عتيقة صحيحة منه المذكور فيها العمل وقد نقلت عبارته سابقا (قوله والحق) اى من ثلاثة اقوال ثانيها ان الادلة النقلية تفيد اليقين مطلقا وثالثها لا تفيده مطلقا كما أشار اليه بقوله فاندفع توجيه من أطلق أنها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها اى لان إفادتها له تتوقف على العلم بوضع الالفاظ وبارادة معانيها منها والعلم بالوضع يتوقف على نقل العربية لغة ونحوا وصرفا وهذه الثلاثة إنما تثبت بالآحاد لأن مرجعها إلى أشعار العرب التى يرويها عنهم الاحاد كالاصمعى والخليل وسيبويه وذلك محتمل للخطا والكذب والعلم بارادة تلك المعانى يتوقف على عدم نقل الألفاظ عن معانيها وعدم الاشتراك والتخصيص والمجاز والفسخ والاضمار والتقديم والتأخير ومع هذه الاحتمالات او بعضها لا يحصل العلم بالامرين ومع حصوله لابد فى إفادة النقلية اليقين من العلم بعدم المعارض العقلى المحوج إلى تأويل النقل لكونه أصلا له فى الحكم لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف عليه صحة النقل ليس إلا العقل فهو اصل النقل فلا دلالة تفيد اليقين وتقرير الجواب ظاهر من كلام الشارح على أنا لا نسلم أن اللغة والنحو والصرف إنما ثبتت بالاحاد كما لا يخفى على من له تامل ولا نسلم ايضا ان إفادة النقلية اليقين تتوقف على العلم بعدم المعارض قال السعد التفتازانى فى شرح المقاصد الحق أنها تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه اه زكريا (قوله بانضمام تواتر) اى فى حق غير الصحابة وقوله اى غيره اى فى حق الصحابة كمواظبته ﷺ عليها حال الصحة والمرض وحثه عليها حثا شديدا ثم المراد تواتر القرائن وغيره مشاهدتها وليس المراد أن التواتر أو غيره هو القرينة فاندفع قول الناصر ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن الينا تواترا يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقتان بالقرائن لا أنفسها قوله كما فى ادلة اى كافادة اليقين فى ادلة (قوله علموا معانيها المرادة بالقرائن) اى مع عدم المعارض العقلى لصدق القائل اذ علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور فاندفع قول الناصر الاتى (قوله فاندفع توجيه الخ) الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الأوضح أن يقول فاندفع اطلاق توجيه من أطلق لأن المندفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق (قوله بانتفاء العلم الخ) اى فيؤدى الى الاحتمال ولا يقين معه وحاصل الدفع أن اليقين بما انضم اليها من تواتر أو مشاهدة قال الناصر هذا القائل ضم الى هذا فى التوجيه انه لابد من العلم بعدم المعارض العقلى فلابد فى دفعه مع ما ذكر من قول والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاد والسيد اه وقد علمت اندفاعه مما سبق (قوله أى هذا مبحثهما) اشارة الى ان اصل الكلام هذا مبحث المنطوق والمفهوم فحذف المبتدا ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه (قوله والمنطوق) أى المنطوق به واطلاقه على المعنى حقيقة اصطلاحية وإلا فالمعنى لا ينطق به وانما ينطق باللفظ (قوله ما اى معنى الخ) اوقع ما على معنى ولم يجعلها مصدرية كالعضد لان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول دون الدلالة والعضد رحمه الله تعالى جعلها مصدرية ليوافق كلام ابن الحاجب

(قول المصنف بانضمام تواتر) أى بالنسبة لنا بأن نقل لنا تواترا أن الصحابة رضى الله عنهم شاهدوا تلك القرائن وقوله أو غيره أى بالنسبة للصحابة رضى الله عنهم والله سبحانه وتعالى اعلم (قول المصنف ما دل عليه اللفظ

فانه

فى محل النطق) اعلم ان ابن الحاجب جعل المنطوق والمفهوم اقساما للدلالة وقال المنطوق دلالة اللفظ على معنى فى محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكما للمذكور والمفهوم دلالته على معنى لافى محل النطق بان يكون ذلك المعنى حكما لغير المذكور ثم قسم المنطوق وهو تلك الدلالة إلى صريح وغير صريح فالصريح دلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير الصريح دلالته على مالم يوضع له بل يدل عليه بالالتزام وهو دلالة الاقتضاء والايماء والاشارة فدلالة لاتقل لهما أف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لاتصلى على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح وعلى هذا فالمنطوق خاص بالحكم دون الذوات وقال الآمدى يعدذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها ابن الحاجب أقساما لغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم اما المنطوق فقدقال بعضهم هو مافهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح (٣٠٧) فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشىء من ذلك منطوق اللفظ فالواجب أن يقال المنطوق مافهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق انتهى قال العلامة التفتازانى جعل المنطوق والمفهوم من أقسام الدلالة يحوج إلى تكلف عظيم فى تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة فى كونهما من أقسام المدلول كما فى كلام الامدى فالمصنف رحمه الله تابع القوم فى ذلك لعدم التكلف مع قصور عبارة ابن الحاجب عن تناول مدلول نحو زيد مما هو ذات لاحكم مع تصريح امام الحرمين وغيره بان النص والظاهر من أقسام المنطوق ولا خفاء فى أن نحو زيد والأسد من جملة النص والظاهر إلا انه أبدل مافهم من اللفظ بما يدل عليه إشارة للرد على ابن الحاجب بان المنطوق مدلول لادلالة واشارة إلى اندفاع اعتراض الامدى فان مادل عليه اللفظ فى محل النطق معناه ان الدلالة على ذلك المدلول ثابتة فى اللفظ الذى هو محل النطق اى المنطوق به بمعنى انها ناشئة من وضعه لامن خارج بخلاف دلالة الاقتضاء والاشارة فانها ليست ناشئة من وضع اللفظ بل من توقف صحة المنطوق على المقتضى أولزوم المعنى للمدلول وهذا المعنى لايفيده قولهم مافهم من اللفظ فى محل النطق فان الفهم منه قد يكون بواسطة اللزوم العقلى او الشرعى ثم ان هذا المنطوق بالمعنى الذى اراده المصنف لايكون إلاصريحا واما المدلول اقتضاء او اشارة فليس من المنطوق عند احد اما ابن الحاجب فان المنطوق عنده الدلالة لاالمدلول واما المصنف والقوم فليس من المنطوق عندهم لان الدلالة عليه ليست فى محل النطق وإنما هو عند المصنف من توابع المنطوق فالمدلولات عنده ثلاثة منطوق وتوابعه ومفهوم وقد صرح بتثليث الاقسام الامدى وبعض شروح المنهاج فان قلت ما الفرق بين المفهوم وتوابع المنطوق قلت المفهوم بقصد التنبيه بالمنطوق عليه اما

فى محل النطق) حكما كان كما مثله فى شرح المختصر كغيره بتحريم التأفيف أى للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما اف

فانه قسم الدلالة إلى منطوق ومفهوم وصنيع الشارح أحسن لقول التفتازانى فى حاشية الشرح العضدى انه محوج إلى تكلف عظيم فى تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة فى كونهما من أقسام المدلول اه ثم ان المراد بالمعنى ما يشمل الذات لقوله فيما يأتى كزيد الخ وسيأتى مايتعلق به (قوله فى محل النطق) متعلق بمحذوف حال من ضمير عليه والنطق هو التلفظ ومحله هو اللفظ اى معنى دل عليه اللفظ حالة كونه مستقرا فى محل النطق أى التلفظ باسمه كالتافيف وكالنساء فى تمكث احداهن الخ سواء كان ذلك المعنى المدلول عليه مذكورا ويسمى منطوقا صريحا او غير مذكور ويسمى غير صريح فدلالة لاتقل لهما اف على تحريم التأفيف منطوق صريح وعلى تحريم الضرب مفهوم ودلالة تمكث احداهن شطر دهرها لاتصلى على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما منطوق غير صريح قال العضد فالمنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا اه هذا خلاصة ما فى الناصر موضحا ولا يخفى انه لو لم يات بعبارة العضد لكان حله موافقا لطريقة المصنف من تعميم المدلول للحكم وغيره كما افصح به الشارح بقوله حكما كان أو غير حكم ففى ذكر عبارة العضد تخصيص لكلام المصنف وقصر للمعنى على الحكم الموافق لطريقة ابن الحاجب والعضد بصدد شرح كلامه فيلزمه موافقته دون المصنف فلو انه حذف الاستشهاد بكلام العضد لكان حله موافقا للتقسيم المذكور والشيخ سم أورد الاعتراض المذكور جاعلا منشأه ان الحالية بالمعنى المذكور تستدعى ان يكون المنطوق امرا حاصلا فى شىء نطق باسمه فلابد من أمرين أحدهما فى الاخر الذى له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ ههنا مدلولان غير ذينك المدلولين وهما فيه كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لامسمى للفظ إلاهما اه وهو محض تطويل مبناه تخيل غير صحيح لانه اما ان يراد بالنطق فى قوله فى محل النطق المعنى المصدرى وهو التلفظ او الحاصل بالمصدر وهو اللفظ فعلى الاول يصير المعنى حالة كون ذلك المدلول ثابتا فى التلفظ وثبوته فيه هو ثبوت داله بتخيل ان التلفظ محل اللفظ فيؤل إلى

أوغير حكم كما يؤخذ من تمثيله فى قوله (وهو) أى اللفظ الدال فى محل النطق (نص)

ان ذلك المدلول مستفاد من اللفظ ودال عليه اللفظ أعم من أن تكون تلك الدلالة بواسطة الوضع وهو المطابقة والتضمن اولا فيشمل المنطوق الصريح وغير الصريح كما صرح بذلك التفتازانى فى حاشية العضد ونقله الناصر هنا وصرح بمثله فى التلويح وعلى الثانى يصير المعنى هكذا حالة كون ذلك المدلول ثابتا فى اللفظ الدال عليه فيرجع للأول وهذا التأويل جار فى الحكم وفى المفرد وشامل لهما لان كل مدلول ثابت ومستقر فى داله ٭ لا يقال الثابت والمستقر فى داله هو المعنى الموضوع له اللفظ فلا يشمل المجاز مع انه من اقسام المنطوق الصريح ٭ لانا نقول المجاز دال على معناه دلالة مطابقية بواسطة الوضع النوعى كما بسطنا ذلك فى حواشينا على شرح العصام للرسالة الوضعية وقال الكمال ان قوله فى محل النطق متعلق بدل والمراد بكون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق انه لا تتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق به لا على انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم فان كان المعنى المنتقل اليه موافقا فى الحكم فهو مفهوم الموافقة او مخالفا فمفهوم المخالفة اه وهو أمس بكلام الشارح حيث قال فيما بعد أى اللفظ الدال الخ ولكلام المصنف أيضا من تقسيمه المدلول إلى حكم وغيره إلا انه يرد عليه خروج المنطوق غير الصريح من تعريفه ودخوله فى تعريف المفهوم على التفسير الذى ذكره وكذلك المجاز فان معنى قوله لا تتوقف استفادته الخ ان اللفظ دال عليه من غير احتياج لشىء آخر والمجاز محتاج للقرينة فيفسد التعريفات طردا وعكسا فالاولى ان يفسر محل النطق بمقام ايراد اللفظ والمراد بكون المعنى مدلولا عليه فى ذلك المقام استعمال اللفظ فيه اعم من ان يكون ذلك الاستعمال على طريق الحقيقة أو المجاز فان استعماله فيه أعم من أن يكون غير محتاج لشىء فى طريق الدلالة اولا فيكون شاملا للحكم وغيره وللمنطوق الصريح وغير الصريح وبهذا استقام الكلام وتم المرام ولو أن المصنف عبر كما فى المنهاج بقوله المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا لاغنى عن هذه التكلفات إلا ان عبارة المنهاج قاصرة على المنطوق الصريح فلو اريد شموله لغير الصريح لقيل أو التزاما وقول سم انه لا يضر عدم شمول المنطوق غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف فى هذا الكتاب عدم اثباته يرده قول المصنف فيما سيأتى ثم المنطوق ان توقف الصدق أو الصحة الخ هذا والفرق بين المنطوق غير الصريح والمفهوم انهما وان اشتركا فى ان كلا منهما حكم غير مذكور إلا ان المفهوم ليس حكما للمذكور ولا حالا من أحواله بل هو حكم للمسكوت كالضرب فى آية التأفيف بخلاف المنطوق غير الصريح فانه حكم للمذكور وحال من أحواله (قوله أو غير حكم) اعترضه الناصر بوجهين الاول عدم شمول الحد الثانى انه مخالف لاصطلاح القوم وأقول أما الجواب عن الاول فعدم شمول الحد له فمبنى على ما اسلفته فى تقرير كلام المصنف وقد تقدم ما فيه واما عن الثانى فلأن بحث المصنف عن النص والظاهر راجع فى الحقيقة إلى الحكم المتعلق بهما فان الاصولى لا بحث له عن المفرد من حيث هو مفرد إذ موضوع علم الاصول القواعد الكلية الباحثة عن الادلة الاجمالية كما تقدم والشارح نبه على ذلك بقوله فى نحو جاء زيد ورأيت اليوم الاسد وأشار اليه شيخ الاسلام بقوله اى غير حكم بأن يكون محل الحكم والداعى للمصنف إلى ذلك أن الظاهر والنص بالمعنى المذكور لا يمكن ان يوصف الحكم بهما واما ما قاله سم بعد التشنيع الذى لا ينبغى أن مجرد مخالفة كلام المصنف لابن الحاجب لا تقتضى المخالفة لكلام القوم فان القوم الذين هم أهل هذا الفن كالباقلانى والاستاذ أبى اسحاق وابن فورك وامام الحرمين هم الذين يعتد بموافقتهم أو مخالفتهم وأما غيرهم فهم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف لجميعهم أو بعضهم

تنبيه بالأعلى على الأدنى أو بالعكس أو التنبيه بالشىء على ما يساويه وكل ذلك للمناسبة بينهما بخلاف توابع المنطوق كما يعرفه الذكى المحقق ثم أن المصنف ترك من توابع المنطوق دلالة الايماء وسيأتى بيان وجهه ان شاء الله تعالى ثم انى بعد ذلك لا أظنك فى شك من اتقان المصنف وعلو شأنه والعلامة الناصر قد صدر منه فى هذا المقام ما لا ينبغى أن يصدر عن مثله وحاصله انه اختلط عليه الامر فاورد امورا يحسبها الجاهل شيئا وليست بشىء (قوله فى مقام إيراد اللفظ) أى مقام ايراد اللفظ لمعناه اللاحق به وهو حالة كون ذلك المعنى للفظ بالذات بأن يكون مستعملا فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلى اليه

اى يسمى بذلك (ان افاد معنى لا يحتمل غيره) اى غير ذلك المعنى (كزيد) فى نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) ان يسمى بذلك (ان احتمل) بدل المعنى الذى افاده (مرجوحا كالاسد) فى نحو رايت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله

وبعد اللتيا والتى فقد اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل احد ان يصطلح على ماشاء فما لا ينبغى ان يصدر عن مثله مع علو شانه اما اولا فلان ابن الحاجب امام جليل ثقة ثبت وهو وان لم يكن فى مرتبة من ذكرهم وعددهم إلا انه متتبع لكلامهم ومقتبس من علومهم فهو يحذو حذوهم وقد اعتنت الافاضل بشرح كلامه وناهيك بالعضد والسيد والسعد وغيرهم ممن لا يحصى كثرة وهم نقدة الكلام وقادة الافهام فسكوتهم عليه واقرارهم له فى هذا المحل دليل على عدم المخالفة فان قلت من اين علمت ذلك قلت ان العلامة سم مع سعة اطلاعه وكثرة النقل عن العضد وموادّه وغيرها لو وجد شيأ يتمسك به فى تأييد كلام المصنف لكان أحق بالذكر من هذا الكلام الذى اتخذه ديدنا عند عدم اطلاعه على نقل قوى او دليل عقلى على انا وجدنا مقويا لكلام الناصر بان تخصيص الاصوليين اقسام المفهوم بالاحكام ولم يذكروا مفهوما مفردا دليل على ان المنطوق كذلك فانه مقابل له وفى المنهاج والتلويح ما يوافق ابن الحاجب حيث قال الاول الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه الخ وقال الثانى الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم او لا الى آخر ما ذكره من التقسيم وأما ثانيا فلأن ما اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح ليس على المعنى الذى أراده واتخذه ديدنا بل معناه أنه ليس لاحد من أهل فن أن يشاحح غيره من أهل فن آخر على امر اصطلح عليه لا ان لكل احد ان يصطلح فانه يلزم عليه عدم الوثوق بالالفاظ الاصطلاحية واشتباه ما اصطلح عليه الواضع بغيره وسد أبواب الاعتراض فان للخصم عند قيام الحجة عليه أن يقول هذا امر اصطلحت عليه انا ولا مشاحة فى الاصطلاح ولو سلمنا ان لكل احد ان يصطلح فليس على عمومه بل المراد من كان فى طبقة الواضع او بعدها ممن له استخراج فى الفن وتمهيد لقواعده كالسكاكى وعبد القاهر والزمخشرى بالنسبة الى فن البيان وكذلك سيبويه والكسائى والاخفش بالنسبة النحو وكالعلماء الذين ذكرهم بالنسبة لفننا هذا الا أن كل مصنف أو مشتغل بذلك الفن له ان يضع الفاظا يصطلح عليها ويستعملها من جاء بعده وإلا كان نسخا لما عليه الاول (قوله اى يسمى بذلك) افاد به ان هذا الحمل حمل تسمية لا حمل وصف والنص ماخوذ من منصة العروس وهو المحل الذى تظهر فيه فكان النص ظهر عن الاحتمال ثم هو كما يطلق على ماذكر يطلق أيضا على مقابل القياس والاستنباط والاجماع فيراد به الدليل من الكتاب او السنة فيعم الظاهر وتارة على ما يقابل الظاهر وهو المعنى هنا وقال القرافى انه يطلق أيضا على ما يحتمل تأويلا احتمالا مرجوحا وهو بمعنى الظاهر وعلى مادل على معنى كيف كان ويطلق النص فى كتب الفروع بازاء القول المخرج فيراد بالنص قول صاحب المذهب اعم من ان يكون نصا لا احتمال فيه او ظاهرا ويراد بالقول المخرج ما خرج اى استنبط من نصه فى موضع آخر (قوله فى نحو جاء زيد) أفاد به ان الافادة انما تكون بالتركيب (قوله فانه مفيد للذات) فيستشكل بصحة التجوز فى الاعلام فيحتمل زيد معنى مجازيا وقد قال النحاة ان التاكيد فى جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجائى رسوله او كتابه ويجاب بان العلم لا يتجوز فيه الا إذا تضمن اشتهارا بوصف ولا كذلك زيد الا أن يراد التجوز بغير الاستعارة فانه لا يشترط فيه ذلك والمجاز الذى يدفعه التاكيد المجاز الحذفى او العقلى ولا يلزم من ذلك ان زيدا مستعمل فى غير ما وضع له بل هو نص فى مدلوله قال بعض الفضلاء والانصاف ان مادة الاحتمال لم تنقطع وكانهم رأوا أن الاحتمال الضعيف بمنزلة العدم اه وليس بشىء (قوله ان احتمل) اى اللفظ (قوله بدل المعنى) البدلية من حيث الارادة والا فهو محتمل

(قول الشارح فانه مفيد للذات المشخصة) اى ولو كان هناك مجاز عقلى او حذفى إذ لا يخرج لفظ زيد باحدهما عن مدلوله العلمى واما التجوز بالاستعارة فلا يكون فى نحو زيد لما لم يشتهر بوصف يلحقه باسم الجنس ولعله لهذا اى الاشارة الى ان المجازين لا يحرجانه قال الشارح فى نحو جاء زيد والا فزيد وحده نص فى مدلوله (قول الشارح بدل المعنى الذى افاده) اى بحسب الارادة والا فهو محتمل لهما معا فى ان واحد بناء على الجمع بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وهو معنى مرجوح) اى مع صحة الاستعمال فيه إذ لا يشترط مقارنة القرينة عندهم على ان القرينة عند البيانيين انما تجب عند تعين المجاز دون احتماله نص عليه عبد الحكيم فى حواشى القاضى (قول الشارح المتبادر الى الذهن) اى بدون سببية الاشتهار فان التبادر انما يكون من امارات الحقيقة إذا لم يكن بتوسط اشتهار بل بنفسه اى بتوسط الوضع فقط

(قول الشارح فانه محتمل لمعنييه) لانه موضوع لهما إذ هو من أسماء الاضداد (قول المصنف ان دل جزؤه على جزء المعنى الخ) لاشك فى أن اللفظ إنما عرض له التركيب حين الاستعمال وقصد افادة المعانى الكثيرة فان الواضع ابتداء إنما وضع الالفاظ لمعانيها متفرقة والمركب من حيث انه مركب إنما صار موضوعا بوضع الاجزاء كما صرح به السيد قدس سره والاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ وارادة المعنى فعلم أن القصد معتبر فى التركيب ولما كان الافراد عبارة عن عدم التركيب كان معناه عدم القصد وأن التركيب والافراد لا يجتمعان فى اللفظ فى حاله واحدة فلذا اعتبر المتأخرون القصد فى تعريفيهما وليس مبناه على أن الارادة معتبرة فى الدلالة على ما وهم إذ لو كان كذلك لما احتيج الى اعتبارهما والاكتفاء باعتبار الدلالة وعدمها فى عبارة المتقدمين غير صحيح لانه يستلزم اجتماع الافراد والتركيب فى مثل عبدالله وتأبط شرا وذلك يستلزم أن يجرى عليه أحكام الافراد والتركيب المعنوية من كونه كليا وجزئيا وقضية وجزء قضية وإفادة الفائدة التامة وعدمها واللفظية من الاعراب والبناء وصحة كونه مسند اليه وعدمه فى حالة واحدة وذلك بين البطلان واعتبار قيد الحيثية لا يدفع ذلك لان الحيثيتين حاصلتان فيه معا إنما يدفع ذلك انتقاض تعريف أحدهما بالآخر فتدبر ولا تصغ الى ماقيل ان قيد الحيثية مغن عن اعتبار القصد ولا إلى ماقيل ان اعتبار القصد يوجب خروج المركب عن تعريفه حين انتفاء القصد إذ لا يمكن بدونه ولا الى ما أجيب به عنه من ان المعتبر تقدير القصد فان كل ذلك هفوات كذا حققه عبد الحكيم فى حاشية القطب فعلم أن القصد محتاج اليه لغير انتقاض التعريفين ٭ واعلم أن اعتبار الارادة فى الدلالة باطل وان نقله المحقق الطوسى

وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازى والاول الحقيق المتبادر الى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى مجملا وسيأتى كالجون فى ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنييه أى الاسود والابيض على السواء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد

للامرين معا فى آن واحد (قوله وهو معنى مرجوح) لا يقال بل هو غير صحيح لعدم القرينة لانا نقول لا يشترط مقارنة القرينة عندهم (قوله فانه محتمل) لانه موضوع لهما لانه من اسماء الاضداد قال الزركشى كان حقه التأكيد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصا واجاب سم بانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق حده عليه اه وفيه ان تمثيلهم للنص بالمفرد يأبى هذا الالتزام إلا أن يكون بناه على القاعدة التى اصلها على غير اساسها من انه لا مشاحة فى الاصطلاح وقد علمت ما فى ذلك (قوله ان دل جزؤه الخ) ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزؤه لزم استدراك قوله على جزء المعنى لان الجزء من حيث هو جزء لا يدل الا على جزء المعنى وان اراد دلالة الجزء لا بقيد كونه جزءا بل اعم من كونه جزأ أو مفردا فالقيد وان كان مخرجا لعبدالله علما لكنه ما زال الحدشاملا للحيوان الناطق علما فانه يدل على جزء المعنى فى الجملة اى لا بقيد كونه جزءا وذلك قبل جعله علما وهو مفرد مع انه داخل فى حد المركب بهذا الاعتبار وخارج عن حد المفرد فيبطل به طرد الاول وعكس الثانى فلا بد من زيادة القصد فان دلالته على جزء المعنى غير مقصودة وقد حذفه المصنف هكذا أورد الناصر واجاب سم باختيار الشق الثانى وان قيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل فى تعريف المفرد المثال المذكور فان جزءه وان دل لكن لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا حاجة الى اعتبار القصد اه أقول يؤيده ما قاله الدوانى فى حاشية التهذيب انه لا حاجة اليه بعد اعتباره فى اصل الدلالة ولذلك قال الشيخ إنما يحتاج اليه للتفهيم لا للتتميم اه وقال التفتازانى فى شرح الشمسية ان أريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل فى تعريف المفرد وتخرج عن تعريف المركب وان اريد به ان كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد فمثل الحيوان الناطق العلم يخرج عن المفرد ويدخل فى حد المركب لانه بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزآ الشخص المسمى به وذلك عند اطلاقه

فى شرح الاشارات (قوله ويجاب باختيار الشق الثانى) قد عرفت أن هذا يفيد فيما أراده الناصر لا فيما نقلناه آنفا تدبر (قوله هذا لا يصدق على الحيوان الناطق الخ) هذا الايراد لا وجه له لان الكلام فى عدم دلالة ما هو جزء باعتبار انه جزء المركب وهو بهذا الاعتبار لا دلالة له وان جاز أن يدل فى حالة أخرى قاله العضد وتبعه السعد واعلم أن المقصود من نحو ضرب ويضرب دلالة مجموع المادة والهيئة على مجموع المعنى لا دلالة الجزء على الجزء فصدق عليه تعريف المفرد قاله عبد الحكيم فى حواشى القطب هذا وموضع الكلام هنا كتب المنطق فلا يليق التطويل فى ذلك (قوله للاحتراز) من أين هذا بل صرحوا بانه لحسن المقابلة بين دلالة المطابقة والتضمن (قوله اضافة السبب الى المسبب) لعله بالعكس كما هو عبارة غيره فان الدلالة سببها المطابقة أى كون اللفظ مساويا للمعنى وكذا الباقى

(فمركب وإلا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بأن لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام ان يكون له جزء غير دال على معنى كزيد او دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (فمفرد ودلالة اللفظ عى معناه مطابقة)

اطلاقه على الانسان وايا ما كان ينتقض التعريفان طردا وعكسا اه وأورد الناصر أيضا بطلان التعريفين بصدق الاول دون الثانى على المضارع فان حروف المضارعة جزء منه وهى تدل فيه على معنى هو الزمان والمادة تدل على الحدث وكلاهما مفرد عند النحاة والاصوليين وان قال المنطقيون انه مركب وعلى أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة كضارب ومخرج وعطشان فان الهيئة فيها جزء منها وهى تدل على معنى زائد على الحدث وهى مفردة اتفاقا ولا يجاب عن غير المضارع بان المراد بالاجزاء ألفاظ مرتبة مسموعة والهيئة ليست كذلك قال العضد انه تمحل ولا يشعر به الحد فيفسد اه واقول امادلالة احرف المضارعة على تلك المعانى فليس بالاستقلال بل الدال هو الفعل بسبب اقترانها به لانها لم توضع لتلك المعانى وانما جعلت علامات لاعتبار معنى فى الفعل وهو دلالته عى التكلم والخطاب والغيبة ومثلها فى ذلك السين مع الفعل واما الفعل وبقية المشتقات فليس للهيئة استقلال فيها بالدلالة وكذلك المادة بل الدال المجموع كما فى شرح الشمسية ومواده وما ذكره أبو الفتح فى حاشية الدوانى على التهذيب ايضا فقال لا يذهب عليك ان القول باستقلال هيئة الكلمة فى الدلالة على الزمان ينبنى على ما استشهد به بعضهم فى اثباته من الدوران وأنت تعلم بعد التأمل فيه انه ليس شاهدا عدلا بل العدول عند عدل بان يقال الدال عى احد الازمنة الثلاثة فى الكلمة هو مجموع المادة والهيئة اه واراد بالدوران قولهم بشهادة اختلاف الزمان عند اختلاف الهيئة الخ وأجيب أيضا بالجواب الذى ذكره وهو ان المراد بالاجزاء الالفاظ المترتبة الخ وممن اجاب به الرازى فى شرح الشمسية وقرره السيد فى الحاشية وايده عبد الحكيم بأن المتبادر من كون اللفظ ذا أجزاء انها مسموعة حقيقة أى كل جزء منها مسموع لا انها مسموعة معا وكفى بهؤلاء المحققين سندا واما قوله وان قال المنطقيون انه مركب فينبغى ان يقال انه سهو من الشيخ رحمه الله والامثل هذه المسئلة لا تخفى على صغار الطلبة فضلا عن المحققين كيف وهى منصوصة فى تقسيم متن التهذيب والشمسية المفرد الى أداة وكلمة واسم والكلمة عندهم هى الفعل وبقى انه يرد على التعريف المعرف بال والمنكر والمنسوب من حيث ان أل دالة على التعيين والتنوين على الابهام ونحوه والياء على النسبة وقد يجاب بانها كانت مركبات بحسب الاصل إلا أنه لشدة الارتباط صارت شيئا واحدا ومثلها فى ذلك المثنى والمجموع ونحوهما فتأمله واعلم ان هذا المبحث ذكر فى كتب الاصول استطرادا أو على سبيل المبدئية والشيخ الناصر وسم قد أطالا الكلام فيه وليس مما ينبغى ان تصرف فيه العناية فانه كثير الشيوع (قوله فمركب) قدم الكلام عليه مع ان مقتضى الطبع تقديم الكلام على المفرد لكونه جزأ للمركب لشرفه يكون مفهومه وجوديا (قوله وان لم يدل جزؤه) أى الجزء الاول فلا يقال انه يصدق على المركب اذ أجزاء المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية وكلماته ولا دلالة لواحد من حروفه على شىء لان الحروف أجزاء ثانوية فلا حاجة الى ما أطال به سم من التكلفات (قوله بان لا يكون له جزء) لان السالبة تصدق بنفى الموضوع وهذا بخلاف جزء لم يدل فانه لا يصدق الا بوجود الجزء لانها معدولة ولذلك عدل عنه الشارح الى قوله أى وان لم يدل الخ (قوله كزيد) فان أجزاءه زه يه ده ولا دلالة لها بالوضع اللغوى وأما دلالتها على حياة المتكلم فعقلية ودلالتها على العدد فليست من وضع اللغة بل اصطلاح أهل الحرف (قوله كعبد الله علما) فان كلا من جزأيه يدل على معنى لكنه ليس جزء الذات الموضوع لها بل العبودية من عوارضها ودلالة عبد الله بعد جعله علما انما هى بقطع النظر

(قول الشارح لتضمن المعنى لجزئه المدلول) يعني ان الدلالة على الجزء انما هي بواسطة تضمن المعنى الجزء فينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى ومنه الى جزئه بطريق التحليل واعلم أن فهم الجزء مقدم على فهم الكل بلا شبهة لأن فهم الكل محتاج الى فهم الجزء في نفسه اما فهمه من اللفظ الذي الكلام فيه فمتأخر عن فهم الكل منه يحصل بعد تحليل الكل إلى الأجزاء ضرورة أن الفهم تابع للوضع وهو ما يحصل إلا بالنسبة الى الكل إذ ما يتبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ إنما هو المعنى الموضوع له اللفظ لا غير وقولهم الجزء سابق على فهم الكل معناه أنه يجب أن يفهم الجزء من اللفظ الموضوع بأزائه أولا ثم يفهم الكل من اللفظ الموضوع بأزائه كذا قاله السعد في منهياته على المطول ونقله عبد الحكيم وأيده بما في المفتاح من أن اللفظة متى كانت موضوعة لمفهوم أمكن أن تدل عليه بحكم الوضع ومتى كان لمفهومها تعلق بمفهوم آخر أمكن أن تدل عليه بواسطه ذلك التعلق سواء كان ذلك المفهوم الاخر داخلا في مفهومها الأصلي أو خارجا عنها فتلخص من هذا أن الحاصل من دلالة التضمن هو فهم الجزء قصدا المتأخر عن فهم الكل فان قيل لو كان التضمن هو فعل الجزء القصدي بعد فهم الكل يلزم عدم انحصار الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاث لأن فهم كل جزء في ضمن الكل ليس شيأ منها قلنا لا نسلم أن اللفظ دال عليه بل هو لازم لفهم الكل وضع له اللفظ أولا فلا دلالة للفظ عليه وإن اجتمعت يمتنع معه وبهذا ظهر أن ما قاله ابن الحاجب من أن الدلالة المطابقية والتضمنية شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار مبنى على أنه ليس هناك إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة إلى مجموع الجزءين امطابقة وإلى أحدهما تضمنا وليس في التضمن انتقال

وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أي جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازم معناه

عن العلمية وإلا فقد صار عبد كالزاى من زيد لا دلالة له على شيء أصلا (قوله ودلالة اللفظ على معناه) لم يقل على تمام معناه ولا جميع للاشارة إلى ان قيد التمام ليس ضروريا في التعريف بل ذكر لرعاية حسن التقابل مع الشق الثاني ولفظ جميع مشعر بالتركيب فلا يشمل المعنى البسيط كالنقطة والعقل واللفظ المشترك دال على كل معنى من معانيه باعتبار انفراده فهو داخل في التعريف لانه دال على المجموع من حيث هو قال السيد إذا علم أن اللفظ موضوع لمعان متعددة فانه عند سماعه له ينتقل ذهنه إلى ملاحظة تلك المعاني باسرها فيكون دالا على كل واحد منها مطابقة وإن لم يعلم ان مراد المتكلم ماذا هو من تلك المعاني فان كون المعنى مرادا للمتكلم ليس معتبرا في دلالة اللفظ عليه اه ومحصله أن دلالة المشترك على جميع معانيه متحققة إنما المحتاج إلى القرينة اراد المتكلم بعضها لا يقال إذا اطلق المشترك يفهم كل واحد من معانيه عند العلم بأوضاعه ويفهم جميع المعاني أيضا مع ان هذه الدلالة ليست شيئا من الاقسام الثلاثة لانا نقول لا نسلم ان فهم جميع المعاني من اللفظ بل ذلك لازم لاجتماع فهم كل واحد منها (قوله وتسمى دلالة مطابقة) فلها اسمان مفرد ومركب (قوله لمطابقة الدال الخ) أى لكونه بقدره لا انقص عنه كما في دلالة التضمن ولا أزيد كما في الالتزام (قوله وعلى جزئه) اى من حيث انه جزء وكذا القول في قوله على معناه وعلى لازمه فاللفظ الموضوع للمعنى ولجزئه وللازمه بطريق الاشتراك إذا أطلق على الجزء من حيث هو جزء كانت دلالته عليه دلالة تضمن أو من حيث وضع اللفظ له كانت مطابقة وكذا القول في إطلاقه على اللازم وههنا بحث نفيس وهو أن لفظهما إذا كان راجعا إلى الأبوة والبنوة مثلا في قولك الأبوة والبنوة هما إضافيان يدل على المجموع بالمطابقة وعلى الجزءين بالتضمن وكل جزء يستلزم الآخر لامتناع تعقل أحدهما بدون الآخر فاللفظ يدل على كل واحد بواسطة لزومه للاخر وهذه الدلالة ليست مطابقية وهو الظاهر ولا تضمنية لعدم اعتبار حيثية الجزئية ولا التزامية لعدم الخروج والجواب أنا لا نسلم تحقق الدلالة بواسطة اللزوم بينهما لأن تعقل أحد المتضايفين إنما يستلزم تعقل الاخر إذا كان مخطورا بالبال وإلا لزم تعقلات غير متناهية متعلقة بالمتضايفين عند تعقل أحدهما وههنا لما كان فهم أحدهما في ضمن فهم مجموعهما الذي هو مدلول مطابقي لم يكن فهم أحدهما مستلزما لفهم الاخر فلا تتحقق الدلالة فلا حاجة في جوابه الى ارتكاب تكلف بأن يقال المراد الخروج في المدلول الالتزامي أي يصير مدلولا للفظ من حيثية غير حيثية العينية والجزئية (قوله لتضمن المعنى) أى الذى وضع له اللفظ وهو المعنى المطابقي وقوله المدلول صفة للفظ أى المدلول له بدلالة التضمن فدلالة التضمن هي دلالة اللفظ الموضوع للكل على الجزء من حيث استعماله في الكل ودلالته عليه وأما دلالته على الجزء من حيث هو بأن استعمل ما للكل في الجزء فمجاز وقد قال عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية دلالة اللفظ على المعنى المجازي مطابقة عند أهل العربية لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به وأما عند المنطقيين فان تحقق اللزوم بينهما بحيث

(الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (التزام) وتسمى دلالة الالتزام أيضا لالتزام المعنى اى استلزامه للمدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا وكدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنا المنافى له خارجا (والاولى) اى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثنتان) اى دلالتا التضمن والالتزام (عقليتان)

يمتنع الانفكاك فهى مطابقة وإلا فلا دلالة على ما صرح به قدس سره فى حواشى المطالع فى دلالة المعميات على معانيها (قوله الذهنى) بحث فيه الناصر بان تقييد اللازم بالذهنى خروج عن الاصول الى فن المنطق لانه مبنى على أن المراد بالدلالة التى هى المقسم كون اللفظ بحيث مهما أطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول المناطقة لا كونه إذا اطلق بعد العلم بالوضع فهم منه المعنى كما تقول الاصوليون والبيانيون ومن ثم ترك ابن الحاجب التقييد بذلك وضعف القول به فقال وغير اللفظى التزام وقيل إذا كان ذهنيا واجاب بان اللازم الذهنى له معنيان احدهما ما يمتنع انفكاك تعقله عن تعقل المسمى وهو اللازم البين عند المناطقة وهذا هو المختلف فى اشتراطه بين المناطقة وغيرهم والثانى ما يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذهنى حصوله فيه اما على الفور او بعد التامل فى القرائن وهذا مراد من قيد به من اهل الاصول والبيان لا الاول وإلا لخرجت معان كثيرة فى المجازات والكنايات عن المدلولات الالتزامية اه أقول اختار التفتازانى فى متن التهذيب مذهب أهل العربية فقال ولا بد من اللزوم عقلا او عرفا ووجهه الجلال الدوانى بانه لا ريبة فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن اه وقال الحفيد فى شرح المتن لو اعتبر اللزوم العقلى فقط لخرج المجازات والكنايات المعتبرة فى المحاورات والمخاطبات ولا شك ان نظر المنطقى فى الالفاظ ليس إلا باعتبار الافادة والاستفادة فلا وجه لتجديد اصطلاح بلا ضرورة مع افضائه إلى ضيق فى أمر الدلالة لاخراج تلك الدلالات السابقة عن الاعتبار اه وأراد بقوله فلا وجه لتجديد اصطلاح الخ أى مخالف لما عليه اهل البيان (قوله لالتزام المعنى) أى المطابقى وقوله للمدلول أى للمعنى المدلول عليه باللفظ التزاما (قوله أى عدم البصر) إشارة إلى أن العمى هو العدم المقيد بالبصر والقيد خارج وليس من جملة المسمى وإلا كانت دلالته عليه تضمنا فالتقابل بين العمى والبصر تقابل العدم والملكة وقد استدل الدوانى فى حاشية التهذيب على خروج البصر عن مسمى العمى بان اسناده إلى البصر شائع بدون قرينة مجازية قال تعالى فانها لا تعمى الابصار إلى غير ذلك من النظائر والاصل الحقيقة اه يريد انه قد اسند البصر بدون قرينة تدل على انه مستعمل فى معنى مجازى بان يذكر لفظ العمى الموضوع للعدم مع التقييد بالبصر ويراد مطلق العدم وقال ميرزاهد الهندى فى حاشيته على الدوانى العمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر وقد اشتهر الفرق بين جزء الشىء وجزء مفهومه فالتقييد بالبصر داخل فى مفهوم العمى العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة ولما كانت الالفاظ موضوعة للمعانى دون عنوانها كانت دلالة العمى على البصر دلالة على خارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة غير تجريد أو مجاز اه (قوله لانها بمحض اللفظ) أى من غير توقف على انتقال إلى جزء أو لازم كما فى اللتين بعدها فهو كالحصر الاضافى فلا ينافى انه لا بد من العقل لان الفهم به والعلم بالوضع (قوله عقليتان) تبع فيه صاحب المحصول وغيره وهو احد اقوال ثلاثة ثانيها انهما لفظيتان كالاولى اعتبارا بفهم المعنى من اللفظ ولو بواسطة وعليه أكثر المناطقة وقد يقال هو لازم للمصنف وان صرح بخلافه لانه جعل القسم دلالة اللفظ فاقسامه لفظية وكون بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة لا يخرجها عن ذلك

الى معنى الكل ثم منه الى الجزء كما فى الالتزام ينتقل من اللفظ الى الملزوم ومنه إلى لازمه قال السعد فى حاشية المختصر ومبناه أيضا على ان التضمن فهم الجزء فى ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم وقد عرفت ان كلتا المقدمتين ممنوعتان أما الاولى فلما مر من أنه لا بد من الانتقال من الكل الى الجزء وأما الثانية فلما مر أيضا من أن المراد الفهم من اللفظ وهو لم يوضع للدلالة على كل جزء فى ضمن الكل بل ذلك لازم لفهم الكل سواء وضع له اللفظ أو لا فعلم من هذا أن ما قاله السعد فى حاشية المختصر انما هو شرح لمعنى كلامه لا رضا به فليتأمل (قوله ما لا يمكن انفكاكه عن الملزوم) أى فى التعقل (قوله أو بعد التأمل) لانه لا ريبة فى فهم هذا المعنى فاسقاطه عن درجة الاعتبار غير مستحسن وانما لم يعتبره المناطقة بناء على ان الدال عليه مجموع اللفظ مع القرينة فهى دلالة عقلية لا لفظية وكلامهم فى الثانية لا الاولى وكلام أهل العربية فيما يكون للفظ مدخل فى الدلالة أعم من أن يكون بواسطة أو لا (قول الشارح اللازم للعمى ذهنا) أى من حيث انه مقيد بالاضافة اليه فالتقييد بالبصر داخل فى مفهومه العنوانى وخارج عن حقيقته البسيطة إذ هو عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر لكنه لا يعقل مميزا إلا مضافا اليه وتمام الكلام فيه فى حواشى الزاهد فى المنطق (قوله فى مفهوم العمى) أى العنوانى دون حقيقته لانه عدم بسيط كما مر

(قول الشارح لتوقفهما على انتقال الذهن) أى لتوقف دلالة اللفظ على الجزء واللازم على الانتقال من الكل والملزوم وهذا لا ينافى أن فهم الجزء فى نفسه سابق على فهم الكل لكن الكلام فى الفهم من اللفظ وإنما قلنا أن هناك انتقالا لما تقدم من أن المفهوم عند سماع اللفظ هو المعنى الموضوع له إذ الفهم تابع للوضع فما ذهب اليه الامدى وابن الحاجب من أن الدلالتين التضمنتين فى المركب من جزاين مثلا نفس الدلالة المطابقية فلا مغايرة إلا باعتبار التفصيل فى التضمنية والاجمال فى المطابقية خلاف التحقيق وقد تقدم بسط ذلك (قوله وقد يقال هو لازم للمصنف) المصنف لا ينكر مدخلية اللفظ بل يقول أن الفهم منه لكن بعد تحليل المعنى المطابقى (قوله وبهذا يتبين أن الخلاف المذكور لفظى) قد عرفت أنه مبنى على اتحاد الدلالتين المطابقة والتضمن ذاتا واختلافهما اعتبارا فمن قال به جعلها لفظية ومن لا فلا ويلزم الثانى أن يقول أن ما جعله الاول دلالة ليس بدلالة بل لازم لفهم الكل وإن لم يكن من اللفظ فليتامل (قوله وأراد بالمقدور الخ) قد عرفت ان المصنف لا يقول بالمنطوق غير الصريح على أن من قال به لا يجعله المقدر بل نفس الدلالة وسيأتى فى كلامه ما ينافى ما ذكره هنا (قوله والمقدور المذكور الخ) هذا لم يقل أحد بأنه منطوق أما ابن الحاجب فقد قال انه الدلالة الالتزامية واما المصنف فلا يقول به بل يجعله من توابع المنطوق (قوله والمصنف خص الخ) هذا ينافى ما تقدم (قوله وهو رفع المؤاخذة) هذا ينافى ما مر من أنه المقدر (قوله تحصل بجعل القرينة) نعم تحصل بذلك لكن حينئذ لا يكون من الاضمار والمراد جعله مثالا له لا يمكن يكذبه إلا بما قاله الشارح (قوله كما تقرر) الذى تقرر أن الصدق فى المفردات معناه الحمل وفى الجمل معناه التحقق فلعله طريقة أخرى ه واعلم ان المصنف رحمه الله ترك دلالة الايماء وهى ان يقترن المنطوق بحكم اى وصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به ويسمى تنبيها وإيماء مثل اقتران الامر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن هو علة لوجود الاعتاق لكان بعيدا لان هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ وأيضا سيأتى مفصلا فى باب القياس (خاتمة) جعل الشارح المدلول على دلالة الاقتضاء معنى اللفظ فيفيد أن المقتضى هو المعنى وفى التلويح ما يفيد أن المقتضى عند الشافعى هو اللفظ المقدور وعند أبى حنيفة

لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه

ثالثها أن الدلالة التضمنية لفظية كالأولى والالتزامية عقلية لان الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم ولان الدلالتين التضمنتين فى المركب من جزأين مثلا نفس الدلالة المطابقية فلا مغايرة بينهما إلا باعتبار التفصيل فى التضمنية والاجمال فى المطابقية وهذا ما عليه الامدى وابن الحاجب وغيرهما اه قاله شيخ الاسلام وهذا خلاف مشهور وفى الحقيقة لا طائل تحته فقول الناصر أن المصنف خالف ابن الحاجب ووافق البيانيين لا اتجاه له لان صاحب كل من هذه الاقوال مخالف لغيره فلا يعترض عليه بمخالفته له حيث كان له وجه مع أنه موافق للاصوليين أيضا يؤيده قول صاحب الغرة المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الاخيرتين فانهما ليس بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الاولى بالوضعية واختلف فيهما فعدهما المنطقيون من الوضعية واهل البيان والاصول من العقلية اه على أنك قد سمعت أول المبحث أن مسئلة الدلالة وتقسيم اللفظ الى مفرد ومركب ذكر فى كتب الاصول استطرادا او على سبيل المبدئية فلا ضرر فى موافقتهم غيرهم فى اصطلاح يخصهم لمناسبة تتعلق بفن الاصول واصطلاح اهل البيان امس بهم من غيرهم لانهم باحثون عن بلاغة الكتاب والسنة وهما ما يبحث عنه فى هذا الفن من حيث الاستنباط وفى الحقيقة كاد ان يكون هذا الخلاف لفظيا (قوله لتوقفهما على انتقال الذهن الخ) هذا لا يصح فى التضمن قال التفتازانى وتسمى المطابقة والتضمنية لفظية لانهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ بخلاف الالتزام فلذلك حكم بانهما واحدة بالذات إذ ليس ههنا إلا فهم وانتقال واحد يسمى باعتبار الاضافة إلى مجموع الجزأين مطابقة والى احدهما تضمنا وليس فى التضمن انتقال إلى معنى الكل ثم منه إلى الجزء كما فى الالتزام ينتقل من اللفظ إلى الملزوم ومنه إلى لازمه فيتحقق فهمان ومبنى هذا التحقيق على أن التضمن فهم الجزء فى ضمن الكل والالتزام فهم اللازم بعد فهم الملزوم قاله الناصر والجواب انه لا يلزم الشارح موافقة التفتازانى وانه لا يعترض عليه بمجرد مخالفته له فان له سلفا فى ذلك وهو الامام فخر الدين الرازى فانه قال فى المحصول وأما الباقيتان فعقليتان لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخلا فى المسمى فهو التضمن وإن كان خارجا فهو الالتزام اه ولم ينازعه أحد من شراحه فى ذلك هذا ملخص ما فى سم من كلام طويل أكثره تشنيع على شيخه وفى الحقيقة السؤال والجواب ليسا مما يمد فيه القلم نعم قد ضعف الكمال ما قاله الشارح بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء فى الذهن مع اتفاقهم على تقديم الجزء على الكل فى الوجودين او فهم الجزء عند إطلاق اللفظ مرتين مرة فى ضمن المركب واخرى منفردا والوجدان

(ثم المنطوق ان توقف

يكذبه اه وهذا التضعيف ضعيف أما أولا فمن المقرر ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الخصم فان له ان يقول الذى اجده فى نفسى انا خلاف ذلك وأما ثانيا فمن ادعاه من الاتفاق على تقدم الجزء فى الوجود دين دعوى لا دليل عليها فقد قال عبد الحكيم فى حواشى شرح الشمسية ان فهم الجزء من اللفظ متأخر فى الوجود عن فهم الكل وان كان فهمه فى ذاته متقدما عليه سواء قلنا ان فهم الكل عين فهم الجزء بالذات مغاير له بالاعتبار كما فى شرح مختصر الاصول العضدى أو قلنا بتغايرهما بالذات (قوله ثم المنطوق الخ) قسم ابن الحاجب المنطوق إلى صريح وغير صريح وتبعه المصنف فى شرحه دون تعقب فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمنا حقيقة او مجازا غير الصريح دلالة اللفظ على مالم يوضع له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وينقسم غير الصريح إلا دلالة اقتضاء ودلالة اشارة ودلالة إيماء وذكر الاولين هنا وترك ذكر الثالثة(١) لذكره اياها فى باب القياس وقد أخل المتن بذكر الصريح وكأنه تركه لوضوحه كذا قرر الحواشى ولا يخفى ان التعريف السابق شامل للصريح وغيره فيكون المراد باخلال المتن بذكره عدم تعرضه له فى التقسيم وأشار لذلك بالتعبير بالاسم الظاهر مع أن المقام للاضمار وهذا كلامه متجه وقد تنبه لذلك الكورانى فقال والتحقيق ان كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الايماء وقسم المنطوق والمنقسم إنما هو غير الصريح والصريح قسم واحد وأما العلامة سم فلم يرض بهذا الكلام الذى هو فى غاية الظهور وأخذ يطيل التشنيع على الناصر والكورانى ويتأول النقول بما يرجع محصله إلى أن ابن الحاجب وغيره إنما جعلوا المتوقف غير الصريح لتقسيمهم المنطوق إلى صريح وغيره وان دلالة الاقتضاء من غير الصريح والمصنف حصر المنطوق فى الصريح فلا منطوق عنده إلا الصريح فالمتوقف حينئذ هو الصريح فلا خلاف إلا فى العبارة فالمصنف لما جعل المنطوق محصورا فى الصريح جعله هو المتوقف وابن الحاجب لما لم يحصره فيه جعل غير الصريح متوقفا على الصريح فرجع الامر فى الحقيقة إلى ان المتوقف هو المنطوق لاغيره وتقرير الشارح الامثلة الاتية يدل عليه فانه جعل المنطوق فيها هو المعنى المذكور الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالنطوق الصريح إذ غير الصريح إنما هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور وانذلك المعنى المقدر الذى توقف الصدق أو الصحة عليه الذى سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقتضاء وغيره بما ذكر ويوضحه الامثلة التى ذكرها الشارح ألا ترى إلى قوله فى المثال الاول لتوقف صدقه اى الحديث المذكور الخ فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك انه منطوق صريح إذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح إلى آخر الامثلة وأنت إذا تأملت ماذكرناه فى شرح التعريف وما نقلناه عن الحواشى هنا تعلم ان كلام المصنف غير محتاج لهذا الاصطلاح كله بعد ان تبين مرامه

(١) قوله وترك ذكر الثالثة أى دلالة الايماء وهو أن يقترن المنطوق بحكم أى وصف لو لم يكن ذلك الوصف لتعليل ذلك المنطوق لكان اقترانه به بعيد فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء مثل اقتران الامر بالاعتاق بالوقاع الذى لو لم يكن هو علته لوجوب الاعتاق لكان بعيدا لان هذا إنما يفهم من سياق الكلام لا من اللفظ اه شربينى

هو المعنى ولذلك كان يقبل التخصيص عند الشافعى دون أبى حنيفة لانه لفظ يعرضه العموم والخصوص بخلافه على القول بانه المعنى إلا أن يقال لما كان التوقف إنما هو على المعنى جعله الشارح المدلول وان كان اللفظ أيضا مدلولا تبعا له والفرق بين المقتضى والمحذوف كما قاله الشريف الجرجانى ان المقتضى منوى مقدر بخلاف المحذوف فانه منسى غير مقدر وسيأتى لهذا بقية ان شاء الله تعالى (قوله ليست وضعية) لانحصار دلالة اللفظ التى للوضع مدخل فيها فى الدلالة على المعنى أوجزئه أو لازمه وهذه ليست كذلك * فان قلت يلزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب نظرا للعلة أعنى الايذاء * قلت المعدود من مدلول اللفظ لازم المعنى الموضوع له لا لازم العلة تدبر (قوله حذف منه به) الاولى حذف منه الجار وهو الباء ووصل الضمير (قوله ليس لهم مفهوم أدون) أى لان الدلالة على المفهوم هى الدلالة على الحكم فى شىء لمعنى فيه يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله أى يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجله فالثابت

الصدق) فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) اى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كما فى مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما والثانى كما فى قوله تعالى واسأل القرية أى أهلها إذ القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كما فى قولك لمالك عبد اعتق عبدك عنى ففعل فانه يصح عنك اى ملكه لى فاعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وإن لم يتوقف) اى الصدق فى المنطوق ولا الصحة له على اضمار (ودل) اللفظ المفيد له (على مالم يقصد) به (فدلالة اشارة) اى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به تسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم على صحة صوم من اصبح جنبا للزومه للمقصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه (والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لا

نستفد من سوق هذه العبارات وارتكاب تلك التأويلات سوى تشويش الافهام مع سهولة المرام ورحم الله الفخر الرازى حيث يقول

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

(قوله الصدق فيه) قدر الضمير لربط الجملة الواقعة خبرا واضافة الصدق للمنطوق بنى لان الصدق صفة اللفظ الدال عليه لا صفة له بخلاف الصحة فانها صفة له فلذلك عداها باللام (قوله عقلا أو شرعا) راجع ان للصحة (قوله الاول) وهو ما توقف على التقدير صدقه والثانى ما توقف على التقدير صحته عقلا والثالث ما توقف عليه صحته شرعا (قوله صدقه) أى صدق الخبر (قوله على ذلك) أى على الاضمار من حيث هو واما تعيين المقدر فيرجع لادلة أخر (قوله لوقوعهما) اى الخطأ والنسيان وهذا علة للعلة (قوله أى اهلها) فيه ان الصحة لا تتوقف على اضمار الاهل بل على ان السؤال لهم وذلك يتحقق بالاضمار وبجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال اه وهذا بحث غير متجه لانه يرجع لتعيين الطريق إذ محصله ان الكلام محتاج لصرف عن الظاهر وذلك اما بالمجاز الحذفى او المجاز فى الطرف فأيهما اعتبر لا يقال لم اعتبر دون الآخر على أنه لو جعل مجازا فى الطرف فسد المثال إذ يكون حينئذ من قبيل المنطوق الصريح لما سمعت ان دلالة اللفظ على معناه المجازى مطابقة وهو منطوق صريح (قوله لا يصح سؤالها عقلا) جريا على العادة فلا بد من هذا القيد إذ يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتأتى الحكم بعدم الصحة عقلا (قوله فانه يصح) أى فانه يصح العتق لك (قوله ودل اللفظ) اى لا المنطوق فانه من المعنى ففى المصنف تشتيت الضمائر (قوله مالم يقصد به) فى تقديره به اشارة إلى أن المعنى المذكور مقصود فى نفسه ولكنه ليس مقصوداً باللفظ وإلا فالا لائق أن كل ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقع مقصود (قوله الرفث) هو الجماع وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وليلة ظرف الرفث كما أشار اليه الشارح بقوله من جواز جماعهن فى الليل (قوله للزومه) أى صحة صوم من اصبح جنبا وذكر الضمير لان الصحة اكتسبت التذكير من المضاف اليه وقوله للمقصود به أى للمنطوق المقصود باللفظ أعنى قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام (قوله الصادق بآخر جزء منه) وهو الجزء الملاصق للفجر ويلزم من ذلك انه لا يغتسل إلا بعده وفى الناصر ان قوله بآخر جزء منه مبنى على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس إلى طلوع الفجر وبابعاضه وليس كذلك بل حقيقته الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا اه والجواب أن المراد بالصدق التحقق والمعنى أن الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء إذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل

بالمفهوم مثل الثابت بالمنطوق فى كونه قطعيا مستندا إلى النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة فهو فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى المفهوم باللغة الموضوعة لافادة المعانى كذا فى التوضيح والتلويح وعلى هذا لا يتأتى أن يكون ذلك المعنى فى المنطوق قطعيا وفى المفهوم ظنيا حتى يكون أدون وبه يندفع ما قال صاحب الكشف من أنه قد يكون المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فتكون الدلالة قطعية وقد يكون ظنيا انتهى فانه حينئذ يكون قياسا لتوقفه على مقدمة شرعية هى كون العلة كذا فهو أمر مجتهد فيه لا مفهوم لغة نعم قد مثلوا له بأمثلة بعضها غير قطعى لمن يعرف اللغة حتى خالف فيه بعض المجتهدين بعضا كما فى التوضيح والتلويح أيضا لكن هذا لا يضر فان غايته أنه خطأ فى المثال ولعل هذا هو السبب فى ما ذهب اليه صاحب الكشف تدبر

متحقق

لا فى محل النطق) من حكم ومحله كتحريم كذا كما سيأتى (فان وافق حكمه) المشتمل هو عليه (المنطوق) أى الحكم المنطوق به (فموافقة) ويسمى مفهوم موافقة ايضا ثم هو (فحوى الخطاب) اى يسمى بذلك (ان كان اولى) من المنطوق (ولحنه) اى لحن الخطاب اى يسمى بذلك (ان كان مساويا) للمنطوق مثال المفهوم الاولى تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لهما أف فهو أولى من تحريم التافيف المنطوق لاشدية الضرب من التافيف فى الايذاء ومثال المساوى تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا لمعنى آية ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم

متحقق موجود وان الفاعل حينئذ فاعل فى الليل ولو أريد به الحمل كما هو مبنى السؤال لعدى بعلى ولك ان تقول ولو سلمنا ان الليل حقيقته الوقت الممتد فلا مانع من اعتبار تجزئته قال تعالى ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه وقد اعتبر الفقهاء تجزئته فى وقت العشاء والشيخ رحمه الله قد تقدم له فى مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر الخ التصريح بمثل ماقلنا وانما لشغفه بالاعتراض يمهد أصولا ضعيفة يبنى عليها ماهو اضعف منها وقول سم ان هذه المناقشة مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المسامحة فى قوله بآخر جزء منه اهصرف للكلام عماهو المتبادر منه إلى معنى بعيد متكلف من غير داع إلى ذلك (قوله لا فى محل النطق) اشار به إلى ان الدلالة فى المفهوم ليست وضعية بل انتقالية فان الذهن ينتقل من فهم القليل إلى فهم الكثير بطريق التنبيه باحدهما على الآخر قاله زكريا ومثله يقال هنا ان الذهن ينتقل من حرمة التأفيف إلى حرمة الضرب ومن حرمة اكل مال اليتيم لحرمة احراقه مثلا (قوله من حكم) ومحله بيان لما والواو بمعنى مع فالمفهوم اسم للمجموع المركب من الامرين وهو احد اطلاقاته وقد يطلق على الحكم وحده وعلى محله أيضا واطلاقه على المجموع قليل وانما حمله الشارح عليه للاضافة فى قوله فان وافق حكمه الخ لئلا يلزم اضافة الشىء إلى نفسه ولا يصح الجواب عنه بجعل الاضافة بيانية لمنافاته لقوله المشتمل هو عليه ولو حمله على المحل لتكرر مع قوله فيما بعد ويطلق المفهوم على محل الحكم (قوله كتحريم كذا) مثال للحكم ومحله الاول للاول والثانى للثانى فالحكم فى آية التأفيف تحريم الضرب ونحوه ومحله الضرب ونحوه (قوله فان وافق حكمه) اضافة حكم للضمير من اضافة الكل للجزء وقوله المشتمل نعت سببى للحكم فالصفة جرت على غير من هى له فلذلك ابرز الشارح الضمير وهو من قبيل اشتمال الكل على الجزء (قوله المنطوق) المناسب لما تقدم حكم المنطوق وقدر الشارح لفظة به اشارة إلى أنه من الحذف والايصال (قوله فموافقة) اقسامه ستة بعدد اقسام حكم المنطوق لانه إما واجب او مندوب او حرام او مكروه او خلاف الاولى او مباح واما اقسام مفهوم المخالفة فثلاثون من ضرب الستة فى الخمسة الباقية بعد اسقاط الموافق للمنطوق (قوله ثم هو) أى مفهوم الموافقة (قوله ان كان مساويا) القسمة غير حاصرة إذ بقى عليه الادون إلا ان يقال ليس لهم مفهوم ادون وقد يقال به فى نحو عدم اجابة الوالدين بالنسبة للتأفيف فانه ليس باولى ولا مساويا ويجاب بانه غير محتج به (قوله نظرا للمعنى) اى لا لما وضع له اللفظ والمراد بالمعنى هنا ما علق به الحكم كالايذاء فى التأفيف والاتلاف فى أكل مال اليتيم ويرد عليه انه حينئذ يكون من باب القياس مع ان المفهوم ليس من القياس الشرعى فانه ثابت قبل مشروعية القياس لغة واجيب بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم التفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ على ان ذكر هذا الايراد هنا لا معنى له فانه يأتى الخلاف فى كلام المصنف من ان دلالة المفهوم قياسية او لفظية (قوله لاشدية الضرب من التافيف) الاشدية مصدر افعل تفضيل حتى يقال ان من فيه لا تجامع ال (قوله فهو مساو لتحريم الاكل) فيه ان التحريم غير

(قول المصنف فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى مما تنسمت من مراده بما تكلمه أى وجدت رائحته وفى الحديث تنسموا روح الحياة أى وجدوا نسيمها وقوله ولحنه أى معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب (قوله قبل الشروع فى القياس) صوابه كما فى شرح المختصر قبل شرع القياس (قوله فى) أى فى قوله قبل شرع القياس من غير افتقار إلى نظر الخ اى فى علة الحكم (قوله ولا معنى للقياس إلا ذلك) اجيب عنه بان اشتراط المعنى المشترك هنا انما هو ليتناوله لغة لا لانه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا ولذلك ان كل من لا يقول بحجية القياس فهو قائل به ولو كان قياسا لما قال به (قوله وثانيهما الخ) هذا ساقه العضد جوابا عن احتجاج من جعله قياسا كما نقلناه قبل فجعله وجها ثانيا غلط بل الوجه الثانى هناك هو أن الاصل فى القياس لا يكون مندرجا فى الفرع اجماعا ـ وههنا قد يكون مندرجا مثل لا تعطه ذرة فانه يدل على عدم اعطاء الاكثر والذرة مندرجة فيه إلا أن فيه ان الاجماع انما هو على امتناع قياس الكل على الجزء ثم اعلم ان الوجه ترك هذا الكلام هنا فانه سيأتى فى كلام المصنف الخلاف فى كون دلالة المفهوم قياسية أو لفظية (قوله بانه مذكور كناية) لك أن تجعله مجازا فيكون منطوقا صريحا

الأكل لمساواة الاحراق للأكل فى الاتلاف (وقيل لا يكون) الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وإن كان مثل الأولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الأولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ماقال المصنف فى شرح المنهاج كغيره المفهوم أما أولى من المنطوق بالحكم أو مساو له فيه (ثم قال الشافعى) إمام الأئمة (والامامان) أى إمام الحرمين والامام الرازى (دلالته)

منطوق إنما المنطوق الوعيد وإن لزم منه التحريم فهو من المنطوق غير الصريح كذا أورد الناصر واجاب بانه قد يتمحل فى انه مذكور كناية فان التوعد على الشيء يستلزم تحريمه وناقشه سم فى كون الجواب تمحلا ولك أن تقول نحن نحمله على المجاز والمجاز من قبيل المنطوق الصريح فلا تمحل ولا حاجة لما اطال به سم (قوله كما قال المصنف) وجدت بخط بعض الفضلاء أنه استقرأ كلام الشارح فاذا قال كما قال المصنف يكون قاله فى شرح المختصر او غيره ومتى قال قال يكون قاله فى منع الموانع (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) أشار بذلك إلى أن عبارة المصنف مقلوبة والأصل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بذلك لان النزاع فى ان المساوى من الموافقة الاصطلاحية لانه فرد منها فيسمى باسمها او ليس منها فلا يسمى بذلك لا فى أن الموافقة من المساوى أو لا إذ لا يتأتى أن تكون فردا منه لأنها أعم على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومباينة له على مقابل الصحيح المشار اليه بقوله وقيل لا تكون الموافقة الخ والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحينئذ فالمطابق لمحل النزاع أن يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى لا يسمى بهذا الاسم كما بينا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك وبهذا تعلم أن المحل للعناية تامل (قوله وباسمه المتقدم) اى وهو لحن الخطاب يسمى الاولى ايضا على هذا اى القول فعليه مفهوم الموافقة هو الأولى ويسمى الأولى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة وقوله الأولى نائب فاعل يسمى اه زكريا (قوله على محل الحكم أيضا) أى كما يطلق على الحكم ومحله وترك الشارح من إطلاقاته الحكم لشيوعه فيه (قوله كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم كما يطلق على الحكم كما تقدم واما اطلاقه على المجموع كالمفهوم فلا وقول سم ويتمى إطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم اه لا يسلم له لأن هذه أمور اصطلاحية لاسبيل للرأى فيها ولا للاستظهار وإنما سبيلها النقل وكأنه بنى ذلك على مامهده من انه لامشاحة فى الاصطلاح بناء على أخذه على عمومه وقد علمت مافيه غير مرة (قوله وعلى هذا) أى اطلاق المفهوم على المحل وحده ينبنى ماقال المصنف الخ لان الاولى بالشيء او المساوى له فى الحكم مغاير له (قوله إمام الحرمين) الذى فى البرهان لامام الحرمين هكذا الفحوى لا استقلال لها وإنما هى مقتضى لفظ على نظم وتضد مخصوص قال الله تعالى فى سياق الامر بالبر والنهى عن العقوق والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما فكان استياق الكلام على هذا الانتظام مفيدا معنى فى تحريم ضروب التعنيف ناصا وهو متلقى من نظم مخصوص منتظم فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الالفاظ اه فلا يصح نسبة ماذكر لامام الحرمين ولقد تفطن لذلك الكمال فقال فى النقل عن إمام الحرمين نظر لان الذى مال اليه فى كتاب القياس من البرهان أنها دلالة مفهوم وقد ساق الزركشى وأبو زرعة عبارة المتن بلفظ والامام اى الرازى وذكرا ان قوله الامامان عبارة النسخة القديمة اه وذكره شيخ الاسلام ايضا والعجب من بقية الحواشى أنهم لم يتعرضوا لذلك لاسيما الناصر فانه متتبع للشارح فى المناقشة حتى فى المثال وكان الاحق بالمناقشة هذا المحل (قوله إمام الائمة) دفع به ما عساه يقال كيف ذكر الشافعى

(قول الشارح كما قال المصنف) قيل أنه حتى قال الشارح قال المصنف يكون فى شرح المختصر أو غيره ومتى قال قال فقط يكون فى منع الموانع (قول الشارح وفحوى الكلام الخ) لايخفى عليك بعدما تقدم وجه المناسبة (قوله وهو إطلاقه على الحكم) وهو شائع فيه ولذا تركه الشارح (قول الشارح كالمنطوق) فانه يطلق على محل الحكم أما إطلاقه على المجموع فلا وأما قول سم لا يبعد التزامه كالمفهوم ففيه أنه أمر اصطلاحى لامدخل للرأى فيه (قول الشارح أى إمام الحرمين) عبارته فى البرهان تقتضى أنه قائل بأنها دلالة لفظية لا قياسية فانه قال أن الفحوى آيلة إلى معنى الالفاظ وليست مستقلة بل هى مقتضى لفظ على نظم مخصوص فلعله قال ذلك فى غير البرهان (قوله ليست مفهوما) وإلا لزم أن يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والقياس ممتنع حينئذ لوجود النص

من

(قول الشارح المسمى بالجلى) وهو ماقطع فيه بنفى الفارق وكان احتمالا ضعيفا (قوله لعدم جريان سائر الاقوال الخ) أى لان القائل بالمفهوم انما قال به فيما اذا كانت الدلالة بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى او باحد المتساويين على الاخر ومحل الخلاف لابد أن يكون واحدا (قوله اذالدلالة على هذا القول الخ) اعلم أن من جعل دلالة المفهوم قسما ثالثا (٣١٩) لامنطوقا ولا قياسا جعلها مثل الثابت بالمنطوق لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة بطريق الانتقال من الادنى الى الاعلى أو من أحد المتساويين الى الاخر فهى دلالة فوق الدلالة القياسية وهى قطعية كالدلالة على المنطوق وعلى هذا لامفهوم أدون ومن جعلها قياسية قال ان المفهوم قد يكون قطعيا وهو إذا كان التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للفرع قطعيين وقد يكون ظنيا كما اذا كان احدهما ظنيا كقول الشافعى اذا كان القتيل الخطا يوجب الكفارة فالعمد أولى واذا كان اليمين غير الغموس يوجب الكفارة فالغموس أولى وانما قلنا أنه ظنى لجواز أن لا يكون المعنى ثمة الزجر الذى هو أشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافى للمضرة وربما لايقبلهما العمد والغموس كذا فى العضد وغيره اذا عرفت هذا عرفت أن معنى كلام شيخ الاسلام أن القائل بالمفهوم لامفهوم ادون عنده حتى يكون محل الخلاف بينه وبين غيره وان كان هناك قياس ادون ولعل هذا ايضاح ما فى الحاشية فتأمل (قوله على أن الخ) هذا تكرار لافائدة فيه مع مافيه من زيادة لفظ ذكر فى أحد الموضعين (قوله أى بطريق المنطوق) اى فهمت من اللفظ فى محل النطق بواسطة القرائن لابطريق الانتقال ولا بطريق القياس وانما لم يقل كذلك لان كونها بطريق الانتقال والتنبيه ليس صريحا من المصنف بل ظاهره فقط كما سيأتى (قوله تفسيرى ا) ناسب كما فى غيره عطف خاص على عام

أى الدلالة على الموافقة (قياسية) أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى بالجلى كما يعلم مما سيأتى والعلة فى المثال الاول الايذاء وفى الثانى الاتلاف ولا يضر فى النقل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا بنحوه مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لامدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالى والآمدى) من قائلى هذا القول

من غير وصف الامام ووصف غيره به مع أنه من أتباعه وحاصله أن شهرة وصفه بذلك مغن عن ذكره فكأنه امر مقرر عند كل احد (قوله اى الدلالة على الموافقة) أشار به الى ان دلالة مضاف للمفعول وأن مرجع الضمير الموافقة وتذكير الضمير لان الموافقة هنا هو الحكم الموافق للمنطوق قال الناصر ولم يرد به معناه السابق اى مفهوم موافق للمنطوق كما يتبادر والالزم ان الحكم الموافق عند هؤلاء الائمة مدلول اللفظ لكونه مفهوما ومدلول القياس كما صرحوا فيلزم القياس بدون شرطه وهو أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع فتدبر اه فالموافقة على هذين القولين اعنى قول الامام والقول الذى بعده ليست مفهوما كما أفاده الشارح بقوله وكثير من العلماء الخ سيما على القول الثانى منهما من ان الدلالة مجازية اوعرفية فان المدلول على هذا منطوق كما صرح به الشارح وكلام المصنف يوهم اجراء هذا الخلاف فى الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها فى نفسها والمقصود بهذا الخلاف مقابلة ماتقدم من كونها مفهوما فقوله ثم قال الشافعى والامامان دلالته الخ معناه الدلالة الذى سميناه موافقة وقلنا أنه مفهوم وثم للترتيب الاخبارى أى بعد أن علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف فى ذلك (قوله بطريق القياس الاولى الخ) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما قدمته من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه وناقشه سم بأن الدلالة على هذا القول ليست بطريق الفهوم بل بطريق القياس فانتفاء كون المفهوم ادون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المدار على هذا القول فى ثبوت الحكم فى الفرع على العلة ووجودها فيه فاى محل وجدت فيه كان ملحقا الاصل فى حكمه (قوله المسمى بالجلى) اى بقسميه (قوله مما سيأتى) اى فى خاتمة القياس من أن الجلى ماقطع فيه بنفى الفارق أو كان ثبوته احتمالا ضعيفا (قوله عن الاولين) يعنى الامام الشافعى وامام الحرمين وقوله واما الثالث يعنى به الامام الرازى وقد علمت مافى ذلك (قوله لا الحكم) أى الاحتجاج (قوله مما تقدم) يعنى لحوى الخطاب ولحن الخطاب (قوله وقيل لفظية) قد يقال هذه المقابلة غير حسنة لما تقدم ان المفهوم مادل عليه اللفظ الخ فتكون على الاول لفظية ايضا والجواب أن المراد لفظية على الوجه المخصوص وهى التى لامدخل للقياس فيها كما أشار لذلك الشارح بقوله لامدخل للقياس الخ (قوله لامدخل) اى لادخول للقياس الاصطلاحى فيها والا فالقياس اللغوى لابد منه اذ لم يقع التصريح الا بالتأفيف (قوله لفهمه) اى الموافقة وذكر الضمير لتاويلها بالحكم (قوله من قائلى هذا القول) قال سم قد يفهم ان غيرهما من بقية قائلى هذا القول مع قوله بانها ليست مفهوما ولا قياسية لايقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالى والآمدى بذلك ليس لاخراج غيرهما من قائلى هذا القول بل لانهما صرحا

(قوله الشارح إذ قد يقول الخ) هذا مستند لمنع القول بانها مفهوم بطريق التنبيه ومنع القول بانها قياس اما الاول فلتوقفها على السياق والقرائن والدلالة بطريق التنبيه إنما تتوقف على فهم علة الحكم فى المنطوق من النظم لغة واما الثانى فلوجود الفارق وهو عدم كفاية الادون كالشتم بالنسبة للبليد فلا يطلب مع طلب الاعلى كالضرب له وفيه ان القرينة وهى انسياق الكلام على هذا الانتظام إنما هى لافادة أن العلة هى الاكرام وعدم الايذاء مثلا وهذا لا يلزم منه أن يكون اللفظ مستعملا فى معنى مجازى بل يجوز أن يكون مستعملا فى معناه الحقيقى وينتقل منه بواسطة تلك العلة إلى معنى آخر وهذا أولى لتعين الحقيقة متى أمكنت وأما القول بوجود الفارق فوهم فان القائل بأنه قياس إنما قال به بعد فهم العلة المناسبة من السياق والقرائن فليتأمل قال بعض من كتب هنا فرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى والثانية هى اللازمة للمجاز دون الاولى فقول الله تعالى لا تقل لهما أف مستعمل فى معناه الحقيقى غايته انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومساق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا اه وهو كلام حق متين (قول المصنف مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) أى لأن قول أف أخص من مطلق الايذاء فالعلاقة الاخصية والاعمية والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقى السياق القاطع بان المراد التعظيم وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة الصرف عن المعنى الحقيقى بل يكفى صلاحيتها لذلك فلا يقال ان كون السياق للتعظيم لا يستلزم

(فهمت) أى الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتهما فى آية الوالدين على ان المطلوب بهما تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التافيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لا تشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتهما فى اية مال اليتيم على ان المطلوب بها حفظه وصيانته ما فهم منها من منع أكله منع احراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث (وهى) أى الدلالة عليه حينئذ (مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التافيف فى اية الوالدين واريد المنع من الايذاء واطلق المنع من أكل مال اليتيم فى آيته وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أى للدلالة على الاعم

بذلك دون غيرهما مع إرادته ماصرحا به اه (قوله فهمت) أى الدلالة وفيه ان الدلالة هى الفهم ولا معنى لفهم الفهم ويجاب بان فى العبارة حذف مضاف اى متعلق الدلالة (قوله من السياق والقرائن) اى مع اللفظ كما يشير لذلك قوله لا من مجرد اللفظ والسياق ماسبق الكلام لاجله وهو هنا طلب تعظيم الوالدين كما أشار لذلك بقوله فلولا دلالتهما الخ والقرائن عطف خاص على عام (قوله لا من مجرد اللفظ) إشارة إلى ان دلالة اللفظ لا بد منها كما قلنا (قوله فلولا دلالتهما) اى السياق والقرائن (قوله من منع التأفيف) أى من جل منع التأفيف (قوله ذو الغرض الصحيح) احتراز عن الاحمق (قوله ولكن ضربه) أى لكون الشتم بمجرده لا يجدى نفعا لغلظ طبعه ونحوه ولله در القائل

تكفى اللبيب إشارة مرموزة ... وسواه يدعى بالنداء الغالى

وسواهما بالزجر من قبل العصا ... ثم العصا هى رابع الاحوال

(قوله من اطلاق) خبر مبتدأ محذوف أى واطلاقها وهو بيان لعلاقة المجازة قال الكورانى ليس فى كلام الغزالى ذكر المجاز لا صريحا ولا كناية وما زعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لأن قول الله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل فى معناه الحقيقى غايته انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال ومسياق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا فكانه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى والثانية هى اللازمة للمجاز دون الاولى ولم يتنبه الشراح لهذا مع ظهوره اه بحذف واجاب سم بعد ان اقام النكير واكثر التشنيع عليه بما ملخصه ان المصنف ثقة خبير بكلام الغزالى وكتبه فلا يرد نقله بمجرد دعوى نفى لم يثبتها منقول ولا معقول وأما المجاز فلأن القول المذكور اخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم لعلاقة الاخصية والأعمية والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى أى بخصوص السياق القاطع بارادة تعظيمها وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقى بل يكفى صلاحيتها لذلك فلا يقال أن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن إرادة المعنى الحقيقى بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقى ولكن يثبت موافقة غيره له فى الحكم بطريق القياس او بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاث محتمل فى الجملة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجاز إن اراد لا يصح ان يصير فهو باطل او لا يتعين ان يصير قلنا لم ندع التعيين وهذا كله على سبيل التنزل معه من نسبة ذلك للمصنف واما على ان المصنف

حاك

الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقي ولكن يثبت موافقة غيره له في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم فكل من الطرق الثلاثة محتمل في الجملة قاله سم وفيه انه مخالف لاشتراط البيانيين كونها صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز نعم ان بنى الكلام على عدم إرادة المعنى المجازي على التعيين صح ذلك بناء على

(عرفا) بدلا عن الدلالة على الاخص لغة فتحريم ضرب الوالدين وتحريم إحراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الايتين وإن كانا بقرينة على الاول منهما وكثير من العلما منهم الحنفية

حاك فلا إذ الحاكى لايجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله اه وأقول قد انفصل بعد ان شن الغارة على الشيخ بما لايجدى نفعا اما قوله ان المصنف ثقة فهذا مما لانزاع فيه ولكنه غير نافع هنا فان الثقة غير معصوم عن وقوع الخطا وإنما النافع ان ينقل عن الغزالى ما نفاه الكورانى والغزالى رحمه الله له كتابان في الاصول احدهما المنخول ونص عبارته واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التأفيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضى ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة إلى تامل وطلب جامع والمختار أنه من المفهوم لا لما ذكره القاضى إذ لا يبعد في العرف ان يقول الملك لخادمه اقتل الملك الفلانى ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع إذ الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل إلى عبارة اه والثانى المستصفى وليس بين يدى واظنه لم يذكر ذلك إذ لو ذكره لكان النقل عنه في رد كلام الكورانى متعينا الا ما تمسك به في رده مما تكرر له كثيرا من ان المصنف والشارح ثقة فانه غير نافع في مقام المناظرة إذ لو قال الخصم هو ليس بثقة عندى في هذا النقل لم يردعه إلا تصحيح النقل بل لو فرض مشافهة المصنف بذلك فليس له ان يقول انى ثمة فيما أنقله بل الواجب عليه تصحيح ما نقله أما درى أن دعوى الوثاقة التى بنى عليها كثيرا من دفع الاعتراضات الواردة تبطل قاعدة اتفق عليها جميع علماء النظر وهى ان الناقل يطلب منه عند المناظرة تصحيح النقل ولاهتمامهم بتلك القاعدة صدروا بها كثيرا من مؤلفاتهم واما تصحيح المجاز فقد اعترف هو بان القرينة غير صارفة وهو مخالف لاشتراط البيانيين كونها صارفة عن إرادة المعنى الحقيقى وبنوا عليه امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز الذى اشار في اثناء كلامه إلى جوازه بل صرح به بقوله بل يجوز معه إرادة المعنى الحقيقى على ان لنا ان نقول ان المتبادر للفهم في مقام التخاطب من الايتين هو النهى عن التافيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة فاين المجاز نعم ما جعلاه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه فلو جعل المعنى المذكور كناية لم يرد شىء من ذلك ولعلهم ارادوها بالمجاز فانه قد يطلق على ما يشملها فيراد به كل ما خالف الأصل ولا يجوز لنا أن نتمسك في هذا المجاز بمذهب الأصوليين لأنهم يشترطون القرينة الصارفة لكن يجوزون عدم مصاحبتها للمجاز وهنا قد ادعى وجود القرينة وقوله ان المصنف حاك قد علمت ما فيه وقوله الحاكى لا يجب عليه دليل ليس على اطلاقه بل محله اذ لم يلتزم صحة المحكى فان التزمه وجب عليه ذلك ومعلوم ان نقل المصنف ذلك مع عدم تعرضه لرده يتضمن التزام صحته وقوله لا يصح الاعتراض على الحكاية ممنوع بل الذى لا يصح الاعتراض عليه المحكى كل ذلك مبين في كتب الآداب (قوله عرفا) أى فيكون حقيقة عرفية لا مجازا (قوله من منطوق الآيتين) لأن منطوقهما حينئذ تحريم الايذاء وتحريم الاتلاف ومن افرادهما الضرر والاحراق (قوله منهم الحنفية) ويسمونها

ما قال الفاضل السلكوتى فى حاشية القاضى ان القرينة المانعة إنما تشترط عند تعين المجاز دون احتماله لكن الكلام هنا ليس فى ذلك وبالجملة القول بانه مجاز لا دليل عليه بل الدليل على خلافه اما أولا فلانه امكنت الحقيقة لا يعدل إلى المجاز وهى ممكنة كما تقدم بيانه واما ثانيا فان المتبادر للفهم فى مقام التخاطب من الآيتين هو النهى عن التافيف والتوعد على اكل مال اليتيم وهو من امارات الحقيقة وما جعلوه معنى مجازيا مفهوم من عرض الكلام وناحيته ولا يلزم من ذلك ان يكون مجازا لعدم استعمال اللفظ فيه بقى أن قول المصنف وهى مجازية بعد النقل عن الغزالى فيما قبله يفيد ان الغزالى قال بذلك وعبارته فى المنخول هكذا واما فحوى الخطاب وهو فهم تحريم الضرب من آية التافيف فقال قائلون انه قياس لانه ليس بمنصوص وهو ملحق بالنص وقال القاضى ليس بقياس لانه مفهوم من فحوى فهم المنصوص من غير حاجة الى تاويل وطلب

 جامع والمختار انه من المفهوم لا لما ذكره القاضى إذ لا يبعد فى العرف ان يقول الملك لخادمه اقتل الملك الفلانى ولا تواجهه بكلمة سيئة فليس فهم ذلك من اللفظ من صورته ولكن لسياق الكلام وقرينة الحال فهم على القطع ان الغرض منه الاحترام فلا يعد قياسا والخلاف آيل الى عبارة اه فلعل وجه الافادة انه جعل الدلالة على ذلك اللفظ بواسطة السياق والقرائن بخلافه على ما صدر به المصنف فانها بطريق الانتقال من المعنى المدلول للفظ بواسطة العلة المناسبة هذا غاية التوجيه والله سبحانه وتعالى اعلم

على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما واخرى قياسيا كالبيضاوى فقال الصفى الهندى لا تنافى بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول للفظ والمقيس غير مدلول له (وإن خالف حكم المفهوم الحكم المنطوق به فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة ايضا كما سياتى التعبير به فى مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (ان لا يكون المسكوت ترك لخوف) فى ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالنفاق (ونحوه) اى نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك فى الغنم السائمة زكاة وانت تجهل حكم المعلوفة (و) ان (لا يكون المذكور خرج للغالب) كما فى قوله تعالى وربائبكم

ادلة النص (قوله كما هو ظاهر الخ) راجع لقوله مفهوم وإنما كان كذلك لان قوله فموافقة ظاهره فالمفهوم من الموافق حكمه حكم موافقة ويحتمل ان يكون لحكمه الموافق موافقة فعلى الاول الظاهر يكون مفهوما لا قياسا وعلى الثانى يكون قياسا (قوله صدر كلام المصنف) وهو قوله والمفهوم مادل الخ (قوله كالبيضاوى) فانه جعل الموافقة فى مبحث اللغات مفهوما وفى كتاب القياس قياسا (قوله لان المفهوم مسكوت) فيه ان المفهوم اما الحكم واما هو مع محله والمسكوت فى اصطلاحهم محل الحكم فعلى الاول يلزم حمل المباين وعلى الثانى حمل الجزء على الكل والجواب ان المراد المسكوت بالمعنى الوصفى لا الاسمى او يراد بالمفهوم محل الحكم فصحة الحمل حينئذ ظاهرة (قوله قال المصنف) اى فى شرح المنهاج هو مخالف لقوله فى شرح المختصر لا تنافى بينهما فان للمفهوم جهتين هو باعتبار احداهما مستند الى اللفظ فكان مفهوما وباعتبار الاخرى قياس ومن ثم قال السعد التفتازانى الخلاف لفظى واشار اليه امام الحرمين فى البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوى بان للخلاف فوائد منها انا ان قلنا ان دلالته لفظية جاز النسخ به والا فلا اه زكريا وتعقبه سم بانه سياتى فى المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفحوى وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازى والآمدى وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ أبى اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعيف عند المصنف (قوله والمقيس غير مدلول) لان شرط القياس أن لا يتناول حكم الاصل الفرع وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولا للفظ وغير مدلول له واجيب بانه وان لم يدل عليه صراحة بمجرد اللفظ يدل عليه بواسطة قرينة او علة فلا مانع حينئذ من كون المفهوم قياسا (قوله حكم المفهوم) المتبادر من هذا انه اراد بالمفهوم المحل والمناسب لقوله الحكم المنطوق ان يريد به الحكم وقد يجاب بجعل الاضافة بيانية (قوله فمخالفة) أى يسمى بذلك اصطلاحا كما اشار له الشارح فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء فان الشرط نظر فيه للمعنى (قوله ليتحقق)اى بحيث إذا انتفى الشرط انتفى المفهوم من اصله وليس الشرط للاحتجاج به مع كونه موجودا (قوله لخوف) أى لخوف محذور بسبب ذكر المسكوت بطريق موافقته للمنطوق بأن يعطف عليه ففى للسببية والباء للتعدية متعلقة بذكره وهذا الشرط انما يظهر بالنسبة لغير الله ولذلك مثل له الشارح بكلام الخلق (قوله كقول قريب العهد) العهد هنا مستعمل فى الاتصاف مجازا عن العلم اللازم للاتصاف اه ناصر (قوله وتركه) اى قوله وغيرهم (قوله كالجهل) اى من المتكلم وهذا انما يتصور فى غير كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم كما رمز الشارح لذلك بقوله كقولك الخ (قوله خرج للغالب) قال الناصر هنا مقامان احدهما ان القيد خرج للغالب والثانى انه موافق للغالب والثانى هو الذى خالف الامام فى اشتراط نفيه بدليل ماسيجىء اه اراد به قول الشارح ان القيد لموافقة الغالب وهذان المقامان احدهما من تعبير

ان يكون لحكمه الموافق موافقة فيكون قياسا تامل (قول الشارح الحاق مسكوت الخ) لعل مراده تعدية الحكم اليه باعتبار وصف مناسب وان كان ذلك الوصف المناسب هنا شرطا لتناوله لغة لانه يثبت به الحكم حتى يكون قياسا شرعيا كما فى العضد فمعنى كونه مسكوتا انه غير منطوق به وان دل عليه اللفظ بواسطة العلة المناسبة وحاصل الكلام حينئذ انه شبيه بالقياس الشرعى فى وجود الالحاق فى كل وان اختلفت جهته وهل لوجود هذا الالحاق يسمى قياسا ويطلق عليه اسمه أولا فهو لفظى راجع للتسمية هكذا ينبغى ان يحقق هذا الكلام وبه يندفع قول المصنف وقد يقال الخ (قول الشارح والمقيس غير مدلول) لان شرط القياس ان لا يتناول حكم الاصل الفرع وإذا كان كذلك فلا يكون المفهوم قياسا للزوم التناقض لانه يكون مدلولا للفظ وغير مدلول وقد عرفت أن معنى كونه قياسا انه تعدى فيه الحكم باعتبار معنى مناسب لكن ذلك المعنى شرط للتعدي لغة اى تناول اللفظ له لغة لانه يثبت به الحكم

اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى حجور الازواج أى تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) فى نفيه هذا الشرط لماسيأتى مع دفعه (او) خرج المذكور (لسؤال) عنه (وحادثة) تتعلق به (او للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كالوسئل النبى صلى الله عليه وسلم هل فى الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة اوخاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال فى الغنم السائمة زكاة (او غيره) اى خرج المذكور لغير ماذكر (مما يقتضى التخصيص بالذكر) كموافقة الواقع كما فى قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال الواحدى وغيره فى قوم من المؤمنين والوا اليهود أى دون المؤمنين وإنما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فاخر عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما نفاه مخالفا للشافعى

المصنف والشارح وهما بمعنى واحد بدليل تعبير المصنف فى غيره هنا كشرح المنهاج بهذه العبارة وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما فى بيان محل نزاع الامام فلذلك قال سم أن ماقاله الشيخ مجرد اختراع لشىء لم يقل به أحد من الأصوليين (قوله اللاتى فى حجوركم) نبه سبحانه وتعالى بهذا على معالى الامور وانه ينبغى للرجل ان يربى بنت زوجته فى حجره ولا يفرق بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته يوم القيامة (قوله لماسيأتى) اى من توجيه امام الحرمين قال سم فان قيل لم خالف امام الحرمين فى هذا الشرط دون ماقبله ومابعده مع أن توجيهه يمكن ان يجرى فى الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد فى غير هذا مضطر اليه كما فى صورة الجهل او محتاج إليه كما فى صورة قصد الامتنان وكما فى صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج إلى التقييد للاحتراز عن العبث أو ماهو فى حكم العبث وهو أخبار المخاطب بما يعلمه اوعن الابهام على المخاطب وإيقاعه فى حكم الشك فانه لو اطلق تردد فى عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لاضرورة ولا حاجة ولا فائدة مقيدا بها فى التقييد فكان الحمل على أن القيد لموافقة الغالب بعيداً ضعيفاً وكان الأظهر عنده حمل على أنه لنفى الحكم عما عدا المذكور فليتامل (قوله لسؤال) اى لجواب سؤال وقوله او حادثة اى لبيان حكم حادثة تتعلق بالمذكور وتضعف المفهوم عن المنطوق فى الدلالة كان السؤال والحادثة مثلا صارفين له عن مقتضاه بل مانعين من وجوده بخلاف العام الوارد عليهما لا يصرفانه عن مقتضاه لقوة دلالته بل اعتبر فيه عموم اللفظ لا خصوص السبب اه زكريا (قوله وللجهل) اى من المخاطب لخالف مامر (قوله فقال) أى فى كل من الصور الثلاث (قوله لغير ماذكر) اشارة الى نكتة إفراد الضمير (قوله مما يقتضى التخصيص الخ) نبه به على ان ضابط العمل بالمفهوم ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت بخلاف ما إذا ظهرت له فائدة كالأمثلة التى ذكرها وكان بسياق المذكور للتفخيم والتأكيد للنهى كخبر لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث فلا يحل ذلك للكافرة أيضاً وكزيادة الامتنان كقوله تعالى لتأكلوا منه لحماً طرياً فلا يمتنع أكل القديد (قوله كموافقة الواقع) الفرق بينه وبين الحادثة ان الحادثة يقصد فيها الحكم على خصوص المخصوص بخلاف موافقة الواقع فان المقصود الحكم العام (قوله لأنها) أى المذكورات (قوله فوائد ظاهرة) لاقتضاء المقام والقرائن لها (قوله وهو فائدة خفية) لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذكر لابد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين التخصيص (قوله فى توجيه امام الحرمين) للشافعى رضى الله عنه فى الرسالة كلام آخر يندفع به أيضاً توجيه الامام وحاصله أنه إذا ظهر لتخصيص المنطوق فائدة غير نفى الحكم بطريق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضى فيه بموافقة او مخالفة اه زكريا (قوله لما نفاه) اى من بعض الشروط المذكورة وهو ان

(قول المصنف مما يقتضى التخصيص) فمتى وجد مايقتضى التخصيص انتفى المفهوم ومتى انتفى وجد العلم حينئذ بانتفاء الحكم عما عدا المذكور أوظن ذلك الحاصل بعدم ظهور شىء من الموجبات بعد التأمل والتفحص إذ لا نزاع فى أن المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات كما قيل وبنى عليه عدم العمل بمفهوم المخالفة (قوله وانتفاء ماعدا التخصيص بالحكم) أى فاذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه الدلالة عليه لتطرق الاحتمال فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضى فيه بموافقة أو مخالفة هذا هو المراد فاندفع مافى سم

بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقد مشى فى النهاية فى آية الربيبة على ما نقله عن الشافعى من أن القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد أن نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها لا تحرم على الزوج لانها ليست فى حجره وتربيته وهذا وان لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالى عن داود كما نقل ابن عطية عن على كرم الله وجهه ان البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لانها ليست فى حجره ورواه عنه بالسند ابن أبى حاتم وغيره ومرجع ذلك الى أن القيد ليس لموافقة الغالب والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور فى الامثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كما فى الغنم المعلوفة لما سيأتى أو الموافقة كما فى المثال الاول لما تقدم وفى آيتى الربيبة والموالاة للمعنى وهو أن الربيبة حرمت لئلا يقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بان يتزوج بها فيوجد نظرا للعادة فى مثل ذلك سواء كانت فى حجر الزوج أم لا وموالاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهى موجودة سواء والى المؤمن أم لا وقد عم من والاه ومن لم يواله قوله تعالى يا أيها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم الى قوله والكفار اولياء ومن المعنى المعلوم به

لا تكون المذكور خرج للغالب قال الناصر وفيه ان الذى نفاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه ان ما واقعة على النفى ورده سم بانه يصير التقدير للنفى الذى نفاه ومعلوم ان الذى نفاه ليس هو النفى ولا وجه له وحينئذ تجعل ما بحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير لنفى الاشتراط الذى نفاه (قوله بان المفهوم) متعلق بتوجيه (قوله من مقتضيات اللفظ) اى مدلولاته وحاصل دفعه انه وان كان من المقتضيات إلا أنه من المقتضيات الخفية والغالب من المقتضيات الظاهرة فيقدم عليه (قوله لموافقة الغالب) لا مفهوم له إنما ذكر هذين الخبرين للخلاف فيهما كما يؤخذ مما يأتى وما تقدم (قوله وهذا) أى القول بمفهومه وان لم يستمر عليه مالك الخ وهو جواب عما يقال لا حاجة الى معنى هذا الشرط (قوله فقد نقله الخ) اى فلا يلزم من عدم استمرار مالك عليه بطلانه فانه كثيرا ما يرجع المجتهد عن شيء والفتوى بين أصحابه عليه (قوله عن داود) وكذلك نقله عنه غيره كالماوردى وابن الصباغ وغيرهما فالاقتصار على الغزالى موهم لعزة النقل عن داود (قوله ورواه عنه بالسند ابن ابى حاتم) قال حدثنا أبو زرعة حدثنا ابراهيم بن موسى أخبرنا هشام يعنى ابن يوسف عن ابن جريج قال حدثنى ابراهيم بن عبيد بن رفاعة قال اخبرنى مالك بن اوس بن الحدثان قال كانت عندى امرأة فتوفيت وقد ولدت لى فوجدت عليها فلقينى على بن أبى طالب فقال مالك فقلت توفت المرأة فقال على هل لها ابنة فقلت نعم وهى بالطائف قال كانت فى حجرك قلت لا هى بالطائف قال فانكحها قلت فاين قول الله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم قال انها لم تكن فى حجرك إنما ذلك إذا كانت فى حجرك قال الحافظ العماد ابن كثير اسناده قوى ثابت الى على على شرط مسلم وهو غريب جدا اه كمال (قوله ومرجع ذلك) أى ما نقل عن داود وعلى رضى الله عنه (قوله والمقصود الخ) أى ليس الغرض المقصود ان لا يعمل بما يوافق المفهوم بالكلية بل المقصود عدم الاستناد فى العمل الى المفهوم وقد يعمل على وفقه أو مخالفته لدليل (قوله انه لا مفهوم له) وحكم المفهوم حينئذ مسكوت عنه (قوله لما سيأتى) أى فى المسئلة الآتية فى الكلام على انكار أبى حنيفة مفاهيم المخالفة (قوله المثال الاول) وهو قول قريب العهد بالاسلام الخ (قوله لما تقدم) من انه يريد وغيرهم (قوله للمعنى) أى العلة وهذا علة للموافقة (قوله بان يتزوج) الباء للسببية متعلقة بيقع (قوله أولياء) أى ولم يقل إلا أن تولوا معهم المؤمنين (قوله ومن المعنى المعلوم) متعلق بقوله تشاء والمراد بالمعنى العلة الجامعة أى من النظر فيها

(قوله

المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاه في قوله (ولا يمنع) اى مايقتضى التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بان كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته بل قيل يعمه اى المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للمذكور من صفة أو غيرها إذا عارضه بالنسبة الى المسكوت المشتمل على العلة كانه لم يذكر (وقيل لا يعمه إجماعا) لوجود العارض وإنما يلحق به قياسا وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لاسيما وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لان المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لا إبطالية

(قوله موافقة المسكوت للمنطوق) أى في الحكم بمعنى أنه هل يكفي أخذه من اللفظ من غير قياس أو لا بد فيه من قياس (قوله ولا يمنع قياس المسكوت) متعلق بقوله وشرطه ان لا يكون المسكوت الخ والمعنى ان وجود مايقتضى التخصيص بالذكر من الامور السابقة ككونه جوابا لسؤال أو بيانا لحادثة الخ يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع إلحاق المسكوت المنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه وقوله مايقتضى الخ فاعل يمنع وقياس المسكوت مفعوله وباء بالمنطوق بمعنى على او ضمن القياس معنى الربط فعداه بالباء إذ الفرع مربوط بالاصل قال الشيخ خالد في شرحه أشار المصنف إلى استبعاد منع القياس المذكور بل قيل يعمه الخ يعنى كيف يمتنع هذا القياس مع ان لنا قائلا بان المفروض له القيد المذكور يعم المسكوت عنه بدون قياس كما في الغنم السائمة زكاة فلفظ الغنم عنده عام يشمل المعلوفة والسائمة والعبارة والسديدة ولا يمتنع قياس المسكوت بالمنطوق بناء على ان المعروض لا يعم المسكوت وقيل يعمه فيمتنع قياسه عليه اه قال بعض وشمول الغنم للمعلوفة في الحكم جار على مذهب الامام مالك بان المعلوفة فيها الزكاة (قوله لعدم معارضته) تعليل لقوله ولا يمنع وضميره يعود لما يقتضى وضمير له للقياس (قوله بل قيل يعمه) هذا القول الثانى المشار اليه بقوله وقيل لفظية (قوله المعروض) فاعل يعم والمعروض هو اللفظ المفيد بصفة ونحوها والعارض هو القيد وعبر بالمعروض دون الموصوف وإن كان في المعنى موصوفا لئلا يتوهم اختصاص ذلك بالصفة وقوله للمذكور متعلق بالمعروض وقوله من صفة او غيرها بيان للمذكور (قوله إذا عارضه) علة لقوله يعمه (قوله كانه لم يذكر) فهو كالمعدوم وكأن المعروض شامل للموصوف وغيره (قوله لا يعمه الخ) حاصله أن اقتران مايقتضى التخصيص بالذكر هل يدل على الغاء المذكور من صفة او غيرها وجعله كالعدم بالنسبة إلى إفادة حكم المسكوت او لا يدل فعلى الاول يصير المعروض إذا كان عاما شاملا للمذكور والمسكوت فيمتنع القياس لانه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين كما تقدم نقله عن شرح المصنف للمختصر وعلى الثانى يكون غير المذكور مسكوتا عن حكمه فيجوز حينئذ القياس وهو المختار (قوله لوجود العارض) أى في اللفظ (قوله لاسيما وقد ادعى الخ) أى فلا اقل من ان يكون هو الحق فهذا تأكيد للاحقية (قوله كما افادته العبارة) حيث جزم بانه لا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق وحكى العموم بقيل المشعرة بالتضعيف وقوى ذلك الضعف بحكاية الاجماع على عدم العموم وإن سبقت بقيل (قوله بخلاف مفهوم الموافقة) اى فلا يقال فيه ان عدم العموم هو الحق بل هو محتمل وإن كان ظاهر مافي المتن ترجيح مقابله لذكره مقدما بدون صيغة تمريض وذكر الاخر مؤخرا بصيغة التمريض (قوله لان المسكوت هنا) أى في مفهوم المخالفة أدون أى فيكون المنطوق اولى ووجه الاولوية ان قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف مايقتضى التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الربيبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن هذا الظاهر ثم المراد الادونية في الحكم لا في العلة الجامعة لانه مقيس وشرطه ان يساوى الاصل في تمام العلة فيكون المراد مقيسا قياس الادون وهو ما كانت العلة فيه ظنية بخلاف القياس الجلى وهو ما كانت العلة فيه قطعية (قوله بخلافه هناك) اى في مفهوم الموافقة فان المسكوت اولى او

(قول الشارح كانه لم يذكر) أى لوجود مايقتضى أن التخصيص بالذكر ليس لقصر الحكم على المذكور فيدل على أن المسكوت كالمذكور في الحكم ويكون ذكره بالنسبة للحكم كالعدم وحينئذ فيمتنع القياس لأنه منصوص إلا عند من يجوز وجود دليلين (قوله أو لفظية) هذا هو الصواب وفي بعض الخراشى المشار اليه بقوله وقيل لفظية وهو خطأ من تغيير الناسخ (قوله أدون من حيث الحكم) لأن قياس المسكوت عارضه ظاهر التقييد وصرف مايقتضى التخصيص بالذكر عن هذا الظاهر موضوع نزاع في الجملة بدليل الخلاف في الربيبة التي ليست في حجر الزوج وإن كان الراجح الصرف عن الظاهر

(قول المصنف وهو صفة) اعلم أنه قال بمفهوم الصفة بالمعنى الذى ذكره الشارح الشافعى رضى الله عنه وأحمد والأشعرى والامام وكثير من العلماء ونفاه أبو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة وقال به أبو عبد الله البصرى فى ثلاث صور دون ماعداها أحدها أن يكون ذكره للبيان كما لو قال خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله الغنم السائمة فيها زكاة ثانيها ان يكون للتعليم وتمهيد القاعدة كخبر التحالف وهو قوله إذا تحالف المتبايعان فى القدر والصفة فليتحالفا وليترادا ثالثها أن يكون ماعدا ذا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل أن يقول احكم بشاهدين والشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به لنا أن الشافعى وأبا عبيد عالمان بلغة العرب فالظاهر فهمهما ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه فظهر إفادته لغة وهو المطلوب ولنا أيضا أنه لو لم يدل على أن المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور فى الحكم لما كان لتخصيص المذكور بالذكر فائدة إذ الغرض عدم فائدة غيره واللازم باطل لأنه لا يستقيم أن يثبت تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة وكلام الله ورسول الله صلى الله عليه وسلم احد وليس هذا إثباتا لوضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لانه لا يثبت الوضع بالفائدة وإنما يثبت بالنقل بل هو إثبات بطريق الاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعينت لان تكون مرادة وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية فكان إثباته بالاستقراء لا بالفائدة فانه يفيد الظهور فيه فيكتفى به وأما ماقال الامام فى إثبات ذلك من أنه لو لم يفد الحصر لم يفد الاختصاص به دون غيره واللازم منتف أما الملازمة فاذا لا معنى للحصر فيه إلا اختصاصه به دون غيره فاذا لم يحصل لم يحصل وأما انتفاء اللازم فللعلم الضرورى انه يفيد اختصاص الحكم بالمذكور ففيه انه إن اراد اختصاص الحكم بالمذكور دون المسكوت بمعنى أن الحكم النفسى المعبر عنه بالذكر اللفظى وهو النسبة الذهنية مختص به فمسلم لان الايقاع والانتزاع لا يكون إلا على المذكور لكن لا نزاع فيه وإن أراد متعلق الحكم النفسى وهو النسبة الواقعة فى نفس الامر فلا نسلم أنه مختص به لجوازه فى المسكوت عنه غاية الامر أنه غير محكوم فيه ولا يستلزم الحكم بالعدم فعدم وجوب الزكاة فى المعلوفة بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه لجواز ان يثبت نسبة ولا يحكم بثبوتها لكن هذا الرد إنما يظهر فى الخبر لانه الذى له نسبة خارجية بخلاف الانشاء فانه لا خارج له حتى يجرى فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله أوجبت فاذا انتفى هذا القول فيه فقد انتفى وجوب الزكاة فيه إلا ان يؤول الانشاء بالخبر هذا حاصل ما فى العضد وحواشيه لكن فى قوله بخلاف الانشاء الخ شىء يعلم من عبد الحكيم على المطول فتأمل (قول الشارح والمراد بها لفظ الخ) كذا قال المصنف فى منع الموانع ناقلا له عند الاصوليين وعند المتكلمين الصفة المعنى القائم بالذات وعند النحاة القائم المشتق (قول الشارح ليس بشرط الخ) إنما استثنى هذه الثلاثة لان المفهوم ليس خارجا بالمعنى المقيد بل فى الشرط من أنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط وفى الاستثناء من إخراج محل الحكم من المنفى قبل وفى الغاية من كونها لانتهاء ماقبلها من الحكم ولذلك انفردت كما فى العضد وغيره بدلائل تخصها زيادة على دلائل الصفة قال العضد لنا أيضا دليل يختص بالشرط وهو أنه إذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك هو معنى الشرط ودليل يخص الغاية وهو أن قول القائل صوموا الى أن تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد أن غابت الشمس لم يكن الغيبوبة

(وهو صفة) أى مفهوم المخالفة بمعنى الحكم مفهوم صفة قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية

مساو (قوله بمعنى محل الحكم) الباعث على حمله عليه مع قلة استعماله كما تقدم اضافته الى الصيغة فانها لا تدل على الحكم بل على محله فان السائمة إنما تدل على المعلوفة لا على نفى الزكاة ولموافقة قول المصنف وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم بأنه يقتضى أن المراد بالمفهوم المحل لان غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه فلو اريد الحكم لكان الانسب ان يقال وهل المنفى الزكاة فى غير سائمتها أو فى غير مطلق السوائم ويصح أن يراد الحكم وإضافته إلى الصفة وغيرها لأنها باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفى الزكاة فى مقابلها واثر التكلف على هذا الوجه ظاهر (قوله مفهوم صفة) قدره لاجل صحة الاخبار لان الصفة لفظ والمفهوم معنى ﴿فائدة﴾ مفهوم المخالفة جمعه ابن غازى فى قوله

صف واشترط علل ولقب ثنيا ٭ وعد ظرفين وحصرا لاغيا

فالثنيا الاستثناء والاغياء الغاية وسيأتى أن الراجح أن العدد واللقب ليسا من المفاهيم (قوله والمراد بها) أى بالصفة وهو بيان للمعنى المراد عند الاصوليين فانها فى اصطلاح المتكلمين عبارة عن المعنى القائم بالذات وفى اصطلاح النحاة التابع المشتق (قوله لفظ) خرج ما ليس بلفظ كتقديم المعمول فانه ليس بلفظ (قوله مقيد لآخر) أى مقلل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد المدح أو الذم فانه ليس من التخصيص بالوصف (قوله ليس بشرط الخ) وجه استثنائها احتياجها الآلة بخلاف غيرها والحق أنه

آخر الهو ترك الاستثناء لعدم ذكر ابن الحاجب له وظاهر ان الاخراج فيه ليس مع جهة الوصف وهذا لاينافى ان التقييد ثابت فى الكل لكن بالطريق المتقدم وانما لم يستثن انما والفصل وتقديم المعمول لانه لالفظ هناك مقيد لآخر اما انما وتقديم المعمول فظاهر واما ضمير الفصل فلان المراد بالتقييد تقليل الشيوع وليس ذلك موجودا فيه وبهذا اندفع (٣٢٧) ما اورد هنا فتدبر فانه زل فيه الاقدام

لا النعت فقط أى أخذا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا (كالغنم السائمة او سائمة الغنم) اى الصفة كالسائمة فى الاول من الغنم السائمة زكاة وفى الثانى من فى سائمة الغنم زكاة قدم من تاخير وكل منها يروى حديثا ومعناه ثابت فى حديث البخارى وفى صدقة الغنم فى سائمتها اذا كانت اربعين إلى عشرين ومائة شاة الخ (لا مجرد السائمة) اى من فى السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة (على الاظهر) لاختلال الكلام بدونه كاللقب وقيل هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها فى السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعانى ان الجمهور على الثانى حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجرى مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور (وهل المنفى) عن محلية الزكاة فى المثالين الاولين (غير سائمتها) وهو معلوفة الغنم (او غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنم وغير الغنم

لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها الا ان كلا منها انما يحصل بآلته فهو لفظ مقيد لآخر ولهذا قال امام الحرمين لو عبر معبر عن جميع المفاهيم بالصفة لكان منقدحا لان المعدود والمحدود موصوفان بعددهما وحدهما وكذا سائر المفاهيم اه وعلى هذا فالمعطوفات كلها معطوفة على العلة إلا تقديم المعمول فعلى صفة لانه ليس بلفظ فلا يدخل فى تعريف الصفة بما ذكره وبتقدير صحة استثناء المذكورات فليستثنى معها ما بعدها اه زكريا (قوله لا النعت فقط) اى كما هو المتبادر من الصفة (قوله اى اخذا) مرتبط بقوله والمراد بها (قوله حيث ادرجوا الخ) لان المعدود موصوف بالعدد والمخصوص بالكون فى زمان او مكان موصوف بالاستقرار فيه (قوله اى الصفة كالسائمة الخ) دفع لما يتوهم من ان الصفة مجموع الغنم السائمة إذ القاعدة ان ما بعد الكاف هو المثال (قوله قدم) اى لفظ السائمة فى الثانى واضيف إلى موصوفه فسقطت منه لام التعريف وبهذا يندفع ما يقال الموجود فى الثانى سائمة بالتنكير لا السائمة بالتعريف كما يقتضيه قوله وفى الثانى ووجه الاندفاع ان تعريفه بحسب الاصل (قوله وفى صدقة الغنم) بدل من حديث البخارى اى وفى شان صدقة الغنم وفى سائمتها بدل (قوله ان روى) نبه به على انه لم يجده قال الكمال وقد تتبعت مظانه فى كثير من الكتب الحديثية فلم اظفر بذلك (قوله لاختلاف الكلام الخ) أشار إلى أن له فائدة أخرى غير نفى الحكم عما عداه وفيه ما ستسمع (قوله بدونه) أى السائمة المجرد عن الموصوف (قوله فيفيد) تفريع على ما قابل الاظهر (قوله ان الجمهور) اى من اصحابنا اى فينبغى ان يكون هو الاظهر قال شيخ الاسلام وهو قوى لان تعريف الوصف صادق به غايته ان الموصوف مقدر ولا تاثير له فيما نحن فيه اه وبه يتجه ما قاله الكورانى ان الظاهر ليس بظاهر بل مردود قطعا لان تعريف الوصف صادق غايته ان الموصوف مقدر وذكر الموصوف وتقديره لادخل له فيما نحن بصدده اه فتورك سم عليه ليس مما يلتفت اليه (قوله وهو معلوفة الغنم) بحث فيه الناصر بان سائمة الغنم اخص من مطلق السوائم ونفى الاخص اعم من نفى الاعم فغير سائمة الغنم اعم من غير مطلق السوائم لصدق الثانى بالمعلوفة مطلقا والاول بها وسائمة غير الغنم ومقتضى تفسير الشارح لها عكس ذلك

(قول المصنف كالغنم السائمة) أتى بهذه العبارة الظاهرة فى أن الصفة هى المجموع اشارة من أول لامر إلى أنه لا عمل بالصفة كالسائمة وحدها كأنها ليست بصفة (قوله سائمتها بدل) صوابه فى سائمتها بدل (قول الشارح لاختلال الكلام بدونه) فذكره يكون لعدم الاختلال لانها فائدة ظاهرة بخلاف المفهوم كما مر وهذا لاينافى دلالته على السوم الزائد على الذات إلا انه لا يعمل به لما تقدم انه اذا ظهرت فائدة أخرى بطل وجه الدلالة على المفهوم وبهذا ظهر وجه كون هذا أظهر فان قلت المصحح هو المقدر الموصوف بهذا قلت المقدر انما يقدر بعد الوصف الدال عليه وإلا لصح الكلام بدون الوصف وليس كذلك فالدلالة على المقدر تكون هى الفائدة (قوله حملوا غير سائمة الغنم على ماذكر) لعله بقرينة ان الكلام فيها خاصة فيكون المعنى غير سائمتها منها (قول الشارح لترتب الزكاة عليه فى غير الغنم) ان كان المراد أنها ترتبت عليه فى غير هذا الحديث فالكلام انما هو مفهوم هذا الحديث وان كان المراد انها ترتبت عليه باعتبار ان الاصل اتحاد العلة كما نقله الامام عن المخالف فذلك ايضا ليس مفهوما من الحديث فتدبر (قول الشارح وجوز المصنف الخ) اى لان الصفة هى اللفظ المقيد لآخر ولفظ الغنم مقيد للسائمة باعتبار اضافتها اليه كما ان لفظ السائمة مقيد للغنم فى قولنا فى الغنم السائمة زكاة باعتبار الوصف فالتقييد ليس قاصرا على المشتق فاندفع ما اورده الناصر من ان الغنم غير مشتق ولعله فهم من قول الشارح جوز المصنف ان تكون الصفة لفظ الغنم ان التقييد بلفظ الغنم وليس مرادا كما علمت بل المراد ان التقييد بالاضافة اليه تدبر

(قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم فى الغنم والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه وغير الغنم من الابل والبقر وجوز المصنف أن تكون الصفة فى سائمة الغنم لفظ الغنم على وزانها فى مطل الغنى ظلم كما سيأتى فيفيد نفى الزكاة عن سائمة غير الغنم وان ثبتت فيها بدليل آخر وهو بعيد لانه خلاف المتبادر الى الاذهان (ومنها) اى من الصفة بالمعنى السابق (العلة) نحو اعط السائل لحاجته أى المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أى لا فى غيره واجلس امام فلان اى لا وراءه (والحال) نحو احسن الى العبد مطيعا اى لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أى لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين إذا شرب الكلب فى اناء أحدكم فليغسله سبع مرات اى لا اقل من ذلك

وأجاب بجواب أثر التكلف عليه ظاهر والاحسن ان يقال انه تفسير مراد أشار به الى أن فى كلام المصنف قيدا حذف للعلم والتقدير غير سائمتها منها وليس تفسيرا له بحسب مفهومه الظاهر ولا يخفى قوة الاشكال (قوله قولان) ميل الشارح الى ترجيح الاول (قوله الاول) مبتدأ خبره ينظر وجملة قوله ورجحه الامام الرازى وغيره اعتراضية اى ان الاول يعتبر مفهوم السوم مضافا للغنم فينفى الزكاة عن غير سائمتها (قوله والثانى الى السوم) أى يعتبر السوم فقط غير مضاف للغنم فينفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا ويوجب الزكاة فى السائمة (قوله وجوز المصنف) اى فى منع الموانع بل قال فيه انه التحقيق قال إذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد فى قولنا فى الغنم السائمة زكاة إنما هو الغنم وفى قولنا فى سائمة الغنم زكاة إنما هو السائمة فمفهوم الاول عدم وجوب الزكاة فى الغنم المعلوفة التى لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثانى عدم وجوب الزكاة فى سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التى لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم لشملها لفظ السائمة اه فالمصنف ناظر الى اضافة السائمة الى الغنم لا الى لفظ الغنم فقط كما يوهمه كلام الشارح فاعتراض الناصر قوله على وزانها الخ بان بينهما فرقا جليا فان الغنى مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه اه لا ورود له فان المصنف اعتبر التقييد بالغنم من حيث اضافته الى السائمة فان السائمة بدونه تعم الغنم وغيرها فاذا ذكر الغنم كان السوم خاصا بها فقول الشارح على وزانها من حيث التقييد فالنظر الى القيد وعدمه لا الى الاشتقاق وعدمه كما فهمه الناصر أخذا بظاهر عبارة الشارح ولم يتدبر ما قاله المصنف (قوله على وزانها) أى فى تقييدها بالمضاف اليه (قوله كما سيأتى) أى من أن مفهومه ان مطل غير الغنى ليس بظلم لا أن غير المطل ليس بظلم فعلى ما جوزه المصنف يفيد قوله عليه الصلاة والسلام فى سائمة الغنم زكاة نفى الزكاة عن سائمة غير الغنم كما يدل عليه التقييد بالاضافة وان ثبت وجوب الزكاة فيها بدليل آخر (قوله لانه خلاف المتبادر) تعليل للشىء بنفسه لان خلاف التبادر نفس البعد فكان المناسب ان يقول لان المتبادر غيره (قوله أى بالمعنى السابق) وهو لفظ مقيد الخ وفرق القرافى بين الصفة والعلة بان الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة وهى أعم من العلة فان وجوب الزكاة فى السائمة ليس للسوم والا لوجبت فى الوحوش وإنما وجبت لنعمة الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف اه زكريا (قوله أى المحتاج) أشار الى التأويل فى العلة حتى تندرج فى الصفة (قوله أى لا وراءه) أى ولا شيئا من بقية جهاته ولو عبر بدله بخلفه لكان أنسب لان وراء تكون بمعنى قدام كما فى قوله تعالى وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا أى أمامهم (قوله أى لا أكثر) ذكر هنا الاكثر دون الاقل وفيما بعد الاقل دون الاكثر احتباكا وإنما ذكر الكثرة فى الاول لان المقصود منه الزجر فربما تتوهم فيه الكثرة وفى الثانى القلة لان المقصود منه التنظيف فربما يتوهم منه الاقتصار على أقل

(قول الشارح وهو بعيد) أى التجويز بعيد لان متعلقه غير متبادر (قوله يرد بمعنى امام) هذا الا يتأتى هنا لفرض انه مفهوم امام (قول الشارح أى فغيره ليس باله) بيان لمفهوم إنما الحكم الله فمحل المنطوق فى الاية هو الله والمنطوق هو الالوهية ومحل المسكوت غير الله والمسكوت انتفاء الالوهية قال السعد مفهوم المخالفة فى إنما هو نفى الحكم عن غير المذكور فى الكلام آخر ويدل على أنه مفهوم لا منطوق أمارات مثل جواز إنما زيد قائم لا قاعد ومثل ان صريح النفى والاستثناء يستعمل عند اصرار المخاطب على الانكار بخلاف إنما قيل لا فرق بين إنما الحكم الله وبين لا إله لكم إلا الله لان إنما تنحل بالنفى والاستثناء ومقتضاه ان يكون المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى والجواب انه لما نطق باداة النفى مع الاستثناء جعل المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع إنما بل بالجملة الموجبة لم يصح أن يقال ان المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذ المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق قال السعد ان قولنا إنما انا تميمى بمعنى تميمى انا لا بمعنى ما أنا إلا تميمى وإنما

(وشرط) عطف على صفة نحو وإن كن أولات حمل فانفقوا عليهن أى فغير أولات الحمل لايجب الانفاق عليهن (وغاية) نحو فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أى فاذا نكحته تحل للاول بشرطه (وانما) نحو انما الهكم الله أى فغيره ليس باله والأله المعبود بحق (ومثل لاعالم إلا زيد) مما يشتمل على نفى واستثناء نحو ماقام إلا زيد منطوقهما نفى العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما اثبات العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدأ من الخبر بضمير الفصل) نحو أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولى أى فغيره ليس بولى أى ناصر (وتقديم المعمول) على ماسيأتى عن البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو اياك نعبد أى لاغيرك لالى الله تحشرون أى لاإلى غيره (واعلاه) أى أعلا ماذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لاعالم إلا زيد) أى مفهوم ذلك ونحوه إذقيل انه منطوق أى صراحة لسرعة تبادره إلى الاذهان (ثم ماقيل) انه (منطوق أى (بالاشارة)

مايحصل به (قوله وشرط) عطف على صفة فالتقدير وهو أى المفهوم صفة وشرط وغاية ويقال أيضا مفهوم صفة ومفهوم شرط ومفهوم غاية والمراد بمفهوم الشرط مافهم من تعليق الحكم على شىء بأداة شرط كان وإذا وبمفهوم الغاية مافهم من تقييد الحكم باداة غاية كالى وحتى واللام قال شيخ الاسلام وعطف ذلك على صفة مبنى على صحة استثنائه مما فسر به المصنف الصفة وقدعرفت مافيها فالاوجه عطفه على العلة وتعريفه بال وكذا مابعده (قوله أى فغيره) بيان لمفهوم انما الهكم الله فمحل النطق فى الاية هو الله والمنطوق هو الالوهية ومحل المسكوت غير الله والمفهوم هو انتفاء الالوهية ثم ان مقتضى انحلال انما بالنفى والاستثناء ان يكون المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى والمفهوم ثبوتها له تعالى * والجواب انه لما نطق بأداة النفى مع الاستثناء جعل المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى ولما لم ينطق بهما مع انما بل بالجملة الموجبة لم يصح ان يقال فى المنطوق نفى الالوهية عن غيره تعالى فانه لم ينطق به إذ المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق ولايلزم من كون الشىء بمعنى الشىء ان يعطى حكمه (قوله والأله المعبود بحق) بين به أن صحة مفهوم المخالفة فى الآية متوقفة على تفسير الأله بالمعبود بحق إذ لو أريد مطلق المعبود لم يصح لان المعبودات بالباطل كثيرة (قوله ومفهومهما اثبات العلم الخ) هذا ماجرى عليه المصنف وهو المشهور فى الاصول وقد نبه الشارح على الخلاف بقوله الآتى إذ قيل انه منطوق الخ وممن صرح بذلك ابو الحسن بن القطان والشيخ ابو اسحاق الشيرازى ورجحه القرافى فى قواعده والبرماوى فى شرح ألفيته قال بدليل أنه لو قال ماله على إلا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم فى الاقارير اه قال الكمال وهو الذى يثلج له الصدر إذ كيف يقال فى لا إله إلا الله ان دلالتها على اثبات الالوهية لله بالمفهوم اه واجاب شيخ الاسلام بانه لا بعد فى ذلك لان القصد اولا وبالذات نفى ماخالفنا فيه المشركون لا اثبات ماوافقونا عليه فكان المناسب للأول المنطوق والثانى المفهوم ومحل عدم اعتبار المفهوم فى الاقارير إذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم (قوله وفصل المبتدا من الخبر) أى المنكر نحو زيد هو أفضل من عمرو أى لاغيره بخلاف الخبر المعرف بلام الجنس فانه يفيد الحصر فالحصر فيه مستفاد من الخبر لا من ضمير الفصل فان جمع بينهما نحو زيد هو الفاضل كان تاكيدا للحصر كما ذكره التفتازانى فى شرح التلخيص قاله الشيخ خالد فى شرح المتن ومنه يعلم ان فى تمثيل الشارح بقوله تعالى فالله هو الولى تسامحا وكان المناسب ان يقول وضمير الفصل لانه يفيد الحصر والحصر اثبات وهو منطوق ونفى وهو مفهوم (قوله على ماسيأتى) اشارة إلى أن فيه خلافا (قوله أى اعلاما) ذكر اشارة إلى وجه افراد الضمير مع ان المتقدم جميع (قوله اى صراحة) جواب عما يقال ان ماقيل انه منطوق باعتباره الا انه ليس مرادا

قائم زيد بمعنى زيد القائم لا بمعنى ماقام إلا زيد انتهى فقولهم انما بمعنى ما والا تقريب لاتحقيق تدبر (قوله هو ان الله إله) لايخفى ان أن الله إله غير منطوق أصلا وإن كان لفظ الجلالة منطوقا به لان غاية مايفيده النطق به اخراجه عما نفى عنه الالوهية وقول الناصر ان إلا موضوعة بعد النفى للاثبات فيكون اثبات الالوهية منطوقا وهم فان إلا ماوضعت إلا للاخراج لما بعدها عن حكم ماقبلها ثم يثبت له الحكم المقابل بطريق المفهوم ألا ترى أنه لاقائل بان إلا وضعت بعد النفى لموضوع معين وبعد الاثبات لموضوع له آخر (قوله استثناء منقطع) الاولى انه متصل ويراد المفاهيم من حيث هى (قوله لئلا يفوت الغرض الخ) مبنى على ان التمييز محول عن الفاعل لا المفعول تدبر (قوله ان معنى المفاهيم حجة) أنت تعلم ان المراد بالمعنى هو الامر المعقول كما سيأتى فى الشارح فغاية مايلزم أن يكون المعنى أن الامر المعقول حجة أى منشأ حجية المفهوم حجة وهو كذلك اذ حجية المفهوم كما قال هكذا ينبغى أن يكون المراد تأمل

كمفهوم إنما والغاية كما سيأتي لتبادره إلى الأذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتي ﴿ مسئلة المفاهيم ﴾ المخالفة (إلا اللقب حجة لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وعبيد تلميذه قالا في حديث الصحيحين

رتبته بعد هذا والشارح دفعه بقوله صراحة معللا بسرعة التبادر فليس العلة في تقدمه على باقي المفاهيم مجرد القول بانه منطوق لمشاركة مابعده له في ذلك لان فيه اصل التبادر دون هذا ولذلك حذف قيد السرعة فيه قال الناصر وهذا القول هو الحق لأن المستثنى بالا مذكور فهو محل نطق وإلا تدل على ثبوت الحكم له فقد صدق على هذا الثبوت انه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق ولا يخفى ان إلا بعد النفي موضوعة للاثبات فهو منطوق صريح اه وإيراد سم أن المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لانقسام المنطوق إلى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح إلى إشارة وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه اه مبني على ما أسلفه سابقاً في شرح قول المصنف ثم المنطوق وأن توقف الصدق او الصحة الخ وقد بينا ما فيه هناك بما لا يرد عليه ماهنا (قوله كمفهوم إنما والغاية) اما كون مفهوم إنما منطوقاً فلأن قولك إنما زيد قائم أو إنما القائم زيد معناه لا قاعداً ولا عمرو فمحل النطق في الاول زيد وفي الثاني القائم والمنفي حال من احواله فيكون المنفي منطوقا لانه معنى دل عليه اللفظ في محل النطق ثم هذا النفي غير موضوع له اللفظ بل لازم عن الموضوع له فيكون غير صريح ثم هو غير مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه الصدق ولا الصحة فيكون إشارة واما الغاية فانه لم يصرح بحكم الغير فيه إلا انه لما كان الحكم ينقطع بالغاية لزم من ذلك ثبوت خلافه (قوله كما سيأتي) أي في ترتيب المفاهيم (قوله لتبادره إلى الاذهان) حذف لفظ سرعة منه للفرق بينه وبين الصراحة السابقة وبقي مما يفيد الحصر كالمذكورات تعريف المبتدأ والخبر نحو صديقي زيد وزيد العالم (قوله كما سيأتي) أي في مسئلة ترتيب المفاهيم (قوله إلا اللقب) قضية الاستثناء أنه مفهوم لا يحتج وليس كذلك إذ القائل بأنه مفهوم قائل بحجته بل المراد انه ليس بمفهوم فالاستثناء منقطع او ان المراد المفاهيم من حيث هي فهو متصل (قوله المخالفة) بكسر اللام فانه تكسر حيث وقع صفة كما هنا وحيث أطلق على المفهوم أو أضيف إليه كقوله فيما سبق وإن خالف فمخالفة الخ وهو صفة الخ فتحت وإنما جمع لان المفاهيم جمع كثرة لغير العاقل وسيأتي محترز المخالفة آخر المسئلة (قوله حجة لغة) أي من حيث دلالة اللفظ عليه بطريق الوضع اللغوي والمراد أنه حجة شرعاً بدليل اللغة وكذا قوله وقيل حجة شرعا اي بدليل الشرع كما يدل عليه كلام الشارح لان الخلاف إنما هو في الدليل الدال على الحجية والحاصل ان القائلين به اختلفوا هل نفي الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أي ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام فعلم أن الاختلاف في مأخذ الحجية وبه يندفع قول الناصر لا يصح إخراج الشارح المفاهيم الموافقة عن عموم المفاهيم لأن دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما مر ويأتي في قوله وإن اختلفوا في طريق الدلالة عليه لأنه مبني على ما فسر به قوله حجة لغة أي مدلولة اللفظ فتأمل (قوله أبو عبيدة) بالتثنية وأبو عبيدة معمر بن المثنى وأبو عبيد هو القاسم بن سلام والأول شيخ الثاني وكلاهما ممن يحتج بنقله في اللغة كالاصمعي والخليل ولا يرد على ذلك مخالفة الاخفش إن صحت لأنه أصغر منهما خصوصاً وقد وافقهما إمامنا الشافعي رضي الله عنه قال في البرهان صار إلى القول بالمفهوم أئمة العربية منهم أبو عبيدة وهو إمام غير مدافع ولئن ساغ الاحتجاج بقول عربي جلف من الافجاج فقول ابي عبيدة اولى ثم ذكر ماقاله الشارح ثم قال والشافعي رضي الله تعالى عنه من القائلين بالمفهوم وقد احتج بقوله الاصمعي وصحح عليه دواوين الهذليين وهذا المسلك فيه نظر فان الائمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل والاعرابي ينطقه طبعه فيقع التمسك بمنظومه ومنثوره ولا يعدم من يتمسك بهذا الطريق المعارضة وقصارى الكلام تجاذب

(قول الشارح حجة لغة الخ) يعني أن الدليل الدال على الحجية هو الوضع اللغوي بأن وضع لفظ السائمة لغة لاخراج المعلوفة أو الوضع الشرعي بأن وضعت شرعاً لذلك بعدما كانت في اللغة لافادة معناها فقط أو أن الدليل هو العقل وسيأتي بيانه فالاختلاف في مأخذ الحجية (قول الشارح لقول كثير الخ) ولا يضر في ذلك مخالفة الأخفش لأنه أصغر من هؤلاء خصوصاً وقد وافقهم الشافعي وماقاله الامام في البرهان من أنا لا نسلم أنهم فهموا ذلك لغة لجواز أن يكونوا بنوه على الاجتهاد أي النظر والاستدلال في المباحث اللغوية مدفوع كما قال العضد بأن هذا المنع لا يضرنا لأنا لا ندعي القطع بالمفهوم بل الظن وهو حاصل بقولهم وهم من أئمة اللغة سواء استند قولهم إلى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك فان طريق معرفة أكثر اللغات قول الائمة أن معنى هذا اللفظ كذا والتواتر قليل اه وبه يندفع أيضاً ماقيل أنه بعد تسليم النقل لم يوجد تواتر

(قول الشارح مثلا) اشار به الى انهما قالا بذلك فى غيره ايضا كما فى العضد والبرهان (قول الشارح وهم انما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لعل ما قالاه بالاجتهاد فى المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لا لغة كذا قيل تامل (قوله بتصرف منه) زائد على وضع اللغة قال بعض المحققين ودون اثبات هذا خرط القتاد ومع هذا ماسيأتى عن العضد هو وجه تضعيف هذا القول وحكايته بقيل (قول الشارح وقد فهم صلى الله عليه وسلم الخ) قال الامام هذا لم يصححه اهل الحديث وقال الغزالى ان ما نقل فى الاستغفار كذب قطعا اذ الغرض التناهى فى تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه وورد عليهما العضد بقوله والحديث صحيح لا قدح فى رواته وما استند به الغزالى وسبقه اليه الامام من ان الغرض فى مثل هذا الكلام التناهى فى تحقيق اليأس سياتى للعضد ايضا رده قريبا (قوله والحديث صحيح لا قدح فيه) قال العضد بعد ذلك وهو مبادرة عدم الغفران فكيف يفهم منه المخالفة ولعله ﷺ علم انه غير مراد هنا بخصوصه انتهى قال السعد قوله مبادرة الخ اى الحكم المشترك بين السبعين ومافوقها ما يتبادر الى الفهم من عدم المغفرة فلا يتبادر من ذكر السبعين ان مافوقها بخلافها (قوله ولعله علم الخ) قال السعد يعنى أن ماذكر النبى عليه السلام من قوله لازيدن على السبعين فلعله علم أن هذا المعنى المشترك بين السبعين ومافوقها غير مراد فى هذا المقام بخصوصه لا من جهة فهمه من هذا الكلام ولو سلم أنه فهمه من هذا الكلام فيجوز ان لا يكون من التقييد بالعدد بل من جهة أن الاصل قبول استغفار النبى ﷺ وقد تحقق النفى فى السبعين فبقى مافوقها على الاصل اه والحاصل ان المدعى قال ان هذا الكلام يفيد هذا المعنى وإفادته له من التقييد فنمنع اولا إفادته هذا المعنى ولئن سلمناه نمنع ان افادته من التقييد بل من جهة الاصل وبه تعلم أن قوله ولعله علم الخ نقل بالمعنى (قوله فان قيل كيف الخ) الصواب حذف هذا الكلام كله لانه دليل القائل بالقول الضعيف الذى بين ضعفه بحكايته بقيل ولو لم يكن دليله ضعيفا كيف يكون ضعيفا وبه تعلم رد قوله يحتمل أنه لعدم الالتفات الخ (قول الشارح لو لم ينف المذكور الخ) هذا مبنى على جواز إثبات وضع التخصيص لنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ولا نسلم بطلانه والسند انه إذا جاز ذلك فى إثبات دليل التنبيه والايماء وهو

مثلا مطل الغنى ظلم أنه يدل على أن مطل غير الغنى ليس بظلم وهم إنما يقولون فى مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب (وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم ﷺ من قوله تعالى إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم أن حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان خيرنى الله وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى) اى من حيث المعنى وهو انه لو لم ينف المذكور

ونزاع واعتصام بنفس المذهب (قوله مثلا) أشار بذلك إلى أنهما قالا بذلك فى غيره أيضا ففى البرهان وقال ابو عبيدة فى قوله ﷺ لان يمتلىء جوف احدكم قيحا حتى يريه خير من ان يمتلىء شعرا انه يدل على توبيخ من لم يعتن بغير الشعر فاما من جمع إلى علومه علم الشعر فلا يلام عليه (قوله وهم إنما يقولون الخ) دفع بهذا ما يقال لا نسلم فهمهما ذلك لجواز ان يكون ما قالاه بالاجتهاد فى المباحث الشرعية فهو حجة شرعا لا لغة (قوله من لسان العرب) أى لغتهم (قوله لمعرفة ذلك الخ) فيه أنه لا يلزم من ذلك أن يكون الدلالة شرعية لامكان ان يكون وروده فى كلام الشارع لموافقته لغة العرب وكلام الشارع عربى ولا يلزم مما فهم من فهم الشارع فى الآية أن يكون ذلك شرعيا بل يجوز أن يكون استند فى ذلك لدلالة اللفظ واللفظ عربى وإثبات كونه شرعيا يتوقف على امر زائد على مدلول اللفظ ودونه خرط القتاد والموارد جمع مورد مصدر ميمى بمعنى اسم الفاعل أو باق على مصدريته مرادا منه المكان (قوله وقد فهم ﷺ) قال فى البرهان ومما يتعلق به المثبت قوله سبحانه وتعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم الاية قيل قال ﷺ لازيدن على السبعين قلنا هذا لم يصححه أهل الحديث أولا وقد قال القاضى من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه ان قول الله تعالى لم يجر على تحديد العدد وعلى تقدير أن الزائد عليه يخالفه وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به على من هو افصح من نطق بالضاد صلى الله عليه وسلم اهـ وقال الغزالى فى المنخول أن ما نقل فى الاستغفار كذب قطعا إذ الغرض منه التناهى فى تحقيق اليأس من المغفرة فكيف يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه (قوله حيث قال) حيثية تعليل (قوله وسأزيده) اى الاستغفار وقد قال ذلك بمقتضى رأفته ورحمته فانه رحمة للعالمين وتأليفا للقلوب لانه الداعى إلى الله ولما لم يكن عمر رضى الله عنه داعيا ضاق صدره عن تحمل ذلك (قوله اى من حيث المعنى) إشارة إلى انه معنى منصوب على نزع الخافض لا على التمييز لانه يقتضى أن المعنى هو الحجة مع أن الحجة هو المفهوم قاله الناصر وهو مبنى على انه تمييز محول عن الفاعل لا الفاعل (قوله وهو انه) ضمير هو للمعنى وضمير

الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى عبر عنه فى مبحث العام كما سيأتى بالعقل وفى شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله (واحتج باللقب الدقاق والصيرفى) من الشافعية (وابن خويز منداد) من المالكية (وبعض الحنابلة)

انه للشان وفى اسناد نفى الحكم الى المذكور تجوز والاسناد الحقيقى للمتكلم واراد بالمذكور القيد كالسائمة مثلا وفى كلامه قياس استثنائى حذفت استثنائيته اى واللازم وهو عدم الفائدة فى ذكره باطل فالملزوم وهو عدم نفى المذكور الحكم عن المسكوت مثله وبحث فيه بانه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لاغير واجيب بمنع انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم ان كل ماظن انه لافائدة للفظ سواه تعين ان يكون فائدة اللفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة (قوله الحكم عن المسكوت الخ) بحث فيه الناصر بانه يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لامحله واجاب سم بان للمفهوم كما تقدم ثلاث اطلاقات فيحمل فى كل محل على مايناسبه فحمله الشارح فيما تقدم على المحل وفيما هنا على الحكم وحده اوهو مع محله لانه المناسب للاحتجاج (قوله عبر عنه الخ) أى مخالفة بين العبارات الثلاث معنى فكل من العقل والعرف العام والمعنى كناية عن المعنى المذكور لانه معقول لاهل العرف العام وناشىء عن نظر العقل فيصح التعبير عنه بالعبارات الثلاث (قوله لانه الخ) هذا تصحيح لاطلاق اسم العقل عليه (قوله الدقاق) هو ابو بكر محمد بن جعفر القاضى الاصولى الفقيه الشافعى كان معتزلى العقيدة فى الاصل والصيرفى هو ابو بكر محمد بن عبدالله شارح الرسالة للامام الشافعى تفقه على ابن سريج وخويز منداد بفتح الميم وكسرها وعن ابن عبدالبر بموحدة مكسورة بدل الميم احتج من قال بمفهوم اللقب بانه لافائدة فى التخصيص بالذكر سوى نفى الحكم عن الغير وبان من قال ليست اختى بزانية يتبادر منه إلى الفهم نسبة الزنا إلى اخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر الفائدة فيه وعن الثانى بان ذلك من القرائن الحالية كالخصام وارادة الايذاء وأورد عليهم ان تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو زيد قائم اواسم جنس كقولك فى الغنم زكاة لايدل على نفيه عن غيره وإلا لما جاز القياس والتالى باطل اتفاقا اما الملازمة فلأن النفى الدال على ثبوت الحكم فى الاصل ان تناول الفرع فلاقياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناول فكذلك إذ النص حينئذ يدل على نفى الحكم عن غيره والفرع غيره فلايثبت فيه الحكم بالقياس لتقدم النص الدال على النفى عليه قاله الخجندى فى شرح المنهاج واورد أيضا انه لو تحقق مفهوم اللقب للزم كل من الكفر والكذب فى نحو قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود والتالى باطل بديهة وبيان الملازمة أن الاول دل على ان غير محمد ليس برسول والثانى على ان غير زيد ليس بموجود ومن جملة الغير وجود الرب سبحانه وتعالى وكلاهما لازم لما ذكر * لايقال اللازم المذكور انما يلزم اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر

ان يذكر مالولم يرد به التعليل لكان بعيدا حذرا من لزوم البعد فلأن يثبت المفهوم حذرا من لزوم غير المفيد أجدر وما اعترض عليه به من أنه يلزم الدور لتوقف الوضع على الفائدة المتوقفة على الوضع مدفوع بان ماتوقف عليه الدلالة تعقل الفائدة لاحصولها والموقوف على الدلالة حصول الفائدة لاتعقلها كذا يؤخذ من العضد وحواشيه وبعضهم فهم أن هذا الدليل هو مانقلناه عن العضد ثانيا عند قول المصنف وهو صفة فشدد النكير على الشارح وقال ان هذا الدليل مبنى على انه حجة لغة لاعقلا فى العضد واجاب عنه سم هنا بمالايشفى الغليل والكل هفوات يعرفها الناقد البصير

(قول الشارح أو اسم جنس) أى جامد أو مشتق غلبت عليه الاسمية فاستعمل استعمال الاسماء كالطعام فى حديث لاتبيعوا الطعام بالطعام كما مثل به الغزالى فى المستصفى للقب (قوله الشارح واجيب بان فائدته استقامة الكلام) اى ومتى وجدت فائدة بطل المفهوم وأورد القائل به أن من قال ليست أمى بزانية يتبادر منه نسبة الزنا إلى ام الخصم ولذا وجب الحد عند مالك وأحمد وأجيب بانه من القرائن الحالية كالمخاصمة وأورد على القائل به ان القول به يلزم منه ابطال القياس والقياس حق والمفضى إلى ابطال الحق باطل فيكون القول بمفهوم اللقب باطلا بيان اللزوم ان النص الدال على حكم الاصل ان تناول الفرع ثبت الحكم فيه بالنص وإلا دل على انتفاء الحكم فيه فكان اثباته بالقياس قياسا فى مقابلة النص فلا يعتبر والجواب ان القياس يستدعى مساواة فرع الاصل فى المعنى الذى اثبت له الحكم وإذا حصل ذلك دل على الحكم فى الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة هذا فى الصفة والشرط وهو أقوى وقد اتفق على حقية مفهومه فكيف فى اللقب وهو اضعف والحاصل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا فاذا لم يجتمعا فى محل فكيف يدفع القياس قاله العضد (قول الشارح وأجيب بان فائدته الخ) اى مع كون الغرض انما تعلق بهذا الخاص فلا يرد أنه كان يكفى الاتيان بالحكم العام (قوله فان عدم القول بالشىء لايقا بل الخ) كيف وهو النقيض له بخلاف القول بالعدم فانه مساو للنقيض هذا وقد يقال انما قال ذلك اشارة إلى ان نفى ابى حنيفة له غايته أن ينزل منزلة عدم القول به المتحقق عند عدم العلم بالحال لمصادمته الدليل القوى وبطلان أدلته ولا يخفى ما فيه من سوء الادب والحق عندى ان السر فى ذلك ان كل ما استدل به ابو حنيفة إنما هو معارضات لدليل القائل به كما يعلم من المختصر وشروحه وهذا إنما يفيد

علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لا على عمرو وفى النعم زكاة أى لا فى غيرها من الماشية إذ لا فائدة لذكره إلا نفى الحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام إذ باسقاطه يختل بخلاف اسقاط الصفة وتقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرفى فانه أقدم منه وأجل

هو فضل الاخبار برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ووجود زيد ولا طريق لذلك سوى التصريح بالاسم * قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور ونقض الدليل المذكور بجريانه فى غير مفهوم اللقب كما لو عبر فى المثالين بدل محمد وزيد بالهاشمى مثلا رسول الله والضارب زيدا موجود لورود هذه الاعتراضات قال فى البرهان قد سفه علماء الاصول هذا الرجل يعنى الدقاق فى مصيره إلى ان الالقاب اذا خصصت بالذكر يتضمن تخصيصها نفى ماعداها وقالوا هذا خروج عن حكم اللسان وانسلال عن تفاوض أرباب الالباب فان من قال رأيت زيدا لم يقتض ذلك انه لم ير غيره قطعا (قوله علما كان الخ) تنبيه على مغايرة اللقب باصطلاح الاصول للقب باصطلاح النحاة فالعلم بانواعه الثلاثة لقب أصولى وقوله أو اسم جنس افراديا كان كرجل وما أو جمعيا كتمر جامدا أو مشتقا وهو احتراز عن الوصف الذى لم يستعمل استعمال الاسماء أما المشتق الذى غلبت عليه الاسمية كالطعام فلقب أيضا كما يفيده تمثيل الغزالى فى المستصفى اللقب بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام وقال ابن الحاج فى تعليقه عليه انه لا فرق بين قولنا فى الغنم زكاة وفى الماشية زكاة لان الماشية وان كانت مشتقة لكن لم يلحظ فيها المعنى بل غلب عليها الاسمية اه أما مالم تغلب عليه الاسمية فداخل فى قول المصنف سابقا لا مجرد السائمة على الاظهر وكاسم الجنس اسم الجمع كرهط وقوم (قوله أى لا على عمرو) الاولى لا على غيره لانه لا وجه لتخصيص عمرو بالذكر وفى بعض النسخ لا على غيره (قوله كالصفة) أى فان وجه الاحتجاج بها انه لا فائدة لذكرها إلا نفى الحكم عن غيره (قوله وأجيب بان فائدته الخ) قد يقال اذا كان لا مقتضى للتخصيص بالذكر فلا فائدة حينئذ فى ذكر هذا الخاص ويستقيم الكلام بدون ذكره والاتيان بالحكم العام فان قيل وجه التخصيص انه اريد الاخبار عنه * قلنا يلزم ان عدم أرجحيته فى الخبر دون الانشاء (قوله الدقاق) فاعل تقوى (قوله المشهور باللقب) أى الاحتجاج به وفيه تورية فان شهرته باللقب لا باسمه (قوله فانه أقدم منه) لان وفاة الدقاق سنة اثنين وتسعين وثلاثمائة والصيرفى فى سنة ثلاثين وثلاثمائة وهو من اصحاب الوجوه عند معاشر الشافعية قال الكمال وقع لاصحابنا فى الفقه استدلالات اعترض عليهم بانها استدلال بمفهوم اللقب مع انه ليس بحجة كاستدلالهم على تعين الماء لازالة النجاسة بقوله صلى الله عليه وسلم لأسماء فى دم الحيض يصيب الثوب حتيه ثم اقرضيه بالماء واستدلالهم على تعين التراب للتيمم بقوله وتربتها طهورا وأجيب بان ذلك

(وانكر ابو حنيفة الكل مطلقا) إي لم يقل بشيء من مفاهيم المخالفة وان قال في المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما في انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة وورد في السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (و) انكر الكل (قوم في الخبر) نحو في الشام الغنم السائمة فلا ينفي المعلوفة عنها لان الخبر له خارجي يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه للنفي

ليس من الاستدلال بمفهوم اللقب اما الاستدلال بالحديث الاول فمن جهة ان الامر اذا تعلق بشيء بعينه لا يقع الامتثال إلا بذلك الشيء فلا يخرج عن العهدة بغيره سواء كان الذي تعلق به الأمر صفة او نعتا وأما الاستدلال بالحديث الثاني فلأن قرينة الامتنان تدل على الحصر فيه ولان العدول عن اسلوب التعميم مع الايجاز الى التخصيص مع ترك الايجاز لا بد له من نكتة اختصاص الطهورية وقد صرح الغزالي في المنخول بان مفهوم اللقب حجة مع قرائن الاحوال واشار ابن دقيق العيد الى ان التحقيق ان يقال اللقب ليس بحجة مالم يوجد فيه رائحة التعليق فان وجدت كان حجة فانه قال في حديث الصحيحين إذا استاذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها يحتج به على أن الزوج يمنع امرأته من الخروج إلا باذنه لأجل تخصيص النهي بالخروج للمسجد فانه مفهوم لقب لما في المسجد من المعنى المناسب وهو كونه محل العبادة فلا تمنع منه بخلاف غيره (قوله وأنكر أبو حنيفة) فيه أن الحنفية إنما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع أما في مصطلح الناس فهو حجة عكس ما سيأتي عن والد المصنف . والجواب أن المصنف إنما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم موافقة أصحابه له إذ كثيرا ما يخالف الأئمة أصحابهم (قوله أي لم يقل) ومعلوم أن عدم القول بهما مستلزم للقول بعدمها لأنه لم يعتقدها وإلا كان مترددا فيها والغرض خلافه فاندفع قول الناصر الاوفق بالانكار أن يقول أي قال بعدمها لان إنكار الشيء قول بعدمه لا عدم قول به (قوله لان الخبر له خارجي الخ) ينبغي أن يعلم أولا ان لكل خبر خارجي يطابقه أو لا يطابقه والمراد به النسبة الخارجية وهي بعينها النسبة المستفادة من اللفظ والمتعلقة فالفرق بين النسب الثلاث اعتباري ومعنى كونها خارجية أنها هي كذلك في نفس الامر بقطع النظر عن استفادتها من اللفظ وهي حالة بسيطة لا تقبل التبعيض ومساوية للنسبة

نفي القول به لا القول بنفيه تامل (قول الشارح لان الخبر له خارجي) يعني أن المعنى الموضوع له الخبر وهو الحكم النفسي المعبر عنه بالذكر اللفظي أعني هذا المفهوم في ذاته ومن حيث هو لما كان له متعلق خارجي وهو النسبة الواقعة في نفس الامر المعبر عنها بالحكم الخارجي أمكن أن يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بالنسبة الواقعة بتمامها كان يقال في الشام الغنم وان يؤتى بخبر تعلق فيه الحكم بحصة منها كان يقال في الشام الغنم السائمة وفائدة التخصيص بالوصف هي مخالفة المسكوت عنه للمذكورة في الحكم النفسي وانتفاؤه في المسكوت عنه وان تعين مرادا قضاء بالاستقراء لكنه لا يستلزم انتفاء الحكم الخارجي الذي هو المراد بالمفهوم في الخبر لان الخبر لا يدل عليه لما عرفت انه يدل بالمنطوق على الحكم النفسي وبالمفهوم على انتفائه ولا يلزم من انتفاء الحكم النفسي انتفاء النسبة الواقعة في نفس الامر لجواز ان يحصل في الخارج ما لا يخبر به قط فلا يتعين القيد فيه للنفي اي نفي الحكم الخارجي عن المسكوت بل هو متعين لنفي الحكم النفسي الذي هو مدلول الخبر كما عرفت بخلاف (٣٣٤) الانشاء اي الحكم الانشائي فانه لا خارجي له حتى يجري فيه ذلك فان وجوب الزكاة هو نفس قوله اوجبت بناء على اتحاد الايجاب والوجوب اوحاصل به بناء على اختلافهما فاذا انتفى الايجاب فقد انتفى الوجوب فلا فائدة للقيد فيه إلا النفي قال ابن الحاجب في المنتهى وهذا دقيق نفيس واعترض عليه العضد بان هذا اعتراف بانه لا حكم للمفهوم بل هو مسكوت عنه غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات لانه سلم ان غير المذكور كالمعلوفة في الخبر لم يحكم عليه ولم يخبر عنه وفي الانشاء انتفى عنه القول الذي هو أوجبت فعدم وجوبه بناء على عدم دليل وجوبه لا على دليل عدم وجوبه قال السعد والحق عدم التفرقة بين الخبر والانشاء ونفي المفهوم في بعض المواضع بمعونة القرائن كما في قولنا في الشام الغنم السائمة لا ينافي ذلك اه ولعله مبني على أن الخلاف بين كون مدلول الخبر الايقاع والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع لفظي بناء على ماقاله عبد الحكيم في حاشية المطول من أن القائل بان مدلوله الايقاع أراد من حيث تعلقه بالوقوع والقائل بأن مدلوله الوقوع أراد من حيث أنه متعلق الايقاع وليس مبنيا على أن الموضوع له الصور الذهنية أو الخارجية بل لو بنينا على أنه موضوع للصور الذهنية أعني الحكم بالنسبة كما سيأتي للمصنف قلنا أن نقول هو وإن كان كذلك إلا أن المقصود بالافادة هو المتعلق الذي هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع إذ هو الذي يقصده المتكلم ولهذا جزم السعد في حاشية العضد بان هذا هو الموضوع له هذا وغير خاف عليك أن طريق حجية المفهوم سواء في الانشاء والخبر هو أنه المفهوم لغة كما مر لا ما قال ابن الحاجب هنا لما عرفت فليتأمل فان به تندفع شبهات كثيرة يطول بايرادها الكلام (قوله فردان) الاولى حصتان (قوله لا ينفي الاخبار بالآخر) صوابه لا ينفي ثبوت الحكم الاخر

بخلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة وما فى معناه مما تقدم فلا خارجى له فلا فائدة للقيد فيه إلا النفى (و) انكر الكل (الشيخ الامام) ولد المصنف (فى غير الشرع) من كلام المصنفين

للنسبة الكلامية وانها لا تنفك عن الخبر حتى فى القضايا الذهنية وإلا لذهبت حقيقة الخبر إلا انها فى القضايا الذهنية التى لا وجود لطرفيها فى الخارج معنى وجودها الخارجى وجودها الذهنى الاصلى وتعتبر المطابقة بينها وبين النسبة الذهنية باعتبار الوجود الاصلى والذهنى فاذا علمت ذلك علمت اتجاه قول الناصر ان فى قول الشارح يجوز الاخبار ببعضه نظرا من وجهين لانه يقتضى أن الخارجى هو المخبر به لا النسبة الخارجية وان خارجى الخبر اعم من نسبته الذهنية لا مساو لها والامر بالعكس فيهما وإن ما قاله سم فى جوابه لا ينطبق اكثره على قواعد المعقول من قوله ان النسبة الخارجية مخبر بها اى معلم بها المخاطب الخ وان النسبة التى تتبعض هى النسبة الشخصية كالتى بين زيد والقيام بخلاف غيرها كالنسبة التى فى قولنا فى الشام الغنم السائمة فانها تتبعض الخ وأنه يلزم من خارجية النية خارجية المخبر به الخ أما الاول فلأن المراد بالاعلام بالخبر القاؤه للمخاطب وهو لا يقتضى ان تكون النسبة مخبرا بها وإنما دخلت الباء فى حيز الاعلام لضرورة التعدية والنسبة فيه مخبر عنها فالمعلم به النسبة الكلامية الملقاة للمخاطب وهى اخبار عن النسبة الكلامية واما الثانى فلأن النسبة الخارجية التى هى عبارة عن ثبوت المسند للمسند اليه حالة بسيطة مطلقا فى سائر الاخبار فان الثبوت لا يقبل التبعيض والقول بتبعيض النسبة قلب للحقائق وكانه اشتبه عليه تعدد النسبة بالقوة فيما إذا كان المسند اليه متعددا بتبعيضها فان قولنا جاء الرجال مثلا النسبة الحاصلة بالفعل فيه ثبوت المجىء لهم ولكن لما كان ذلك الثبوت حاصلا لمتعدد كان فى قوة قولنا جاء زيد وعمرو الخ كما قالوا ان جاء عبيدى فى قوة قضايا متعددة ولا يخفى ان النسب المتعددة التى دلت عليها تلك القضايا متغايرة بتغاير اطرافها ولا يقال انها ابعاض من النسبة الحاصلة بالفعل وأما الثالث فانما يتحقق فى القضايا الخارجية دون الذهنية التى لا وجود لشىء من طرفيها خارجا كشريك البارى ممتنع والتقاء ممكن الوجود ونحوهما مع أن لها نسبة خارجية كما حققناه فقد لزم على كلامه انحصار القضايا فى الخارجية وهو مخالف لما اجمع عليه المناطقة وبعد هذا كله فقد بقى فى كلامه اشياء اعرضنا عنها ومن أراد استيفاء هذا المبحث فعليه بمراجعة الرازى على الشمسية مع مواده والذى يظهر لى فى حل كلام الشارح بحيث يندفع عنه اعتراض الناصر المذكور ان المراد بقوله ان الخبر له خارجى الخ الخبر الكلى اى كل خبر له خارجى ومن افراد ذلك الكلى قولنا فى الشام الغنم السائمة فانه جزئى من جزئيات الخبر وقوله يجوز الأخبار ببعضه فيه تقدير مضاف اى متعلق ببعضه وهو المسند ولا ارتياب فى ان المسند هنا هو الكون فى الشام المخبر به عن الغنم السائمة بعض من افراد مطلق مسند الذى هو احد طرفى الاخبار الكلى فهذا الخبر جزئى من جزئيات مطلق الخبر ومتعلقه وهو المسند وان كان جزئيا من جزئيات مطلق المسند باعتبار مفهومه فهو بعض منها باعتبار الافراد التى تقع بها الاخبار تامل وبعد هذا كله فقد قال الكمال ان الاقتصار على الاخبار بالبعض لا لفائدة غير لائق بكلام العاقل فضلا عن الكتاب والسنة والفائدة فيه قد تكون افهام ان الحكم ما عدا المذكور بخلافه كما فهمه ائمة اللغة فى حديث مطل الغنى ظلم ونحوه وقد تكون غير ذلك كافادة ان فى الشام الغنم السائمة لمن لا يعلم ذلك ويعلم ان بها المعلوفة فلا يعلم نفى المعلوفة عنها لمخالفته للواقع عنده فنفى المفهوم فى بعض الاخبار لقرينة تقتضيه لا يستلزم نفيه عن كل خبر (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا خارج له لانه لا يتحقق مدلوله إلا بالنطق به وحينئذ فيخص محل النطق وينتفى عن المسكوت فلذلك قيل بالمفهوم فيه (قوله مما تقدم) فى نحو الغنم السائمة زكاة فانه خبر لفظا إنشاء معنى (قوله فلا خارجى له) اى حتى يثبت لما هو اعم ويخبر ببعضه ورد بان هذا لا يتم الا اذا التفت للنفى فى الواقع مع ان الملتفت له حكم المتكلم بقطع النظر عن الواقع فلا فرق حينئذ بين الانشاء والخبر فى اعتبار المفهوم فى الاحتجاج (قوله وانكر الشيخ الامام) ان قلت هذا القول بعينه هو القول

والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه فى الشرع من كلام الله ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لايغيب عنه شىء (و) انكر (إمام الحرمين صفة لاتناسب الحكم) كان يقول الشارع فى الغنم العفر الزكاة قال فهى فى معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لخفة مؤنة السائمة فهى فى معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ماتقدم اطلق الامام الرازى عنه إنكار الصفة ولكون غير المناسبة فى معنى اللقب اطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرها مما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما وماوالا وسكت عن الباقى وهو كالمذكور (و) انكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لايدل على مخالفة حكم الزائد عليه او الناقص عنه

الثانى المحكى صدر المبحث بقوله وقيل شرعا ه قلت يفرق بأن المراد فى هذا القول أن الشرع محل المفاهيم وفى ذلك القول انه مثبت لها والفرق بينهما جلى اه ناصر ولايخفى ان الفرق اعتبارى تامل (قوله والواقفين) اى المحبسين (قوله لغلبة الذهول) تعقبه الكورانى بان الكلام فى دلالته لغة والدلالة التفات النفس من اللفظ إلى المعنى ولادخل لارادة اللافظ فيها ولا لشعوره والتخلف فى بعض الصور إنما هو بواسطة معارض اقوى واجاب سم بان حاصل كلام الشيخ ان المفهوم معنى يقصد تبعا للمنطوق فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول إذ الامور التابعة إنما يعتد بها ممن قصدها ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لاوثوق بقصده وملاحظته وليس فى هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذى فيه توقف اعتبارها فى المعانى التابعة لامطلقا على من يؤتى فيه بارادته وشتان مابين المقامين (قوله لانه تعالى لايغيب عنه شىء) اى والرسول معصوم عن النطق عن الهوى (قوله وأنكر إمام الحرمين الخ) إنما أنكر الصفة غير المناسبة لكونها فى معنى اللقب فلا مفهوم لها واجيب بانه مبنى على اعتبار المناسبة فى العلة وهو ضعيف وعبارته فى البرهان الحق الذى نراه أن كل صفة لايفهم بها مناسبة للحكم فالموصوف بها كالملقب بلقبه والقول فى تخصيصه بالذكر كالقول فى تخصيص المسميات بالقابها فقول القائل زيد يشبع إذا أكل كقوله الابيض اللون يشبع إذ لااثر للبياض فيما ذكر كما لااثر للتسمية بزيد فيه ثم قال بعد كلام طويل واعتبر الشافعى رضى الله عنه الصفة ولم يفصلها واستقر رأى على تقسيمها وإلحاق مالا يناسب منها باللقب وحصر المفهوم فيما يناسب (قوله فى الغنم العفر) فى الصحاح شاة عفراء اى يعلو بياضها حمرة (قوله فهى فى معنى اللقب) لعدم مناسبة الحكم (قوله فهى فى معنى العلة) فلها مفهوم والحكم يدور مع العلة (قوله ولكون العلة الخ) اعتذار عن الامام الرازى وابن الحاجب فان الاول نقل عن امام الحرمين انكاره مفهوم الصفة والثانى نقل عنه القول به وكلا النقلين منقوض بانه اطلاق فى موضع التقييد (قوله بحسب الظاهر) يعنى ان الظاهر ان الصفة هى النعت وبحسب الاصطلاح لفظ مقيد لآخر الخ فالعلة غير الصفة بالمعنى الاول ومنها بالمعنى الثانى (قوله خلاف ماتقدم) اى حالة كون العلة غير الصفة مخالفا لما تقدم من شمول الصفة للعلة (قوله أطلق الامام) أى لم يقيدها بغير المناسبة لان المناسبة التى اثبتها علة فى المعنى (قوله واما غيرها) اى غير الصفة التى لايناسب وهو راجع لقول المتن وانكر امام الحرمين صفة لاتناسب وفى نسخة غيرهما اى الصفة التى لاتناسب واللقب (قوله مما تقدم) اى من اقسام مفهوم المخالفة (قوله فصرح) اى إمام الحرمين (قوله عن الباقى) وهو الحال والغاية وضمير الفصل وتقديم المعمول لكن الاخير صرح به أيضا فلم يسكت عنه (قوله وهو كالمذكور) فإن الحال فى معنى الصفة يفصل فيه بين المناسب وغيره والغاية فى معنى الظرف فان أجرتك الدار إلى آخر هذا الشهر بكذا فى معنى أجرتها بقية هذا الشهر وفصل المبتدأ من الخبر فى معنى ما والا (قوله وأنكر قوم العدد) قال النووى مفهوم العدد باطل عند الاصوليين وتعقبه ابن الرفعة فقال فى المطلب ان مفهوم العدد هو العمدة عندنا فى عدم تنقيص الحجارة عن الاستنجاء فى الثلاثة والزيادة على الثلاثة ايلم فى

خيار

كما تقدم الا بقرينة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على حجيته وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه كما تقدم ﴿ مسئلة الغاية قيل منطوق ﴾ أى بالاشارة كما تقدم لتبادره الى الاذهان (والحق) أنه (مفهوم) كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشيء الى الاذهان ان يكون منطوقا (يتلوه) أى الغاية (الشرط) اذ لم يقل احد انه منطوق وفى رتبة الغاية انما فسياتى قول انه منطوق اى بالاشارة كما تقدم ومثله فى ذلك فصل المبتدا وتقدم أن مرتبة الغاية تلى مرتبة لا عالم إلا زيد (فالصفة المناسبة) تتلو الشرط لان بعض القائلين به خالف فى الصفة (فمطلق الصفة) عن المناسبة (غير العدد) من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات فهى سواء تتلو الصفة المناسبة (فالعدد) يتلو المذكورات

خيار الشرط اه وقد نقل الشيخ أبو حامد وغيره عن الشافعى وإمام الحرمين عنه وعن الجمهور أن العدد حجة (قوله إلا بقرينة) اى فتكون الدلالة حينئذ لتلك القرينة (قوله كما تقدم) راجع للنفى وهو يدل لانه الذى تقدم فى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة (قوله كما تقدم) أى فى كونها قياسية أو لفظية (قوله الغاية) اى مدلولها اوحكمها لا مفهومها لعدم مناسبته لقوله قيل منطوق ولا يبعد ان يقال ان الغاية صارت حقيقة عرفية فى المدلول أو الحكم (قوله أى بالاشارة) وذلك لان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها وهى ليست كلاما مستقلا فلا بد من اضمار لضرورة تفهيم الكلام والكلام انما يدل على اضمار ضد ما قبلها فيضمر فى قوله حتى تنكح زوجا غيره فتحل والمضمر بمنزلة الملفوظ لا ينساق ذهن العارف له فهو من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم كذا نقل الزركشى عن القاضى أبى بكر وهو ظاهر فى ان المنطوق الاشارى من أقسام الصريح لان المقدر يدل على المدلول وهذا غير طريقة ابن الحاجب المارة لان الاشارى ضده من اقسام غير الصريح وهو ما دل عليه اللفظ باللزوم ولم يتوقف عليه الصدق أو الصحة (قوله كما تقدم) اى فى قوله ثم ما قيل انه منطوق (قوله كما تقدم) اى فى تعداد المصنف المفاهيم (قوله اى الغاية) ذكر باعتبار كونه مدلولا او مفهوما (قوله اذ لم يقل أحد انه منطوق) فيه أن عدم القول بذلك لا يوجب انه أقوى من غيره واعترض سم أيضا بان الشرط ما يلزم من عدمه العدم فبمقتضى ذلك يكون أقوى من الغاية واجاب بان هذا فى الشرط العقلى والكلام فى الشرط اللغوى ولا يلزم ان يكون اللزوم فيه عقليا فلا يقاوم المنطوق نعم قد يكون مفهوم معنى الشرط اللغوى شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا كان يقال ان أحيي زيد فقد عقل مثلا وحينئذ لا يبعد تقدمه على مفهوم الغاية (قوله فسيأتى قول الخ) الفاء للتعليل (قوله ومثله) اى مثل الشرط خلافا لمن قال ان الضمير راجع لانما وقوله فى ذلك اى فى الرتبة (قوله فصل المبتدا) ومثله طريق الحصر بلا فصل بل بتعريف الجزأين أو بعموم الاول وخصوص الثانى كما فى العالم زيد وزيد العالم والكرم فى العرب والأئمة من قريش (قوله وتقدم ان مرتبة الغاية الخ) مراده بذلك دفع ما قد يتوهم ان الغاية مقدمة على جميع المفاهيم وحينئذ فيكون أعلاها النفى والاستثناء كما صرح به سابقا بقوله وأعلاه لا عالم إلا زيد ثم تليه الغاية وفائدة هذا الترتيب تظهر عند التعارض فاذا تعارض مفهوم الغاية والشرط قدم مفهوم الغاية كما فى قول المنهج مثلا وحرم فى فرض ضاق وقته ان جعل صفة اقتضى تخصيص حرمة القطع فى الفرض الذى وقته ضيق فيختص بالمغرب وليس مرادا وانما المراد اى وقت كان فلذلك زاد الشارح قبل قوله ضاق لفظة ان لجعله مفهوم شرط (قوله تتلو الشرط) ذكره مع صحة المعنى بدونه ليذكر علته (قوله لان بعض القائلين به) كابى سريج فانه قال بمفهوم الشرط ولم يقل بمفهوم الصفة (قوله فمطلق الصفة فيه) تجوز بحذف المضاف والتقدير فباقى مطلق الصفة أو من اطلاق اسم المطلق على المقيد وذلك لانه شامل للصفة المناسبة وغيرها والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح اذ لا معنى لأن تلى المناسبة المناسبة فيلزم الترتيب بين الشيء ونفسه (قوله غير مناسبات) بكسر السين وفيه ان العلة لا بد ان

﴿ قول المصنف مسئلة الغاية قيل منطوق الخ ﴾ أى لان الغاية وضعت لتخالف حكم ما بعدها لما قبلها فى قولك صوموا الى أن تغيب الشمس دلالة بالنطق على أن الصوم بعد الغيبوبة لا يلزم (قول الشارح لتبادره الى الاذهان) علة لكونه منطوقا بالاشارة اما المنطوق الصريح فعلته سرعة التبادر (قول المصنف والحق انه مفهوم) لان معنى الغاية إنما هو ان الحكم الذى قبلها ينتهى بها فلو قدر ثبوته بعدها لم تكن هى المنتهى فالمخالفة فى الحكم انما لزمت من كونها المنتهى لا من الوضع لها قال السعد فى التلويح حتى وضعت للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها (قوله هو ما يدل الخ) مراده ان المنطوق الاشارى هو ما مر فى قول المصنف والا فاشارة لكن المنقول عن صاحب هذا القول ان مراده بالمنطوق الاشارى ما تبادر الى الاذهان كما يؤخذ من تعليل الشارح (قول الشارح اذ لم يقل احد الخ) علة لتراخى الشرط عن الغاية وقد قال بالغاية بعض من لم يقل بالشرط كما فى المختصر ووجه عدم القول بان منطوق ان الشرط انما وضع للربط وترتب العدم على العدم انما هو بطريق اللزوم للزوم انتفاء المسبب بانتفاء السبب (قوله لانه تقدم الخ) الاولى حذفه لان الترتيب على القول به (قوله بكسر السين) لا يتعين (قوله فان العلة المذكورة الخ) بل علته أنه ليس دائما للاختصاص

لانكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) آخر المفاهيم (لدعوى البيانيين) فى فن المعانى (افادته الاختصاص) اخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان) فى ذلك (الاختصاص) المفاد (الحصر) المشتمل على نفى الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (حيث اثبته وقال ليس هو الحصر) وإنما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب قد يقصد فى الاخبار به لا من جهة خصوصه فيأتى بالفاظه فى مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه

تكون مناسبة وأجيب بان الذى يشترط فيه المناسبة العلة العقلية والكلام فى العلة اللغوية (قوله لانكار قوم) فان بعض القائلين بالمفهوم ينكر مفهوم العدد وهذا لا ينافى ان هناك من أنكر الكل كأبى حنيفة رضى الله عنه (قوله لدعوى البيانيين) علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لا لترتبه على ماقبله وتاخره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك (قوله أخذا من موارد الكلام) حال من دعوى وذلك لانا وجدنا البلغاء إذا أرادوا الحصر قدموا المعمول (قوله وخالفهم ابن الحاجب وابو حيان) احتج الاول بانه لو دل التقديم فى نحو بل الله فاعبد على الحصر لدل التاخير فى نحو فاعبد الله على عدم الحصر لكونه نقيضه وهو باطل واجيب بان نقيض الدلالة على الحصر هنا عدم الدلالة على نفيه ولا يلزم من عدم لزوم افادة الحصر افادة نفيه واما الثانى فقال ان التقديم للاهتمام والعناية ونقل فى اول تفسيره عن سيبويه انه قال انهم يقدمون الذى شانه أهم وهم ببيانه اعنى وأجيب بان الاهتمام لا ينافى الاختصاص فلا يلزم من اثباته نفى الاختصاص نعم الاختصاص لازم لتقديم المعمول غالبا فقد يكون لمجرد الاهتمام والتبرك والتلذذ بذكره وغير ذلك ثم ظاهر كلام المصنف ان فى افادة التقديم الاختصاص خلافا وليس كذلك بل اتفقوا على ان التقديم يفيد الاختصاص لكن اختلفوا فى الاختصاص الذى افاده التقديم هل هو الحصر او الاهتمام فكان الاولى ان يقول اتفق على ان التقديم مفيد الاختصاص واختلف فى الاختصاص المفاد ماهو فقال البيانيون هو الحصر وخالف ابن الحاجب وأبو حيان الخ (قوله والاختصاص الحصر) مبتدأ وخبر والحصر اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه فهو مركب وجزؤه الاثباتى منطوق والسلبى مفهوم والكلام الآن فيه فلذلك تعرض له الشارح بقوله المشتمل على نفى الحكم الخ وهو من اشتمال الكل على أحد جزأيه (قوله كما دل عليه كلامهم) راجع لقوله لدعوى البيانيين (قوله ليس الحصر) أى ليس الاختصاص الحصر فالحصر منصوب خبر ليس واسمها ضمير مستتر يعود للاختصاص اى بل غيره لان الحصر اثبات الحكم لشىء ونفيه عما عداه والاختصاص اعطاء الحكم للشىء والسكوت عما عداه فتقديم المعمول إنما يفيد الاختصاص لا غير وان استفيد النفى فمن دليل آخر (قوله قصد الخاص الخ) اى ان الخاص له جهتان جهة خصوص وجهة عموم مثال الخاص ضرب زيد بالنسبة إلى مطلق الضرب الصادر من زيد وغيره فهذا الخاص قد يقصد فى الاخبار به من غير جهة خصوصه بان لا يقصد من حيث وقوعه على معين كعمرو فيؤتى بالفاظه من الفعل والفاعل والمفعول فى مراتبها بان يقدم الفعل فالفاعل فالمفعول وقد يقصد فى الاخبار به من حيث خصوصه اى من حيث وقوعه على معين فيقدم المفعول على الفعل والفاعل لافادة ذلك القصد لا لافادة الحصر (قوله كضرب زيد) مصدر مضاف للمفعول كما يؤخذ من قوله بعد كزيدا ضربت (قوله لا من جهة خصوصه) أى وقوعه على معين فيكون ذكر المعمول حينئذ لكونه محلا للحكم

(قول المصنف لدعوى البيانين الخ) قال السعد فى شرح المفتاح دلالة التقديم على التخصيص بواسطة مدلول الكلام ومفهومه الخطابى وحكم الذوق أى القوة المدركة لخواص التراكيب ولطائف اعتبارات البلغاء بافادته التخصيص من غير وضع لذلك وجزم عقل حتى ان من لم يكن له هذا مع كمال قوة الادراكية والتسابق إلى القوة العقلية ربما يناقش فى ذلك ولهذا قال ابن الحاجب ان التقديم فى الله أحمد للاهتمام وما يقال انه للحصر لا دليل عليه انتهى وإنما كان ذلك مفهوما خطابيا لانه خلاف الترتيب الطبيعى فيفهم من العدول اليه قصد النفى عن الغير مع صلاحية المقام له بخلافه عند نبوه عنه وأما كون هذا النفى مفهوما لا منطوقا فمما لا يشك فيه للقطع بانه لا نطق بالنفى أصلا (قوله صريح أو كالصريح) فيه نظر ظاهر تدبر

كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لافادة ذلك نحو زيداً ضربت فليس فيه الاختصاص مافى الحصر من نفى الحكم عن غير المذكور وإنما جاء ذلك فى إياك نعبد للعلم بأن قائليه أى المؤمنين لايعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر لخارج واختاره المصنف فى شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله لدعوى البيانيين (مسئلة إنما) بالكسر قال الآمدى وأبو حيان كقول أبى حنيفة من جملة ماتقدم عنه (لاتفيد الحصر) لأنها أن المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تفيد النفى المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم إنما الربا فى النسيئة إذ ربا الفضل ثابت إجماعا وإن تقدمه خلاف واستفادة النفى فى بعض المواضع من خارج كما فى إنما إلهكم الله فان سيق للرد على المخاطبين فى اعتقادهم الهية غير الله (و) قال الشيخ (أبو إسحق الشيرازى والغزالى و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسى بكسر الهمزة والكاف ومعناه فى لغة الفرس الكبير (والامام) الرازى (تفيد) الحصر المشتمل على نفى الحكم عن غير المذكور نحو إنما قام زيد أى لاعمرو أو نفى غير الحكم عن المذكور نحو إنما زيد قائم أى لاقاعد (فهما وقيل نطقا) أى بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر إلى الاذهان منها وإن عورض فى بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما فى حديث الربا السابق ولابعد فى إفادة المركب مالم تفده أجزاؤه ولم يذكر المصنف إمام الحرمين مع قوله بانما

لالكون الحكم خاصا به (قوله كالخصوص بالمفعول) أى اختصاصه به أى وقوعه على معين (قوله لافادة ذلك) أى القصد من تلك الجهة (قوله فليس فى الاختصاص) أى بل نفى الحكم فيه سكوت عنه ونفى الحصر متعرض له (قوله وانما جاز ذلك) جواب سؤال مقدر (قوله وحاصله) أى حاصل كلام الشيخ وهذا ما اختاره صاحب الفلك الدائر فانه قال الحق أن تقديم المعمول لايدل على الاختصاص أى الحصر إلا بالقرائن فقد كثر فى القرآن التصريح به مع عدم الاختصاص نحو ان لك ان لاتجوع فيها ولا تعرى ولم يكن ذلك خاصا به فان حواء كذلك اه وعلى ذكر آدم وحواء تذكرت قول القائل

من كان آدم جملا فى سنه　　هجرته حوا السنين من الدما

يعنى من كان سنه خمسة وأربعين سنة من الرجال لاترضيه بنت خمسة عشر سنة من النساء (قوله للاهتمام الخ) لاينافيه جعله فيما تقدم الاهتمام علة لقصد الخصوص إذ قد جعل هنا علة للتقديم لان ماذكره الشارح باعتبار محصل الكلام ومآله وعلة علة الشىء علة لذلك الشىء (قوله وأشار اليه) لأن جعله دعوى يفيد ان الاحسن خلافه لكن قوله سابقا والاختصاص الحصر خلافا للشيخ الامام صريح أو كالصريح فى موافقة الجمهور (قوله من جملة ماتقدم عنه) إذ تقدم عنه انكار الكل (قوله لايفيد الحصر) أى النفى الذى اشتمل عليه الحصر وإلا فافادتهما الثبوت أمر متوقف عليه (قوله الكافة) لكفهاان عن العمل ويقال مهيئة لانها هيأتها للدخول على الافعال (قوله المشتمل) صفة للنفى وهو من اشتمال الكل على أحد جزأيه (قوله وعلى ذلك) أى عدم افادتها الحصر وقال الشافعى الحصر اضافى لان الحديث محمول على اختلاف الاجناس (قوله ثابت) أى بالروايات الاخر (قوله وان تقدمه) أى الاجماع وتقدم الخلاف عليه لايقدح فيه فقد رجع المخالف كابن عباس إلى الاجماع (قوله وصاحبه) اى فى الآخذ عن امام الحرمين (قوله بكسر الهمزة) كذا للاسنوى وضبطه الكورانى بفتحها لان كيا معناه العظيم وأل حرف تعريف وهمزتها بالفتح لانها همزة وصل ونظر فيه سم بان ذلك فى لغة العرب ولغة العجم لاتوافق تصرفات العرب (قوله عن غير المذكور) اى فيكون من قصر الصفة على الموصوف وقوله أو نفى غير الحكم الخ فيكون من قصر الموصوف على الصفة (قوله فهما وقيل نطقا) حالان من

(قول الشارح ولابعد فى افادة المركب الخ) يعنى أن انما وان كان أصلها أن المؤكدة وما الزائدة لكنها ركبت معها ووضعت لمعنى مستقل غير مايفيده كل جزء على حدته كذا يؤخذ من شرح المفتاح وليس المراد أن مجرد اتصال ما الزائدة بان كاف بدون وضع مستقل حتى يرد ماأورده المحشى تدبر (قوله وفى هذا الجواب تأمل) لان الكلام ثم فى المفاهيم (قول الشارح من حيث أنه من أفراد ان) أى لامن حيث حصوله فى انما لان التوجيه الآتى انما هو فى ان دون انما تدبر (قوله لان المنشأ) أى لما ادعاه الزمخشرى (قوله مع فاعله) أى نائبه (قوله وإلا لما صح التمثيل بالمفتوحة) اى للمكسورة التى نسب القصرين اليها أولا وعبارة المحشى سقيمة (قوله غير صحيح) اجيب بان هنا اضافتان احداهما كون الوحى فى أمر الاله لافى أمر غيره والثانية كونه بالنسبة من أمر الاله إلى وحدانيته دون غيرها فيه فكلامهما بالنسبة للاضافة الاولى (قوله وهو اختصاص الوحدانية) صوابه اختصاص الاله بكونه واحدا كما يؤخذ من باقى كلامه (قوله قصر الصفة) وهى الوحى والموصوف الموحى به وهو اختصاص الاله بالوحدانية (قوله يعتقد التعدد) أى الوحى به (قوله وقال صوابه) مبنى على انه قصر صفة على موصوف والحق انه قصر موصوف على صفة قصر قلب

كما تقدم لانه لم يصرح بانه مفهوم ولا منطوق (و) أنما (بالفتح الاصح أن حرف ان فيها) من حيث أنه من أفراد ان (فرع) ان (المكسورة) فهى الاصل لاستغنائها بمعموليها فى الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معموليها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل لان له محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المفتوحة فرع المكسورة أى من أجل ذلك اللازم له فرعية أنما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزمخشرى) فى تفسير قل إنما يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد وتبعه البيضاوى فيه (افادتها) أى افادة أنما بالفتح (الحصر) كانما بالكسر لان ماثبت الأصل يثبت للفرع حيث لامعارض والاصل انتفاؤه والزمخشرى وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ماقاله ان الوحى رسول الله صلى الله عليه وسلم أى فى أمر الأله مقصور

مفعول تفيد المحذوف الذى هو الحصر وقوله لتبادر الخ علة نطقا وهل هذا من كلام هؤلاء الائمة أولا الظاهر الاول (قوله وان عورض الخ) أى فلا دليل فى الحديث لان عدم افادة النفى عن غير المذكور لامر عارضه وهو حديث الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل (قوله بما هو مقدم عليه) أى بدليل مقدم عليه لكونه منطوقا صريحا (قوله ولا بعد الخ) رد لقوله لانها ان المؤكدة الخ (قوله مع قوله بانما) اى بكونها تفيد الحصر (قوله كما تقدم) اى فى الكلام على انكاره صفة لاتناسب (قوله لانه لم يصرح الخ) يخالف ماتقدم له قبل مسئلة الغاية فى قوله فصرح فيه بالعلة (قوله حرف ان) الاضافة بيانية (قوله من حيث الخ) اشارة الى ان الفرعية لمطلق ان لا المركبة مع ما بدليل قوله فرع ان المكسورة وان الفرعية للمركبة من حيث انها من افراد المطلقة (قوله بمنزلة مفرد) فلا تستغنى فى الافادة لأن المفرد لايفيد (قوله وقيل كل أصل) إنما نكر الأصل فى هذا لعدم إرادة الحصر بخلاف الأول (قوله لأن له محال) أى لكل من المكسورة والمفتوحة ثم أن هذا لاينافى أن لهما محال يشتركان فيها ولذلك لم يقل لأن محال كل لايقع فيها الآخر (قوله أى من أجل الخ) إشارة إلى أن من للتعليل وأن الاشارة للبعيد لان الالفاظ أعراض تنقضى بمجرد النطق بها (قوله اللازم له) جعله ان بالفتح من حيث هى فرع ان بالكسر من حيث هى أحوجه لدعوى الاستلزام ولو حمل المتن على ظاهره من كون أن بالفتح فى إنما فرع ان بالكسر فى إنما لاستغنى عن ذلك لان اللازم بعينه وهو المأخذ حقيقة هذا مااعترض به الناصر وأجاب سم بأن فرعية أن بالفتح فى إنما لأن بالكسر فى إنما يجيز فرعية مجموع إنما بالفتح لمجموع انما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين بجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بدفى بيان كون ماذكره منشأ لما ذكره الزمخشرى من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هى المنشأ فى الحقيقة لماذكره الزمخشرى اه وليس بالقوى تأمل (قوله والاصل انتفاؤه) أى المعارض (قوله بهذا المأخذ) وهو كون المفتوحة فرع المكسورة اللازم له ماتقدم المأخوذ من قوله ومن ثم فيكون المأخذ قول المصنف ومن ثم الخ (قوله قوة كلامه) فانه قال انما لقصر الحكم على الشىء او لقصر الشىء على حكم كقولك انما زيد قائم وانما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان فى هذه الآية لان انما يوحى الى مع فاعله بمنزلة إنما يقوم زيدا وانما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد قائم اه فنسبة القصرين إلى انما بالكسر وجعل انما الهكم اله واحد هو الوحدانية مثالا للثانى ظاهر فى الفرعية وإلا لما صح التمثيل بالمفتوحة للمكسورة قاله النجارى (قوله ان الوحى) بفتح الهمزة بدل مما قبله (قوله فى أمر الأله) أى لا فى غيره كالاحكام والمواعظ فليس المراد حصر مايوحى اليه فى

(قوله قول الزمخشرى المار) فان قوله وإنما الحكم إله واحد بمنزلة انما زيد قائم صريح فى حمله على قصر الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى إنما زيد قائم كيف وإنما يدل على الحصر فى الجزء الاخير من الكلام كما صرح به علماء المعانى (قوله وقد صرح بذلك أبو حيان) تصريحه لاينافى عدم تصريح الجمهور كما هو ظاهر (قوله نقلا عن السمين) لعل معناه قلته نقلا عن السمين فلا ينافى أن الناقل عن أبى حيان السمين لا العكس لان أبا حيان شيخ السمين مسئلة من الالطاف (قوله ولو عبر كابن الحاجب الخ) لم أفهم للعدول عن عبارة ابن الحاجب معنى سوى الاختصار (قوله أى وضع الموضوعات) إنما قال ذلك ليفيد قول الشارح لانه الخالق الخ الخ لانه لا يلزم من

على استئثار الله بالوحدانية أى لا يتجاوزه إلى أن يكون الأله كغيره متعددا كما عليه المخاطبون ومثل ذلك قوله فى اية اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر اراد ان الدنيا ليست إلا هذه الامور المحقرات أى وأما العبادات والقرب فمن أمور الآخرة لظهور ثمرتها فيها ونقل المصنف افادتها الحصر عن النوخى ايضا فى الاقصى القريب وفى قوله كابن هشام ادعى اشارة الى ما عليه الجمهور من بقاء أن فيها على مصدريتها مع كفها بما وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت اكتفاء بكونها فيها من أفراد ان وعلى هذا معنى الاية الاولى ما يوحى الى فى امر الاله إلا وحدانيته اى لا ما انتم عليه من الاشراك ومعنى الثانية اعلموا حقارة الدنيا اى فلا تؤثروها على الآخرة الجليلة فبقاء أن فى الآيتين على المصدرية كاف فى حصول المقصود بهما من نفى الشريك عن الله تعالى وتحقير الدنيا (مسئلة من الالطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف

أمر الاله على الوحدانية دون غيرها مما يتعلق بالأله بل بالنسبة إلى التعدد فقط فالقصر بانما المكسورة إضافى لا حقيقى (قوله على استئثار) اى اختصاص الله بالوحدانية وهذا من إنما المفتوحة فالمقصور هو الوحدانية والمقصور عليه هو الله فهو من قصر الصفة على الموصوف وهو قصر أفراد ردا على من اعتقد الشركة وفيه ان اعتقاد الشركة فى الوحدانية تدافع إذ لا يتأتى فيها اعتقاد الشركة فانها نفى التعدد فلا يتأتى الرد إذ متى ما حصل إشراك لا وحدانية كذا أورد الناصر قال والصواب أن يجعل المحصور الحكم وهو المعبود بحق والمحصور فيه إله واحد على انه عبارة عن الله واجاب النجارى بانه من باب قصر القلب وأن المراد أن الوحدانية قاصرة على الله لا يوصف بها غيره وفيه نظر فان المخاطبين لم يعتقدوا قصر الوحدانية على غيره تعالى حتى يرد عليهم بقصر القلب وقال سم انه من قصر الموصوف على الصفة والمعنى أن الأله وهو المعبود بحق مقصور على الوحدانية لا يتجاوزها الى التعدد كما قال المخاطبون وإلى ذلك يشير قول الشارح اى لا يتجاوزه قال وما قاله الناصر خلاف قاعدة الحصر بانما فانها لقصر الاول على الثانى وهو المقصور عليه وجعل الوصف كناية عن العلم بعيد اه وفيه نظر فان هذا خلاف قول الشارح استئثار الله بالوحدانية فان المتبادر منه ما قاله الناصر نعم جعل الوصف كناية عن العلم بعيد غاية البعد لانه محو لخواص الالفاظ وتصرف فى التراكيب بما لا يسوغه أرباب المعانى (قوله أى لا يتجاوزه) اى لا يتجاوز الوحى الاستئثار ودفع بهذا ما اورده ابو حيان على الزمخشرى بان كلامه يقتضى انه لم يوح الى النبى ﷺ من امر الأله سوى التوحيد مع أنه أوحى اليه فى شأن الأله أمور كثيرة غير الوحدانية ووجه الدفع ان الايراد مبنى على ان القصر فى الاية حقيقى وهو ممنوع بل هو إضافى (قوله كما عليه المخاطبون) فيه أن المخاطبين لا يقولون بالوحى أصلا فضلا عن كونهم يقولون أنه غير مقصور وأجيب بانه من قبيل تنزيل المنكر منزلة غير المنكر إذا كان معه ما ان تامله ارتدع عن انكاره ولما تقوى ذلك بالبراهين صار انكارهم كالعدم (قوله ومثل ذلك قوله) أى الزمخشرى (قوله إنما الحياة الدنيا) فالقصر فيه من قصر الموصوف على الصفة (قوله اراد ان الدنيا) مقول القول (قوله فى الاقصى القريب) اسم كتاب ولا تنافى بين كونه أقصى وقريبا إذ الاول باعتبار استيعاب الاحكام والثانى باعتبار سهولة المأخذ من العبارة (قوله على مصدريتها) اى على مجرد ذلك وإلا فالمصدرية لا تنافى الحصر (قوله فيما علمته) قال ذلك تحريا للصدق فلا يرد عليه أن أبا حيان صرح به على أن مراده تصريح المتقدمين (قوله اعلموا حقارة الدنيا) هذا الحل ماخوذ من المعنى ولا يقتضيه السبك لانه اذا كان خبر اسم ان جامدا اضيف اليه الكون فيقال هنا اعلموا كون الحياة الدنيا الخ (قوله كاف) الى ان الحصر أبلغ (قوله مسئلة من الالطاف الخ) هذه فى الحقيقة ترجمة لمسائل متعددة (قوله بمعنى ملطوف) انما اول المصدر باسم المفعول ليصح الاخبار بقوله حدود الخ (قوله والا كان المناسب احداث) لان اللطف صفة فعل او صفة ذات بمعنى

أحداث الله الموضوعات احداث وضعها واللطف في الحقيقة به تدبر (قول المصنف والمثال) ادخل بعض شروح المنهاج الخط في المثال لكنه لا يوافق كلام المصنف والشارح هنا لان الخط يشمل كالالفاظ نعم هي أيسر منه فلعلهما لم يعتبرا الخط لرجوعه للفظ (قول الشارح لانها تعم الموجود) أي المحسوس والمعقول كما ينبه عليه قوله يختصان الموجود المحسوس (قول الشارح لموافقتها) أي الموضوعات للامر الطبيعي وهو النفس بفتح

الفاء لانها كيفية له وهو ضروري (قوله فيه تحديد الجمع) أي الراجع اليه ضمير هي

(قوله لكن لا يؤخذ الخ) اى بناء على ان الظاهر من الجمع المعرف باللام تعلق الحكم بالمجموع او بكل جمع من الجموع بخلاف لفظة كل فان الحكم فيه يتعلق بكل واحد من الافراد على ماذهب اليه من قال ان استغراق المفرد أشمل وسيأتي رده (قوله ولفظ الكل) قال السعد ايراد لفظ كل في المحدود فاسد من جهة أن الحد للماهية لا للافراد وفي الحد فاسد من جهة أنه لا يصدق على شيء من الافراد والشارح علل عدم ذكرها في الحد بالوجهين تنبيها على أن الحد نفس المحدود في الحقيقة فلا يذكر مايدل على الافراد لا في الحد ولا في المحدود (قوله بصيغة العموم) كذا في الحواشي بياء ثم غين والذى في العضد صفة في الموضعين أي لا يصدق مع كونه عاما على كل فرد فرد (قوله لانه يحد الموضوعات اللغوية بصفة العموم) اى المتصفة بالعموم فوجب اعتبار تلك الصفة في الحد ليطابق المحدود (قوله فكأنه قال الخ) يعني ان ماذكر

يجوزونه

تعريف لفظي للمحكوم عليه في قولنا الموضوعات اللغوية توقيفية مثلا فان معناه ان كل لفظ موضوع فهو توقيفي (قوله كذا وكذا) المناسب اسقاط واحدة اويكررها في الموضعين كما صنع العضد (قوله فيفيد العموم الخ) هذا هو الحق قال السعد في حاشية العضد التحقيق أن الحكم في الجمع أيضا على كل فرد من الافراد على مايشهد به تتبع موارد الاستعمال واطباق ائمة التفسير والاصول والنحو (قوله في تعريف الوضع) فيه ان الوضع ليس مذكورا هنا في التعريف بل في المعرف إلا أن يكون المراد ان ماهنا مثل ماهو في تعريف الوضع

أي من الامور الملطوف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغوية) باحداثه تعالى وان قيل واضعها غيره من العباد لانه الخالق لافعالهم (ليعبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج اليه في معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهي) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الاشارة والمثال) أي الشكل لانها تعم الموجود والمعدوم وهما يختصان الموجود المحسوس (وأيسر) منهما أيضا لموافقتها للامر الطبيعي دونهما بانها كيفيات تعرض للنفس الضروري

إيصال الاحسان الى العبد أو ارادة ذلك وليس الحدوث بعضا منه وإنما لم يقل بمعنى ملطوف به بحيث يأتى بالمفعول لان المراد اللفظ بخلاف ما بعده فان المراد به بيان المعنى المراد فلا يقال ان فيه حذف الجار والمجرور الذى هو نائب الفاعل وهو كاصله ممتنع الحذف (قوله بها) اى بسببها بمعنى انها سبب لحصول اثر اللطف وهو افهام ما في النفس بالالفاظ فانه نعمة مترتبة على حدوث الموضوعات ترتب المسبب على السبب واشار بذلك الى ان اللطف لازم يتعدى الى مفعولين بالباء هي في الاول لمجرد التعدية وفي الثاني لهامع السببية لما تقرر ان الفعل الواحد لا يتعدى الى اثنين بحرفين متحدى المعنى (قوله الموضوعات اللغوية) خصها بالذكر لشرفها وان كان المراد هنا مطلق اللغات لان كل انسان يحتاج الى لغته اوفي الكلام حذف اى وغيرها والقرينة على ذلك التفسير الآتي أعني قوله وهي الالفاظ الخ (قوله باحداثه تعالى) تحقيق للواقع لان الحدوث لا يكون إلا باحداثه تعالى (قوله لانه الخالق لافعالهم) اى ومنها الوضع لان قوله الموضوعات أي من حيث انها موضوعات فان تعليق الحكم بمشتق يؤذن بالعلية فاندفع قول الناصر لا يلزم من خلق الالفاظ الوضع فانه لا يرد إلا لو أريد بالافعال الالفاظ من حيث ذاتها (قوله بفتح الموحدة) فيكون الفعل مبنيا للمجهول (قوله مما يحتاج اليه) الضمير فيه يرجع الى كل وضمير اليه يرجع الى ما وضمير في معاشه ومعاده يرجع الى كل أيضا وكذا الضمير في لغيره وأتى بالمعمول عاما لان حذفه يؤذن بذلك وقوله عليه أى على ما يحتاج اليه وقوله لعدم استقلاله أى لعدم استقلال الغير بما يحتاج اليه (قوله وهي) أي الموضوعات اللغوية اى دلالتها ولذا قال الشارح في الدلالة (قوله افيد) مصوغ من فاد الثلاثي لانه ورد فادت له فائدة بمعنى حصلت أو من أفاد على ماذكره سم ان في أخذ أفعل التفضيل من الرباعي المصدر بالهمزة ثلاثة أقوال فهو جار على احدها (قوله لانها) اى الموضوعات أي دلالتها (قوله وهما يختصان الخ) وأيضا يتعذر أو يتعسر ان يحصل لكل شيء مثال يطابقه لان الامثلة المجسمة كما يجعل من الطين كهيئة الطير لا تفي بالمعدومات والمخططة كان ينقش صورة الفرس على جدار كذلك وقضيته عدم شمول المثال والشكل للكتابة لانها لا تخص الموجود المحسوس بل تشمل المعدوم أيضا لكن الالفاظ أيسر منها وكان وجه ترك المصنف لها انها عبارة عن الالفاظ فهي من توابعها (قوله فانها كيفيات) بناء على ان الصوت كيفية قائمة بالهواء كما هو رأي الحكماء وفي الطوالع أن الحروف كيفيات عارضة للاصوات وهو الموافق لما في الشفاء وما عليه الجمهور من الحكماء فكيف جعلها هنا كيفية للنفس وهو ليس بصوت والجواب ان الحرف عارض للصوت وهو للنفس والعارض للعارض عارض وفيه قيام العارض بالعرض والحكماء

(وهى الالفاظ الدالة على المعانى) خرج الالفاظ المهملة

يجوزونه وتحقيق ذلك فى حواشينا على المقولات (قوله وهى الالفاظ الخ) دخل فيها الالفاظ المقدرة كالضمائر المستترة وخرجت الدوال الاربع ثم أنه جمع فى التعريف على وزان الجمع فى المعرف لان الضمير يعود للموضوعات اللغوية والجمع المعرف بأل يفيد العموم ومدلول العام كلية فلا ينافى ان كل واحد من الالفاظ دال فيطلق عليه لفظ اللغة فساوى قول ابن الحاجب اللغة كل لفظ وضع لمعنى اندفع قول الناصر أنه لايؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب واورد على التعريف ان فيه تجديد الجمع والحد إنما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وان فيه تأخير الحد عن الحكم بأيها أفيد وأجيب عن الأول بأنه حد للماهية باعتبار وجودها فى ضمن الافراد لامن حيث هى هى أو أنه لم يرد تعريف الماهية بل هو حد لفظى للموضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية فالسامع عرف الموضوعات بوجه ما ويعرف الالفاظ الدالة على المعانى ولكن يجهل التطبيق بينهما فهذا الحد يفيده ما كان يجهله وبهذا يحصل الجواب عن الثانى إذ الغرض أنه لم يحكم على الموضوعات إلا بعد معرفتها بوجه ما واورد الناصر ايضا شمول تعريف المصنف المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق المحدود عليها نظر اه وأقول مبنى هذا السؤال على أن المراد بالموضع المأخوذ فى تعريف الموضوعات الوضع الشخصى وأن المراد بالدلالة فى قوله اللفظ الدال الدلالة بالنفس وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن المراد بالوضع مايشمل الشخصى والنوعى بدليل قول الشارح وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود إذ لو أريد الوضع الشخصى لما تناوله لان وضع المركب نوعى وأما الثانى فلأن المراد بالدلالة ماهو أعم من الدلالة بالنفس أو بواسطة القرينة فيدخل المجاز والكناية وكيف يدخلان فى المحدود وهما شائعان فى اللغة واما الحقائق الشرعية والعرفية فهى فى الاصل من قبيل المجاز فتدخل بهذا الاعتبار أيضا وأما المشترك فلا خفاء فى دخوله بكل حال لان اللفظ فيه دال بنفسه واحتياجه للقرينة إنما هو لمزاحمة المعانى فتامل فهذا ادق مما تكلفه سم (قوله على المعانى) المراد بها مدلولات الالفاظ معانى كانت أو ألفاظا فلا ينافى تقسيمه بعد مدلول اللفظ إلى معنى وإلى لفظ (قوله خرج الالفاظ المهملة) لان المعنى ماعنى من اللفظ وقصد به ولا كذلك المهملات وهذا لاينافى دلالتها على حياة المتكلم فان تلك الدلالة عقلية وقول الناصر أن فى خروجها شيئا لدلالتها على معنى كحياة اللافظ

(قوله بل بواسطة القرينة) لاياتى فى الحقيقة الشرعية والعرفية وبالجملة ايراد المجاز والكناية لاوجه له لانهما موضوعان لغة وضعا نوعيا بخلاف الحقيقة الشرعية والعرفية وقد يدفع الاشكال كله بأن كل مادل موضوع لغته أما المجاز والكناية فظاهر وأما الحقيقة الشرعية والعرفية فانهما ولو لم يوضعا لغة لما دلا على المعنى العرفى والشرعى إذ دلالتهما عليه بطريق النقل عن المعنى اللغوى تدبر (قوله لاضمير فى شمول الحد) ماذكر فيه بالنسبة للحقيقة الشرعية والعرفية شيء ثم أن هذا الاشكال وارد على ابن الحاجب أيضا (قوله هذا إنما يناسب اختيار والده الخ) اعلم ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية أى التى تعرض الاشياء باعتبار الوجود الذهنى فالكلية هى كون الشيء إذا حصل فى العقل أمكن صدقه على كثيرين والجزئية هى كونه إذا حصل فيه لايمكن صدقه على ذلك وهذا جار سواء كان الموضوع له المعنى الخارجى أو الذهنى فقول المصنف ومدلول اللفظ الخ موافق لكل مذهب فلا وجه للاشكال والجواب بما ذكره وكيف يستقيم ذلك الاشكال مع قول الشارح الاول مايمنع الخ (قوله وجوابه انه الخ) وانه تعدد لايعتبر (قوله على مايعم الخ) على سبيل عموم المجاز أو الجمع بين الحقيقة والمجاز ثم اعلم أن الملجىء إلى كون المدلول هو الماصدق هو أخذ الاستعمال والاهمال فى التقسيم لاكون المدلول لفظا لان الماهية اللفظية لاتخرج عن كونها لفظا لافى الذهن ولافى الخارج تدبر (قوله كما أفصح به السيد) حيث قال ان المعتبر هو تعيين اللفظ بنفسه بازاء المعنى لاتعينه مطلقا كما صرح به فى المفتاح وتعيين اللفظ بازاء معناه المجازى ليس بنفسه بل بقرينة شخصية أو نوعية وفيه أن القرينة الشخصية أو النوعية إنما هى شرط للاستعمال وليست معتبرة فى الوضع فان الوضع النوعى على مافسره السيد فى حاشية المطالع لم يعتبر فيه ورود القرينة قاله عبد الحكيم وبه تعلم انه لامنافاة بين قول الشارح فيفهمه معه وادراج وضع المجاز وكان الشيخ لم يفرق بين حال الوضع وحال الفهم مع وضوح الفرق بينهما فان الثانى حال الاستعمال والقرينة تعتبر عنده دون الاول (قوله معارض الخ) فيه أنه حكاية خلاف لا اختيار فيه لشيء (قوله لأن الواضع لم يعين اللفظ بنفسه) إن أراد أنه لم يجعله بنفسه بازائه فممنوع كما مر وإن أراد أنه اعتبر قرينة عند الاستعمال فلا يضر تدبر (قوله وأما الوضع الشخصى الخ) أى ماهو بقرينة شخصية كالاسد المستعمل

وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار (وتعرف بالنقل تواترا) نحو السماء و لارض والحر والبردلمعانيها المعروفة (أو آحادا) كالقرء للحيض والطهر (وباستنباط العقل من النقـل) نحو الجمع المعرف بأل عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منـه اى اخراج بعضه بالا او احدى اخواتها بان يضم اليه وكل ماصح الاستثناء منه مما لاحصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى (لا بمجرد العقل) فلا تعرف به إذ لا مجال له فى ذلك (ومدلول اللفظ اما معنى جزئى او كلى) الاول ما يمنع تصوره من الشركة فيه كمدلول زيد والثانى مالا يمنع كمدلول الانسان كما سيأتى

ساقط بما قلناه وماقاله السيد فى حواشى الشمسية انه لا يطلق على الصـور الذهنية من حيث هى هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع (قوله وهو من المحدود) اى الموضوعات اللغوية (قوله على المختار) من أن دلالته وضعية (قوله وتعرف) أى الالفاظ الدالة على المعانى وليس المراد تعرف من حيث ذاتها لانها حينئذ تعرف بمجرد السماع بل المراد تعرف من حيث دلالتها على المعانى (قوله تو ترا) أى نقل تواتر فهو مفعول مطلق على حذف مضاف ثم ان طرق الاستفادة مطلقا ثلاثة عقل و نقل و مركب منهما ولما لم يمكن استقلال العقل بادراك الموضوعات اللغوية انحصر الطرق فى اثنين اشار لهما المصنف بقوله بالنقل أى مجردا أو باستنباط العقل اى بواسطة النقل والعضد لما أراد بالنقل ماهو أعم من المجرد وغيره جعلها قسما واحدا فلا يعترض بكلامه على صنيع المصنف كما فعل الناصر (قوله نحو الجمع الخ) هذا اشارة الى قياس مركب من الشكل الاول نتيجة الجمع المعرف بأل عام وقوله ان هذا الجمع يصح الخ مقدمة صغرى نقلية ويشهد بنقلها القرآن والسنة وكلام العرب وقوله اى اخراج تفسير للاستثناء وقوله بان يضم الخ الباء سببية أو بمعنى مع وقوله اليه أى الى مانقل وقوله وكل ماصح الخ مقدمة كبرى عقلية والشارح قيد موضوعها بقوله مما لاحصر فيه ليخرج نحو قولنا له على عشرة إلا ثلاثة فانه يصح الاستثناء منه وليس بعام (قوله بان يضم) تفسير للاستنباط وقوله وكل ماصح الخ مفعول يضم (قوله مما لاحصر فيه) خرج العدد كما نبهناك عليه ولا بد من زيادة هذا القيد فى الصغرى أيضا ليتكرر الحد الوسط (قوله كما سيأتى) اى فى قوله فى مبحث العام ومعيار العموم والاستثناء (قوله ومدلول اللفظ الخ) اراد ما يشمل المفهوم والماصدق كما يأتى للشارح (قوله اما معنى جزئى) قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده ان اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو وانه موضوع للمعنى الخارجى لان الخارجى لا يكون إلا جزئيا فلا يصح تقسيمه الكلى والجزئى والاختيار الامام انه موضوع للذهنى فانه وان صح التقسيم للكلى والجزئى لا يوصف ذلك المعنى الذهنى بكونه لفظا فلا يصح تقسيم المدلول الى المعنى واللفظ ويجاب بانه يناسب كلا منهما لان الخلاف المذكور انما هو فى النكرة كما سيأتى والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتى ان منها ماوضع للخارجى ومنها ماوضع للذهنى (قوله جزئى) نسبة للجزء وهو الكلى لانه جزء من كله والكلى

---

(١) قوله لانه اى الكلى جزء من كله اى الذى هو الجزئى وحقق المحشى الشيخ حسن العطار فى حاشيته على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فى المنطق ان الكلى ولو غير ذاتى وهو العرض العام والخاصة كذلك جزء من كله حيث عمم الجزء بشموله لجزء المفهوم كجزء الذات حتى يصح ان يجعل المشى والضحك جزءين من الماشى والضاحك كما صح جعـل نحو الانسان من الانواع جزء من نحو زيد وجعل نحو الحيوان من الاجناس جزء من نحو الانسان وجعل نحو الناطق من الفصول جزء من الانسان ايضا فتدبر اه بتوضيح

مايؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهي قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل يعني كمدلول الكلمة بمعنى ماصدقها كرجل وضرب وهل (أو لفظ مفرد (مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعني كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين أسماء الحروف جلس مثلا أى جه له سه (أو) لفظ (مركب مستعمل كمدلول لفظ الخبر) أى ماصدقه نحو قام زيد أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان وسيأتى فى مبحث الاخبار التصريح بقسمي المركب مع حكاية خلاف فى وضع الاول ووجود الثانى واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا سائغ والاصل اطلاقه على المفهوم

نسبة للكل وهو الجزئى لانه جزء منه (قوله مايؤخذ منه ذلك) اى تعريف الجزئى والكلى ومراده بذلك قول المصنف اللفظ والمعنى ان اتحدا فانه منع تصور معناه الشركة فجزئى وإلا فكلى فانه يؤخذ من هذا التقسيم تعريفهما (قوله أو لفظ) عطف على معنى (قوله والقول اللفظ المستعمل) جارى عبارة المصنف ولمقابلة المهمل والا فالقول لفظ وضع لمعنى مفرد استعمل ام لا (قوله يعني كمدلول الكلمة) قدر ذلك لان الكلام فى المدلول ولما كان مدلولها ماذكر من القول المفرد وهو كلى فهو صورة ذهنية لا يصدق عليها انها قول اذ القول لفظ مخصوص اردف ذلك بقوله بمعنى ماصدقها ليصح التمثيل (قوله بمعنى ماصدقها) أى الافراد التى يصدق لفظ الكلمة على كل منها اسما كان أو فعلا أو حرفا (قوله الهجاء) هو تقطيع الكلمة بذكر أسماء حروفها (قوله كمدلول أسمائها) ينبغى أن يقول أى ماصدقه قاله الناصر وجوابه أنه حذفه اكتفاء بما قبله وما بعده وأما قوله أن جه مثلا منطوق قالزيد غيره منطوقا لعمرو وفى جلس غيره فى جعفر فجه من حيث هو كلى لكن قوله أسماء الحروف جلس يدل على أن المدلول شخصى وفيه ماقد علمت وان جه فى جلس وجعفر واحد شخصى قائم فى وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهة اه فمبنى على اعتبار التعدد الاعتبارى وهو تدقيق فلسفى لا تتخرج عليه قواعد العربية وتقدم مثله فى لفظ القرآن علما (قوله أى جه) الهاء للسكت والحروف ج ل س (قوله أو مركب) مقابل لقوله مفرد الواقع صفة للفظ فينقسم كمتبوعه الى المستعمل والمهمل ولم يصرح المصنف بذلك اعتمادا على المقابل وعلى التصريح بذلك فيما سيأتى (قوله أى ماصدقه) أى مايحمل عليه (قوله أو مهمل) ان قيل لا يصدق على المركب المهمل حد المركب وهو مادل جزؤه على جزء معناه إذ لا معنى له وإلا لم يكن مهملا قلنا المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر (قوله كمدلول لفظ الهذيان) الاضافة للبيان ومدلوله كلام لا معنى له فالهذيان مخصوص بالمركب كما هو مقتضى كلام المصنف والشارح قال الناصر ولم يقل ماصدقه لما يشير اليه من أن فى وجوده خلافا لكن عدم وجوده على القول به لا يجوز عدم التنبيه عليه اذ التمثيل انما يصح باعتبار الماصدق وأما وجوده فأمر وراء ذلك اه أقول قد تكرر ذكر الماصدق فى كلام الشارح فحذفه فى بعض الامثلة للاعتماد على فطانة السامع على تقدير فيما يصلح له ولا يلزمه ذكره فى كل مثال (قوله وسيأتى فى مبحث الخ) إشارة الى أنه مستعمل فى معنى مراد هنا بقرينة السياق (قوله ووجود الثانى) اى المركب المهمل (قوله على الماصدق) أى مع المفهوم أيضا لا الماصدق وحده وإلا لفسد التقسيم لان المدلول فى كلام المصنف ان أريد به المفهوم لم يصح قوله أو لفظ لان فيه تقسيم الشىء الى نفسه وغيره وان أريد به الماصدق وحده لا يصح قوله كمدلول الانسان لان المراد به مفهوم لا الماصدقه لانه جزئى لا كلى والجواب أن المراد بالمدلول مايعم الماصدق والمفهوم إما على سبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز أو عموم المجاز (قوله سائغ) لانه مدلول لغة وأصله مدلول عليه فحذف الجار والمجرور لكثرة الاستعمال واللفظ يدل على ماصدقه من حيث اشتماله على المفهوم الذى وضع له (قوله والاصل) أى الحقيقة

أى ماوضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له وسيأتى ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى لغوية وعرفية وشرعية وفى حد المجاز مع انقسامه إلى ماذكر فالحد المذكور كما يصدق على الوضع اللغوى يصدق على العرفى والشرعى خلاف قول القرافى انهما

الاصطلاحية (قوله أى ماوضع له اللفظ) وتسميته مفهوما باعتبار فهم السامع له من اللفظ ومعنى باعتبار عناية المتكلم اى قصده إياه من اللفظ فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا (قوله والوضع) اى المتقدم فأل للعهد بدليل قوله جعل اللفظ إذ لو كان المراد مطلق الوضع لقال جعل الشيء ثم ان أريد الجعل على وجه يكون اطلاقه اى وقت كان مفيدا لفهم المعنى لا تتقيد افادته له باشتراط وجود قرينة ويسمى وضعا شخصيا كزيد علما ويندرج فيه بعض أقسام الوضع النوعى أيضا وهو المندرج تحت قاعدة له كلية من غير ان يشترط فى الدلالة القرينة كدلالة المثنى على اثنين كان المجاز ليس بموضوع وإن اريد الجعل على وجه يكون اطلاقه فى بعض الاوقات مفيدا لفهم المعنى وهو وقت اقتران القرينة وذلك يكون فى الوضع النوعى الذى يشترط فيه فى الدلالة على المعنى انضمام قرينة حالية او مقالية كان المجاز موضوعا فالخلاف فى أن المجاز موضوع أولا لفظى منشؤه الاختلاف فى تفسير الوضع كما صرح بذلك السيد فى حواشى الشرح العضدى (قوله فيفهمه) لا يصح نصبه بان مضمرة عطفا على المصدر وهو جعل لان التقدير حينئذ جعله دليلا على المعنى ففهمه منه فيلزم ان الفهم قيد فى تعريف الوضع فلا يتحقق بدونه وهو باطل بل مرفوع على الاستئناف إشارة إلى ان هذا الوضع كاف مع العلم به فى الفهم فهذا الحد مساو لقول بعضهم تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ولا خفاء فى صدق شيء منهما على معناه المجازى لان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة لا احدهما فما رامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف الاول مناف لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد فى حاشية المطول ان المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه قاله الناصر وقد علمت اندفاعه بما قررناه فى تفسير الوضع وان مانقله عن السيد فى حاشية المطول معارض بما نقلناه عنه فى حاشية الشرح العضدى وان قوله ان الدال عليه بمجموع اللفظ والقرينة ممنوع بل الدال هو اللفظ بواسطة القرينة وان تفسير الوضع بتعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه أحد تفسيرين له وقد بسط المحقق العصام هذه المسئلة فى أول شرحه على الرسالة الوضعية بما لا مزيد عليه فليراجع مع ماكتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله منه) اى من اللفظ (قوله العارف بوضعه) اى فهو فهم تذكير وليس المراد انه مجهول مطلقا لان الغرض أنه عالم بالوضع ومعلوم ان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف على تعقل الطرفين (قوله وسيأتى ذكر الوضع) الغرض منه ان الوضع ستة اقسام ثلاثة فى الحقيقة وثلاثة فى المجاز وكلها مندرجة فى الحد المذكور لان جعل اللفظ دليلا على المعنى يشمل الجعل الثانى كالاول ويصدق بكون الجاعل واضع اللغة أو الشارع أو أهل العرف بقسميه بقرينة ماسيأتى من ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها إلى الاقسام الثلاثة المذكورة فى حد المجاز مع انقسامه إلى مثل ذلك أيضا (قوله مع انقسامه) عبر هنا بالانقسام وفى الحقيقة بالتقسيم لان المصنف قسم الحقيقة فقط ويلزم ذلك انقسام المجاز لانه تابع لها والانقسام أثر التقسيم (قوله إلى مثل الخ) زاد لفظ مثل لان أقسام المجاز غير أقسام الحقيقة فالماصدق مختلف (قوله يصدق على العرفى الخ) أى سواء كان فى المجاز أو فى الحقيقة خلافا لما يتوهم من قصر التعريف على الموضوعات اللغوية أنه خاص بالوضع اللغوى (قوله خلاف قول القرافى) أى وهذا خلاف قول القرافى ومراده ان الوضع العرفى أو الشرعى كثرة الاستعمال * وحاصل رده ان الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى

والاستعمال

فى الحقيقة كثرة استعمال اللفظ فى المعنى بحيث يصير فيه أشهر من غيره نعم يعرفان فيها بالكثرة المذكورة
ويزيد العرفى الخاص بالنقل الذى هو الأصل فى اللغوى (ولايشترط مناسبة اللفظ للمعنى) فى وضعه له
فان الموضوع للضدين كالجون للاسود وللأبيض لايناسبهما خلافا (لعباد) الصيمرى (حيث أثبتها)
بين كل لفظ ومعناه قال وإلا فلم اختص به (فقيل بمعنى انها حاملة على الوضع) على وفقها فيحتاج اليه
(وقيل بل) بمعنى أنها (كافية فى دلالة اللفظ على المعنى) فلايحتاج الى الوضع يدرك ذلك من خصه الله
به كما فى القافة ويعرفه غيره منه قال القرافى حكى أن بعضهم كان يدعى أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له
مامسمى آذغاغ وهو من لغة البربر فقال أجد فيه يبسا شديدا وأراه إسم الحجر وهو كذلك قال
الاصفهانى والثانى هو الصحيح عن عباد (واللفظ) الدال على معنى ذهنى خارجى اى

والاستعمال علامة على الحقيقة وامارة تعرف بها إذ المراد بالجعل عندهم تعيين اللفظ بأزاء المعنى ولا
يلزم ان يكون ذلك بقول اهل العرف اعلموا ان كذا إسم لكذا اوانا عينا كذا لكذا ونحو ذلك اوقول
الشارع كذلك بل تحصل معرفة التعيين بتكرر استعمال أهل العرف وتكرر ورود اللفظ فى الشرع لذلك
المعنى وفهم الرسول ذلك المعنى منه وفهم الامة ذلك عنه (قوله فى الحقيقة) اى قسمى الحقيقة دون المجاز
ويحتمل أن المراد فى نفس الأمر أى وليس هناك تعيين وهذا أدق وأظهر فى مراد القرافى (قوله بحيث
يصير الخ) فى العبارة قلاقة والاولى بحيث يصير فيه اشهر منه فى غيره اى بحيث يصير اللفظ بالنسبة الى
إفادة ذلك المعنى أشهر منه بالنسبة إلى إفادة غيره وذلك الغير هو المعنى اللغوى (قوله نعم يعرفان)
استدراك لدفع توهم ان الكثرة غير معتبرة اصلا ويعرفان من المعرفة لا التعريف وضمير فيها يعود
على الحقيقة (قوله ويزيد العرفى الخاص) أى على العرفى العام والعرفى الخاص يشمل الشرعى وأفرده
بالذكر لشرفه (قوله بالنقل) اى الاخبار عن اهل ذلك العرف كان ينقل عن النحاة مثلا ان الفاعل
هو الاسم المرفوع الخ بخلاف العرف العام فانه لايحتاج إلى نقل لانه معروف لكل أحد كالدابة
لذات الاربع لا النقل من معنى الى معنى فانه لايخص العرفى الخاص إذ هو موجود فى العام ايضا فان
الدابة لغة لكل مايدب على الارض ثم نقل فى العرف العام لذات الاربع (قوله الذى هو) أى
النقل بمعنى الاخبار الاصل فى اللغوى واما الاستنباط فخلاف الاصل (قوله لعباد) هو ابو سهل
ابن سليمان والصيمرى بفتح الميم أشهر من ضمها نسبة إلى صيمر بفتح الميم قرية آخر عراق العجم وأول
عراق العرب وهو من معتزلة البصرة (قوله حيث اثبتها) المطابق للمخالفة فى عدم الاشتراط ان يقول
حيث اشترطها لكن نسبة اشتراطها اليه تستلزم قوله بالافتقار الى الوضع وفيه خلاف عنه كما نبه عليه
فنسبة الاثبات اليه اولى لصدقها على كل قول ثم ظاهر كلامه شمول الاعلام الشخصية وفيه بعد قال الامام
فى المحصول بعد أن نسب لعباد أن اللفظ يفيد المعنى لذاته ما نصه والذى يدل على فساده أن دلالة الالفاظ
لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحى والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان
اللازم يدل على بطلان الملزوم (قوله فلم اختص) اى فلا بد له من مخصص وإلا لزم التخصيص بدون
مخصص والمخصص هنا المناسبة وفيه ان المخصص ارادة الفاعل المختار ولو على ان الواضع غير الله اذ المخصص
لاينحصر فى المناسبة (قوله فقيل بمعنى انها حاملة) وهو مقتضى نقل الآمدى عن عباد ومقابله مقتضى نقل
الامام عنه ثم لايخفى شناعة هذا التعبير على ان الواضع هو الله (قوله فيحتاج اليه) اى الى الوضع (قوله
فلايحتاج الخ) وهذا لاينافى ان الوضع موجود فانه لايلزم من نفى الحاجة له عدم وجوده (قوله ويعرفه
غيره) دفع به مايقال اذا كان قاصرا على من خصه الله ضاعت ثمرة الوضع (قوله وأراه) أى أظنه الحجر
ويلزم عليه ان كل ما فيه يبس كذلك (معنى ذهنى خارجى) اوردهما لموصوف واحد اشارة الى ان المعنى

فى الشجاع بقرينة فى الحمام عبد الحكيم (قوله إذ لابد من العلاقة) أى لابد من وضع العلاقة المصححة له بحسب نوعها ولا شك أن اعتبارها كذلك وضع نوعى له كذا فى حاشية المطالع (قول الشارح فان الموضوع للضدين لايناسبهما) بأن وضع لأحدهما فى لغة وللآخر فى لغة اخرى أو وضع لهما معا فى لغة واحدة لان عبادا ادعى ان المناسبة ذاتية للفظ وما بالذات لا يتخلف ولايختلف وقد يقال لا نسلم ان ما بالذات لايختلف بمعنى ان يناسب اللفظ بذاته المختلفين ويدل عليهما قاله السعد (قول المصنف حاملة على الوضع) قال ذلك وإن كان الواضع الله لانه مبنى على مذهب الاعتزال (قول الشارح فلايحتاج إلى الوضع) اى مع وجوده فلا ينافى الموضوع

(قول المصنف موضوع للمعنى الخارجي الخ) أورد عليه أمور أحدها أنه ينافي ما سيأتي من أن اسم الجنس موضوع للماهية من غير أن تعين في الخارج أو الذهن فان الخلاف هنا في اسم الجنس والنكرة كما سيأتي ثانيها أن اسم الجنس الموضوع للماهية من حيث هي والنكرة الموضوعة للفرد المنتشر كليان والكلية والجزئية من العوارض الذهنية فلا يوجدان في الخارج ثالثها ان الواضع لو وضع لما في الخارج فاما أن يجعل التعين جزأ من المسمى أولا فان جعله جزأ لزم أن يكون اللفظ مشتركا والتقدير أنه متواطىء وان لم يجعله جزأ فلا يبقى بعد التعينات إلا المشتركات ولا نعني بالامور الذهنية الا الكليات واقول اما الاول فاجاب عنه المصنف في منع الموانع بانه لم يجعل الخارج قيدا وإنما جعله ملحوظا للواضع بمعنى أن الواضع وضعه للمعنى المشترك بين الذهن والخارج بمعنى انه لم يعتبر تعينه في الذهن والخارج قيدا في الموضوع له وهذا لا ينافي أنه يعتبر أن يكون الوضع لهذا المعنى المشترك واسطة في الدلالة على المعنى الخارجي والحاصل انه على رأى المصنف المعنى المشترك هو الموضوع له وبتوسطه يدل اللفظ على المعنى الخارجي فاعتبره الواضع كذلك وإنما لم يعتبر بواسطة في الدلالة على المعنى الذهني لان المعنى (٣٤٨) الخارجي هو الملتفت اليه بالذات ولو قيل بمثل ذلك على رأى الامام فالواسطة هو المعنى الذهني لا المشترك ويلزمه اعتبار التعين في الموضوع له وهو ظاهر الفساد وأما الثاني فمدفوع بان الكلية هي كون الشيء بحيث إذا حصل في العقل لم يمنع نفس تصوره من فرض وقوع الشركة لا أن الشركة موجودة في الخارج وسيأتي في الشرح أن اسم الجنس هو المطلق وقد تقدم انه الماهية لا بشرط ان تكون مقارنة للعوارض أو مجردة عنها بل مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي الكلي الطبيعي على مختار السعد ويقال لها الماهية لا بشرط شيء قال السعد والحق وجودها في الخارج لكن لا من حيث كونها جزءا من الجزئيات المحققة على ما هو رأى الاكثر بل من حيث أنه يوجد شيء تصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغايرا بحسب المفهوم وأما الثالث فمدفوع باننا نختار انه لم يجعله جزأ ولا يلزم من ذلك أن لا يكون القدر المشترك واسطة في افادة المعنى الخارجي بانضمام الصورة الخارجية اليه ثم اعلم ان العموم معناه في اسم الجنس ما قاله السيد الشريف في حاشية شرح المطالع أن يعرض للشيء في الذهن نسبة واحدة متشابهة إلى أمور عدة بها يحملها العقل على واحد واحد وليس المراد الشركة الحقيقية لان المرتسم في نفس شخصية يمتنع أن يكون هو بعينه مشتركا بين امور عدة ومثله في عبد الحكيم في بعض تآليفه وان قال في حاشية شرح المواقف ان معنى العموم ان يكون الكلي كالتختة المنقوشة بمعنى ان الماهية مشتملة على حصص كاشتمال الخشبة المنقشة على نقوش عدة واما معنى العموم في النكرة فهو ان يكون الفردية لا على التعيين معتبرة في حقيقته فهو يصدق في نفسه على كثيرين على وجه البدلية كالصورة الحاصلة للطفل من شخص رجل وشخص امراة من غير ان يتميز له رجل هو ابوه من رجل ليس هو اباه وامراة هي امه من امراة ليست هي امه قاله الشيخ في الشفاء فليتامل في هذا المقام فانه من المداحض وبما حررناه من مذهب المصنف اندفع ما يقال

له وجود في الذهن بالادراك ووجود في الخارج بالتحقق كالانسان بخلاف المعدوم فلا وجود له في الخارج كبحر زئبق (موضوع للمعنى الخارجي لا الذهني خلافا للامام) الرازي

الموضوع له واحد بالذات وان الخلاف في انه هل الوضع له من حيث وجود الذهني أو الخارجي أو لا من حيث شيء (قوله له وجود في الذهن) فيه تصريح بالوجود الذهني وقد نفاه المتكلمون واثبته الحكماء وقد يقال انه جرى على طريقة بعض المتكلمين الموافق للحكماء فان النافي له جمهورهم أو المراد وجود لا على النحو الذي قال به الحكماء كما بينا ذلك في غير هذا المحل (قوله ووجود في الخارج بالتحقق) افاد به ان المراد بالوجود في الخارج التحقق بمعنى الثبوت في نفس الامر لا مارادف الاعيان فان لفظ نسبة اسم جنس نكرة ولا وجود له في الخارج بالمعنى الثاني بل بالمعنى الاول والثبوت في نفس الامر شامل له والحقائق الكلية من هذا القبيل وهذا القدر كاف هنا وأوفق بمسائل العربية واما تخريج الكلام على مسئلة وجود الكلي الطبيعي التي حارت فيها اذهان الاذكياء كما فعل الحواشي هنا فموجب لصعوبة المرام وتشتيت الافهام (قوله كالانسان) الاولى كانسان بالتنكير لان الخلاف الآتي في النكرة وأجيب بان أل للجنس ومدخولها في معنى النكرة قال الناصر وهو مبني على ان الكلي يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته وهو كلام ظاهري والحق انه لا يتحقق فيه وإلا لكان جزئيا لعدم قبول ما يتحقق فيه للاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له في الحقيقة (قوله بخلاف المعدوم) اى بخلاف اللفظ الدال على معنى معدوم أي فلا تتاتى فيه الأقوال لانه لا وجود له في الخارج (قوله خلافا للامام) قال الناصر الحق قول الامام لان الخلاف كما سنذكره في النكرة أي ما ليس بمعرفة وهو اما اسم جنس وهو موضوع للماهية من حيث هي واما نكرة وهو الموضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلي يمتنع تحققه في الخارج فهما موضوعان للذهني وان صح اطلاقهما حقيقة على الفرد الموجود من حيث اشتماله على الموضوع له اى على ما يطابقه فمارجحه المصنف هنا

يخالف

في قوله بالثانى قال لأنا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا أنه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى وذلك يدل على أن الوضع له وأجيب بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى فى الذهن لظن أنه فى الخارج كذلك لا لمجرد اختلافه فى الذهن فالموضوع له مافى الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الامام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى فاستعماله فى المعنى فى ذهن كان أو خارج حقيقى على هذا دون الاولين

يخالف ما يأتى له فيهما ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فيها مجازا فى باقيها ولا قائل بواحد منهما اه ومحصل ما أجاب به سم ان هذا البحث مبنى على ان الموضوع له الافراد الموجودة فى الخارج مع ان موضوع الكلام انه موضوع لمعنى كلى لكن من حيث تحققه فى الافراد ولذلك يقولون ان استعمال الكلى فى الجزئى من حيث تحققه فيه حقيقة اه والذى قاله شارح المنهاج القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للحقائق الخارجية مما لاخفاء فى بطلانه * واعلم ان هذه المسئلة وقع النزاع فيها بين الفضلاء غير ما ذكره المصنف فذهب الشيخ ابن سينا والفارابى وكثير من المحققين كالقطب الرازى إلى انها موضوعة للصور الذهنية من حيث هى ذهنية لانها المعلوم بالذات لا الامر العينى بما هو عينى وذهب النصير الطوسى والعلامة الشيرازى والتفتازانى والدوانى وغيرهم إلى انها موضوعة بازاء الامور الخارجية لانها الملتفت اليها بالذات وهو من ضروريات الموضوع له بخلاف الصور الذهنية فانها مرآة لمشاهدتها وذهب بعض الافاضل إلى انها موضوعة للمعانى من حيث هى هى لما ان مناط التعليم والتعلم المحتاج اليهما فى التمدن انما هو المعانى مطلقا لا الخصوصيات الذهنية أو الخارجية فانها ملغاة والحق هو هذا لان الموضوع له فى الحقيقة نفس الشىء من حيث هو عينيا كان أو ذهنيا وقواه ميرزاهد الهندى فى حاشية الجلال الدوانى على التهذيب وقال ان القول بانها موضوعة للامور الخارجية مصروف عن الظاهر بان المراد به نفس الشىء مع قطع النظر عن كونه فى الذهن اه فهذا رجوع لمذهب الامام والد المصنف وتمام هذا كلام فى حواشينا على الخبيصى (قوله فى قوله بالثانى) لانها التعريف مافى الضمير فهى عبارة عما فيه فتكون موضوعة له (قوله سميناه الخ) فيه اعتراف بما قاله الخصم لان المسمى هو المرئى المظنون وهو الموجود فى الخارج وأجيب بان معنى قوله انه فى الخارج كذلك انه مما يسمى فى الخارج بهذا الاسم فالموضوع له مافى الخارج والذهن طريق للخارج والوضع له كما يدل لذلك آخر عبارته (قوله لظن) خبر ان وقوله لاختلاف نعت لقوله اختلاف الاسم او حال منه أى اجيب بان اختلاف الاسم التابع او حالة كونه تابعا لاختلاف المعنى فى الذهن سببه ظن ان المعنى فى الخارج كالذهن (قوله كذلك) اى كالمعنى الذى فى الذهن قال شيخ الاسلام ويرد الجواب بانه لا يلزم من كون الاختلاف لظن ما ذكر ان يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجى (قوله حسبما ادركه) هو خبر ثان للتعبير أو نعت لتابع أى التعبير قدر ما أدركه أو تابع قدره (قوله من غير تقييد) فعلى هذا مفاد الكلام بقطع النظر عن الخارج أو الذهن (قوله حقيقى) على هذا يقال ان غاية ما فيه استعمال الكلى فى الجزئى واستعماله فيه ان كان من حيث تحققه فحقيقة وإلا فمجاز فلا يناسبه الجزم بانه مجاز (قوله دون الاولين) أى فانه مجاز وفيه ان الذهنى والخارجى شىء واحد والاختلاف بالاعتبار فهو حقيقة سواء كان موضوعا للمعنى الخارجى واستعمل فى الذهنى او بالعكس وقد يمنع بان الحقيقة والمجاز من الامور التى تنبنى على الاعتبار فالاختلاف الاعتبارى فيها مضر فانه من حيث كونه خارجيا عن نفسه من حيث

انه برد على القول بأنه موضوع للخارجى أن الموضوع له يجب أن يكون معلوما بالذات والخارجى معلوم بالعرض لا بالذات وإلا لانتفى العلم بانتفائه (قوله لان الجزئيات الخارجية الخ) مبنى على أن الوضع للخصوصيات وقد عرفت أنه للماهية من حيث هى مرادا به إفادة الخصوصيات (قول الشارح حقيقى على هذا) أى بدون اعمال دون الاولين لابد منه فيهما (قوله بدليل الحال) وهى ما يعبر عنه بالكون عالما مثلا فان قلت وضعوا لما نحو العالمية قلت ليس لفظا خاصا باصل الوضع بل هو اسم فاعل ركب مع ياء المصدرية

(قول المصنف بل لكل معنى محتاج الى اللفظ) أى الخاص به بان تمكن افادته بعينه فان لم يمكن ذلك لعدم انضباطه فيتصوره الواضع ليضع له والمخاطب فيعقله فليس بمحتاج اذ الحاجة فرع الامكان وبه يظهر استقامة كلام الشارح فى التعليل بعدم الانضباط وتفريع عدم الحاجة وعموم الكلام لما اذا كان الواضع هو الله (قول الشارح لعدم انضباطها) أى بمشخصاتها وذاتياتها حتى تمكن افادة عينها وحينئذ فليست محتاجة إذ الحاجة فرع امكان الافادة والاستفادة وبه يندفع قول المحشى قد يقال الخ (قوله قال الامام الخ) هذا غير ملائم لكلام الشارح فان كلامه فى مالا يمكن (٣٥٠) ضبطه ومقالة الامام ان كانت فى ذلك فليست قويمة وان كانت فيما يمكن ضبطه

والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس أى فى النكرة لان المعرفة منه ما وضع للخارجى ومنه ما وضع للذهنى كما سيأتى (وليس لكل معنى لفظ بل) اللفظ (لكل معنى محتاج الى اللفظ) فان انواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك أنواع الآلام وبل هنا انتقالية لا ابطالية (والمحكم) من (المتضح المعنى)

كونه ذهنيا (قوله كما قال) أى المصنف فى منع الموانع (قوله أى فى النكرة) اشارة إلى أنه ليس المراد باسم الجنس خصوص ما وضع للماهية بل يشمل ما وضع للفرد المنتشر (قوله منه) اى من المعرفة وذكر باعتبار أنها لفظ (قوله للخارجى) كعلم الشخص (قوله ما وضع للذهنى) كاسم الجنس (قوله كما سيأتى) من ان علم الشخص ما وضع لمعين فى الخارج وعلم الجنس ما وضع لمعين فى الذهنى (قوله ليس لكل معنى لفظ) محتمل لنفى الوجوب والجواز وبهما قيل وقال فى المحصول لا يجب بل لا يجوز قال الناصر هذا مبنى على أن المراد بالمعنى هو الخارجى وإن اريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها لفظ فلا إشكال ان لكل معنى لفظا اه ورده سم بان الامام مع قوله بان اللفظ موضوع للمعنى الذهنى قائل بذلك وقوله فلا اشكال ممنوع لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعانى فلا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها ومن ادعى ذلك فعليه البيان ونقل القرافى فى شرح المحصول عن التبريزى أنه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به أم لا مفردا أو مركبا فالظاهر أن هذا واقع لان الفصيح لا يعجز عن التعبير عما فى نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعانى غير معلوم بدليل الحال والروائح (قوله فان انواع الروائح) للروائح جنس عال وهو مقولة الكيف وتحته رائحة وهذا الجنس تحته جنسان أيضا عطرة ومنتنة وتحت هذين أنواع هى رائحة مسك ورائحة عنبر ورائحة جيفة ورائحة عذرة الخ فاكتفوا فى التعبير عن هذه الانواع بالمركب التقييدى مع ان اجناسها دل عليها بالفاظ مفردة (قوله لعدم انضباطها الخ) أى فلا يمكن الوضع لها بناء على أن الواضع هو البشر أما على أنه المولى سبحانه وتعالى فان الوضع لمصلحة تخاطب البشر ولا يخاطبون بما لا يعقلونه فلا وضع لانتفاء فائدته ثم ان هذا التعليل زائد على ما يخصنا فان الموضوع انه إذا لم يحتج للفظ لا وضع وعدم الانضباط قدر زائد والذى ينتجه تعسر الوضع أو تعذره لا عدم الاحتياج فلا ينتج قوله فليست محتاجة فكان الاولى ان يقتصر على قوله ويدل عليها الخ (قوله ويدل عليها) أى دلالة كفاية فى الغرض فلا يرد أن كثيرا من المعانى الموضوع لها الالفاظ يدل عليها بالتقييدى (قوله ليس لها ألفاظ) أى خاصة من أصل الوضع (قوله أنواع الآلام) أى معظمها والا فلبعضها أسماء خاصة كالصداع والرمد أو يقال أن هذه الاسماء ليست موضوعة للألم فالرمد مثلا موضوع لهيجان العين والالم ينشأ

فالامر ظاهر (قوله فعدم الانضباط لا يدل الخ) قد عرفت ان ما لا يمكن انضباطه لا حاجة به الى ما يفيد عينه (قوله فيتوجه عليه الخ) غير موجه لان الكلام فى الاسم الخاص المفيد حقيقة الشىء بطريق من الطرق ككونه علما أو موصولا أو اسم جنس أو نكرة ولا شك ان التقييد لا يفيد واحداً من ذلك تدبر (قوله وقسم استأثر الله بعلمه وقد الخ) الصواب حذف استأثر وإلا عاد السؤال (قوله فلا يخفى ما فيه من البعد) بل لا يصح أن يكون ماخوذا من الآية تدبر (قوله لان الظاهر ان السلف الخ) لكن الظاهر ان الخلف يجعلون ما حملوا عليه الله هو اظهر الاحتمالات وأما السلف فهى عندهم مستوية الاقدام فالمراد بقول الشارح لم تتضح ولو بحسب الظهور وحينئذ يستقيم كلامه (قوله

عنه

مع أنها ليست عدم شىء) أى فهى غير معدومة بناء على تفسير العدمى بذلك (قوله لئلا ترد الذات العلية) لكن يرد الجوهر الفرد (قوله المكون الثانى) صوابه الاول (قوله مسئلة قال ابن فورك الخ) لما ثبت أن دلالة الالفاظ بالوضع انجر الكلام لبيان الواضع عضد (قوله أما ما يتعلق الخ) اعلم أن قلب اللغة إن أدى إلى تخليط فى الشرائع حرم لذلك لا لكونه قلبا فان الله لم يوجب استعمال الالفاظ فى موضوعاتها وإلا لامتنع المجاز والكناية وإن لم يؤد الى ذلك فلا حرمة فما فى الحاشية من التفصيل بناء على التوقيف وعدمه لا يصح (قوله فلا يجوز قطعا) لعل المعنى لا يجوز ان يكون محل خلاف (قوله هو قول لفظ كذا لكذا) عبارة الناصر

من نص أو ظاهر (والمتشابه منه مااستأثر الله) أى اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع) أى الله (عليه بعض أصفيائه) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث فى ثبوت الصفات لله المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى كما سيأتى مع قول الخلف بتأويلها فى أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (قال الامام) الرازى فى المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز ان يكون موضوعا لمعنى خفى إلا على الخواص) لامتناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفى عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو الحال) اى الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتى فى أواخر الكتاب (الحركة معنى توجب تحرك الذات) اى الجسم فان هذا المعنى خفى التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرك الذات

عنه ويضاف اليه فيقال ألم الرمد كما يقال رائحة المسك (قوله من نص او ظاهر) خرج المجمل مع انه لا يدخل فى المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضية ذلك أن يكون واسطة ولا مانع من ذلك ويحتمل أن المراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمجمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم وإلا فهو من المتشابه (قوله والمتشابه منه) قيل من تبعيضية والمعنى أن بعض المتشابه استأثر الله بعلمه وبعض اطلع الله عليه بعض اصفيائه فلا تناقض بين قول المصنف استأثر الله الخ وقوله وقد يطلع كذا قيل وهو مبنى على ان الضمير للمتشابه وهو خلاف المتبادر والمتبادر أنه للفظ فلا تناقض لان معنى الاستيثار أنه لم يجعل للبشر للعلم به طريقا عاديا فلا يمكن كسبه ولو قيل المتشابه ما استأثر الله بعلمه او ما لا يطلع عليه إلا بعض اصفيائه لكان حسنا لان التعريف الاول مبنى على ان الوقف فى الآية على الا الله والثانى على والراسخون فى العلم وقد ذهب لكل طائفة كثيرة ثم انه كما يطلقان على ما ذكر بالاصطلاح المذكور يطلق المحكم على ما احكم أى أتقن فلا يتطرق اليه خلل والقرآن بهذا المعنى كله محكم قال تعالى كتاب أحكمت آياته أى نظمت نظما محكما لا يتطرق اليه اختلال من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى ويطلق المتشابه ويراد به ما تماثلت أبعاضه فى الاوصاف والقرآن بهذا المعنى كله متشابه قال تعالى الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها أى متماثل الابعاض فى الاعجاز وصحة المعنى والدلالة (قوله فلم يتضح لنا معناه) نبه به على ان تعريف المصنف للمتشابه بما استأثر الله بعلمه تعريف بملزوم ذلك عدل اليه عن تعريفه بما لم يتضح معناه المناسب لتعريف مقابله وهو المحكم بما ذكره ليشير إلى ماخذه وهو قوله تعالى وما يعلم تاويله إلا الله ولما فيه من كمال التاديب بالنسبة لكلام الله (قوله على قول السلف) ظاهره أنه على قول الخلف غير متشابه مع انه متشابه فان ما قالوه من التاويل على سبيل الاحتمال لا على طريق الجزم بانه المعنى المراد ه فان قيل قد حصل فى بعض اتضاح ه قلنا كذلك على ما قاله السلف فانه علم انه وجه مثلا لا كوجوه الحوادث (قوله مع قول) متعلق بيأتى وقوله بتأويلها متعلق بقول وقوله فى أصول الخ ظرف لقوله يأتى (قوله وهذا الاصطلاح الخ) فيه اشعار بان هذا الاصطلاح طارىء على المعنى اللغوى فان المحكم لغة المتقن والمتشابه ما تماثلت ابعاضه (قوله هن أم الكتاب) أى معظمه (قوله إلا على الخواص) استثناء من مفعول أى خفى على كل الناس إلا على الخواص (قوله لامتناع تخاطب غيرهم) يعنى أن الغرض من الخطاب الافهام فيستحيل عادة التخاطب مع عدم الافهام بخلاف خطاب الله تعالى للناس لا يتعين ان الغرض منه الافهام فيجوز خطابه إياهم بما استأثر الله بعلمه كما سبق قاله الناصر واقول اى مانع من أن يخاطب العامى عاميا بما لا يعرفه كأن يقول له قال لى فلان قل لفلان احضر الاذغاغ مثلا ثم من سمائه سبحانه وتعالى ما يدل على معان دقيقة لا يدرك معناها العوام وان علموا انها صفة مدح فى

قوله عليها اى على اللغات او على معانيها فالاصوات المخلوقة على الاول هى قول لفظ كذا او كذا وعلى الثانى هى نفس الالفاظ الموضوعة وعلى كل لابد من العلم الضرورى بالمدلول اى المعنى اه واضافة قول إلى لفظ بيانية وانما كان المدلول على الأول نفس اللغات لان لفظ كذا معناه هذا اللفظ فيكون زيد مرادا منه نفسه كما قال السعد فى الوضع التبعى الا انه مراد فى تركيب آخر كما قيل بذلك هناك بخلافه على الثانى فانه إذا قيل زيد بكر عمرو كان المراد به مدلوله هذا هو الصواب فى فهمها وقد حرفها المحشى إلى قوله لكذا ثم مثله بما ترى ولا حاجة فى كون المدلول هو اللفظ لما زاده تأمل (قوله على حصول علم الخ) اعلم انه لا فرق بين ان يكون الصوت المسموع هو لفظ كذا لفظ كذا او نفس الالفاظ الموضوعة او لفظ كذا موضوع لكذا فى أنه لابد من العلم الضرورى إذ لا يعرف السامع حين ذاك ما مدلول لفظ ولفظ موضوع ولفظ الكذا ولذا لما قال العضد بأن يخلق الله تعالى أصواتا تدل على الوضع ويسمعها الواحد أو جماعة قال السعد ظاهر هذا الكلام ان تلك الاصوات غير الالفاظ الموضوعة لكن لم يبين كيفية دلالتها على وضع الالفاظ اه واما الآمدى فجعل اسماع الالفاظ وخلق العلم الضرورى طريقا واحدا يعنى انه لابد منهما وهو الحق فتأمل

(مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله تعالى فعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه به (علمها الله) عباده (بالوحى) إلى بعض أنبيائه (أو خلق الأصوات) فى بعض الاجسام بأن تدل من يسمعها من بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بأنها توقيفية (إلى الاشعرى) ومحققو كلامه كالقاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين وغيرهما لم يذكروه فى المسئلة أصلا واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للأسماء والافعال والحروف لان كلا منها إسم أى علامة على مسماه وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ أو تعليمه تعالى دال على أنه

الجملة كما فى القيوم فانهم يتخاطبون به ولا يعرفون أن معناه القائم بأمر العباد والجمهور واللغات الخ (قوله قال ابن فورك) ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة وفتح فائه اشهر من ضمها وافرده لاشتهاره بالمسئلة وإلا فهو من الجمهور أيضا (قوله توقيفية) أى تعليمية أى علمها الله لنا هذا معنى التوقيف والشارح فسره بالوضع وبين أنه مجاز بقوله فعبروا وأشار العلاقة ذلك المجاز بقوله لادراكه به فالعلاقة السببية لان التعليم سبب فى إدراك الوضع وحاصل هذه المسئلة ما اشتهر هل الواضع للغات هو الله تعالى أو البشر قيل ولا ينبنى على الخلاف حكم وإن ذكرها فى الاصول فضول وأن الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وقيل ان للخلاف ثمرة فقد قال الماوردى فى تفسيره ثمرة الخلاف ان مدة قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح آخر التكليف عن العقل من الاصطلاح على معرفة الكلام اه وهذا بالنسبة لاول طبقة من المكلفين وفيه نظر فانه قبل الفهم غير مكلف قطعا لان شرط التكليف فهم الخطاب وإنما يكلف بعد المعرفة والفهم ويجب عليه الفهم ولا يحرم عليه التأخير مدة التعليم ولا يقطع عنه الجهل إلا الاثم سواء قلنا انها توقيفية ام لا وقيل ان ثمرته تظهر فى جواز تغيير اللغة وعدمه مما لا يتعلق بالشرعيات فعلى التوقيف لا يجوز وعلى الاصطلاح يجوز وفيه نظر فانه تعالى لم يوجب استعمال هذه الالفاظ فى موضوعاتها ولذلك جاز استعمال اللفظ فى غير ماوضع له نعم تظهر الحرمة إن ادى إلى تخليط فى الشرائع (قوله لادراكه به) اى إدراك الوضع بالتوقيف وهذا بالنظر لظاهر الحال وإلا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره (قوله إلى بعض أنبيائه) الظاهر من السياق الآتى أنه آدم ويحتمل أن ذلك البعض جملة من الانبياء إذ لا مانع من تكرر النزول بأن يعلم الله آدم شيئا ثم يعلم الاخر ذلك الشيء بتوقيف ليكون تجديدا لا تأسيسا أو يكون الموحى إلى النبى الثانى لغات آخر (قوله بأن تدل) بالفوقية اى الاصوات او بالتحتية اى الله من بعض العباد بناء على ان من بيان لمن يسمعها وإلا فلا حاجة لقوله بعض (قوله عليها) أى على اللغات أو على معانيها فالاصوات المخلوقة على الاول هى قول لفظ كذا لكذا فيكون غير اللغات إذ هى معرفة لها وعلى الثانى هى نفس الالفاظ الموضوعة للمعانى وعلى كل لابد من خلق العلم الضرورى يفهم به المعنى إذ مجرد خلق الاصوات لا يدل ولذلك جعل السعد الخلق والالهام طريقا واحدا (قوله أى القول) دفع به توهم أن ضميره عائد إلى العلم الضرورى (قوله ومحققو الخ) إشارة إلى وجه الضعف المشار له بقول المصنف وعزى الخ (قوله لم يذكروه) اى الاشعرى (قوله وتخصيص الخ) جواب عما يقال الدليل لا يطابق المدعى فان المراد بالاسماء ماقابل الافعال والحروف (قوله عرف طرأ) أى فلا ينزل القرآن عليه وعلى تقدير أن المراد بالاسماء المعنى العرفى فالدليل تام ايضا إذ لا قائل بالفصل ولان التكلم لمجرد تعليم الاسماء دونهما متعذرا ومتعسرا (قوله وتعليمه الخ) بيان لوجه الدلالة (قوله دال) اى دلالة ظنية لا قطعية لاحتمال ان يراد بعلم الهم

(قول المصنف أو خلق العلم الضرورى) أى باللغات فالعلم الضرورى على هذا القول بنفس اللغات وعلى الذى قبله بالمدلول دونها لأنها مسموعة ناصر لكن لعله بها مع وضعها لكذا لانه الموضوع كما مر (قوله ويلزم من ذلك التوقيف) أى جميع الالفاظ (قوله الثانى أن يتعذر الخ) هذا متوقف على عدم القول بالفصل وإلا فقد يقال ماعدا الأسماء يعرف بالاصطلاح (قول المصنف وقال أكثر المعتزلة الخ) وأولوا الآية السابقة اما فى التعليم بان معناه ألهمه أن يضع أو علمه ماوضعه خلقا سابقا أو فى الاسماء بأن المراد مسمياتها والجواب أن الاول خلاف الظاهر إذ المتبادر من تعليم الاسماء تعليم وضعها لمعانيها أى تعليم الوضع السابق وأن الثانى خلاف مايفيده قوله تعالى أنبئونى بأسماء هؤلاء فلما أنبأهم الخ إذ لو كان التعليم للمسميات لما صح الالزام

الواضع دون البشر (و) قال (أكثر المعتزلة) هى (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحدفا كثر (حصل عرفانها) لغيره منه (بالاشارة والقرينة كالطفل) إذ يعرف لغة (ابويه) بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه أى بلغتهم فهى سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحى كما هو الظاهر لتاخرت عنها (و) قال (الاستاذ) ابو إسحق الاسفراينى (القدر المحتاج) اليه منها (فى التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيفى لدعاء الحاجة اليه (وغيره محتمل له) لكونه توقيفيا أو اصطلاحيا (وقيل عكسه) اى القدر المحتاج اليه فى التعريف اصطلاحى (وغيره محتمل له) وللتوقيفى والحاجة إلى الاول تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض ادلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لأن أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذى هو اولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة أن تكون اصطلاحية لجواز أن تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحى بين النبوة والرسالة

أو علم ماسبق وضعه (قوله دون البشر) لم يقل والملائكة لان قوله تعالى حكاية عنهم لا علم لنا إلا ما علمتنا صريح فى انهم غير (قوله اصطلاحية) قيل لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير بان تنمح وتنسى تلك اللغات بواسطة قوم حدثوا وحينئذ يرتفع الامان عن الشرع وفيه نظر لأن الفاظ القرآن متواترة نعم ترتفع الثقة عن بقية الالفاظ (قوله حصل عرفانها الخ) جواب عما يقال لو كانت اصطلاحية لاحتيج فى تعليمها إلى اصطلاح آخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف انما هو باللفظ والغرض ان لا توقيف فينقل الكلام إلى ذلك الاصطلاح ويتسلسل او يدور (قوله بالاشارة) كخذ هذا الكتاب وقوله والقرينة كهات الكتاب من الخزانة مثلا ولم يكن فيها غيره فانه يعرف بذلك ان الكتاب اسم لهذا الشيء المخصوص (قوله اى بلغتهم) اشارة إلى انه مجاز من اطلاق السبب على المسبب إلا انه صار حقيقة عرفية (قوله لتأخرت عنها) أى عن البعثة والغرض انها سابقة كما تدل عليه الآية فيلزم انها متقدمة ومتأخرة وذلك دور واجيب بانقطاع الدور بان يوحى اليه بها فيعلمها ثم يعلمها ثم يبعث كما نبه عليه الشارح فيما سيأتى (قوله يعنى توقيفى) اتى بالعناية لان المحتاج اليه الامر التوقيفى لا التوقيف ولتصحيح الحمل فى كلام المصنف إذ لا يقال اللغات توقيف (قوله لدعاء الحاجة اليه) أى فيوقفهم الله عليه فضلا منه (قوله وغيره محتمل) لعدم الحاجة اليه فلا يدعو إلى الاصطلاح (قوله وقيل عكسه) اى القدر المحتاج اليه فى التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح وغيره توقيفى والشارح فسر العكس بما ذكر ليوافق المنقول عنه فى المحصول وغيره (قوله والمختار الوقف) قال فى الشرح العضدى أن النزاع إن كان فى القطع فالصحيح التوقف وإن كان فى الظهور فالظاهر قول الشيخ (قوله مظنون) قال فى المنهاج وشرحه ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعى (قوله لظهور دليله) إذ قد قيل يجوز ان يراد بالاسماء سمات الاشياء وخصائصها مثل ان يعلمه تعالى ان الخيل للركوب والجمل للحمل والحمل للاكل والثور للحرث إلى غير ذلك لا الالفاظ الموضوعة للمعانى سلمنا أن المراد الالفاظ لم لا يجوز أن الله علمه ألفاظا سبق وضعها لمعان من اقوام قبله إذ قد ورد فى بعض الاخبار ان الله تعالى خلق قبل آدم مرارا متكثرة طوائف مختلفة من الناس يوكل طائفة منهم آدم وقد روى الشيخ محى الدين بن العربى فى الفتوحات المكية حديث ان الله تعالى خلق مائة الف آدم (قوله فانه لا يلزم الخ) اى حتى يلزم الدور السابق (قوله ويتوسط تعليمها الخ) هذا على أن نبوة الرسول سابقة على رسالته والحق انهما متقارنان ولذلك اجاب بعض عن الدليل بانه لا يلزم من تقدم الوحى بها انه نبى لان النبوة والرسالة الايحاء بالشرائع ويدل على ذلك أن آدم كان تعلمه للأسماء قبل بعثته فانها لم تكن إلا بعد أن أهبط إلى الارض او يقال انها مقارنة للبعثة ونفس الايحاء بها بعثة وبانه يجوز أن تكون الرسالة سابقة ولكن لا يبلغهم

(قول الشارح والتعليم بالوحى الخ) رد لما قيل ان التعليم قد يكون بخلق علم ضرورى أو بخلق الاصوات كما مر (قول الشارح لجواز أن تكون توقيفية) عبارة العضد فى الجواب حاصلها لا نسلم أن التوقيف لا يكون إلا بالارسال نعم توقيف قوم الرسول وتعليمهم لا يكون إلا كذلك أما توقيف نفس الرسول فيكفى فيه الوحى والاعلام من الله تعالى وهو صادق بأن يكون تعليم الرسول نبوة أو قبل النبوة ولكن الشارح انما اختار هذا الجواب لقوله فى القول الاول المردود عليه علمها الله عباده بالوحى الى بعض أنبيائه فاعتبر كون النبوة سابقة وبه يندفع اعتراض الناصر وأما ما اعترض به سم فخلاف الظاهر من الآية تدبر (قول الشارح أيضا لجواز أن تكون توقيفية الخ) أى لأن غاية ماتقتضيه الآية تقدم اللغة على إرسال الرسل وهو موجود حينئذ

(قول المصنف مسئلة لا تثبت اللغة قياسا) اى لانه إثبات بدون علة إذ المناسبة الموجودة ليست علة لصحة الاطلاق كما فى علاقات المجاز بل لاولوية التسمية بهذا الاسم فقط كما سياتى بيانه (قول الشارح فاذا اشتمل الخ) بيان للقياس اللغوى فانه يخالف القياس الشرعى فى أن الجامع هنا مناسبة المعنى للفظ الاصل لتعلق القياس باللفظ لا بالمعنى بخلاف القياس الشرعى فان الجامع هناك بين المعنيين وهو هناك علة لا مجرد مناسبة ثم ان هذا مطرد فى الحقيقة والمجاز أما فى الحقيقة فقد بينه وأما فى المجاز فكما لو استعملنا لفظ الدابة فى الفرس من حيث أنه من أفراد ذوات الاربع فانه مجاز لغة لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه والعلاقة هى التقييد فاذا استعمل فى حيوان آخر من ذوات الاربع لتلك العلاقة قياسا على المجاز الاول لوجود المناسبة فى الثانى بين لفظه ومعناه كالاول كان قياسا للمجاز على المجاز بجامع المناسبة بين اللفظ والمعنى فيهما وحينئذ (١) لا يكون محلا للخلاف فى أنه يشترط سماع شخص العلامة أو يكفى سماع نوعها لان هذا بطريق القياس فهو فى منزلة ما سمع المتكلم به وأخص من المجاز المبنى على سماع نوع العلاقة إذ لا يشترط مناسبة المعنى للاسم بل مداره على العلاقة بين المعنيين وأما ما هنا فالمسوغ فيه العلاقة مع مناسبة المعنى للاسم وأيضا بناء على القياس لو رتب حكم على لفظ مجازى فيه مناسبة المعنى للتسمية تناول كل ما أطلق عليه لغة مجاز من غير احتياج لقياس شرعى كما ذكره الشارح فى الحقيقة بخلاف ما لو قلنا انه مجاز مبنى على نوع العلاقة وإنما كان القياس فى اللغة ضعيفا لانه يلزم على إثبات اللغة بالمحتمل وهو غير جائز أما الاولى فلأنه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل اعتباره بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والأجدل والأخيل وغيرها مما لا يحصى فعند السكوت عنها تبقى على الاحتمال وأما الثانية فلأنه بمجرد احتمال وضع اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم باطل فعلم ان اعتبارها فى بعض المواضع ليس هذه لصحة الاطلاق حتى إن كل ما وجدت فيه المناسبة يسمى بذلك الاسم بل للأولوية فقط فليست مدارا حتى يصح القياس فليتأمل فان به يندفع ما أطبق عليه الناظرون وقد نقل المحشى كلام سم هنا مع اندفاعه بما سمعت وتصرف فيه بما يحوج إلى تكلف (قوله أن الاعلام خارجة) أى باعتبار المعنى العلمى وان اشتمل بعضها على مناسبة كأن كان منقولا (قوله فقد صرح الخ) هذا وما بعده لا يفيدان شيئا فالصواب أن يعلل كون الحركة لفظا بأنها مدركة بالسمع إذ لولا ذلك لم نميز بين المرفوع وغيره ويدل عليه أيضا ما فى الرضى من أن الحركات أحرف صغيرة تأتى بعد الحروف يضمحل عندها سكون الحروف (قوله بأن المراد الخ) هو بالآخرة يرجع إلى

((مسئلة قال القاضى) أبو بكر الباقلانى (وامام الحرمين والغزالى والآمدى لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن ابى هريرة وابو اسحق الشيرازى والامام) الرازى فقالوا تثبت وإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أى المسكر من ماء العنب لتخميره أى تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف

إلا بعد تعليمهم اللغة والمراد بلسان قومه أى الذى يعلمه لهم بعد ذلك على ان البحث لا يرد إلا لو أريد ما ارسلنا من رسول لقوم مسلمين او كفار اما على ان المراد ما ارسلنا من رسول لقوم كفار فلا يرد البحث فان أول من أرسل إلى الكفار نوح عليه السلام واللغات تقررت قبله من آدم وآدم لم يرسل إلى الكفار لان بنيه لم يكن فيهم كفار (لطيفة) رايت فى تاريخ دمشق لابن عساكر انه لما القى ابراهيم فى النار أتاه جبريل عليه السلام ومعه طنفسة وقعد يحدثه ورأى أبو ابراهيم بعد سبع ليال كأن ابراهيم قد خرج من الحائط فأتى نمروذ الجبار فقال له ائذن لى فى عظام ابراهيم أدفنها فركب نمروذ الجبار ومعه أهل مملكته فأتى الحائط فنقبه فخرج جبريل فى وجوههم فولوا هاربين فتبلبلوا عند ذلك فمن ذلك اليوم سميت الارض بابل وكانت الألسن كلها بالسريانية فتفرقوا فصارت اثنين وسبعين لغة لا يعرف الرجل كلام صاحبه (قوله وإمام الحرمين) قال فى البرهان ان الذى يدعى ذلك يعنى القياس ان كان يزعم ان العرب إرادته ولم تبح به فهو متحكم من غير ثبت وتوقيف فان اللغات على خلاف ذلك ولم يصح فيها ادعاء نقل وإن كان يزعم أن العرب لم تعن ذلك فالحاق الشىء بلسانها وهى لم ترده محال والقائس فى حكم من يبتدى وضع صيغه اه (قوله قياسا) هذا ما رجحه ابن الحاجب وغيره لان اللغة نقل محض فلا يدخلها قياس والفرق بين ما هنا وبين قوله فيما تقدم وباستنباط العقل ان ما هنا استنباط اسم لآخر بقياس أصولى وثم استنباط وصف لاسم بقياس منطقى (قوله وخالفهم) قد يقتضى أن هؤلاء الاربعة اطلعوا على كلام الاولين وخالفوهم مع ان فيهم من هو متقدم على من قبلهم كابن سريج وابن ابى هريرة وأبى اسحاق فيؤول الكلام بمعنى انهم قالوا بخلاف قولهم أو فى الكلام تغليب فغلب من خالفهم حقيقة كالامام الرازى على غيره (قوله فاذا اشتمل) بيان للثبوت (قوله معنى اسم الخ) الاسم كالخمر ومعناه المسكر من عصير العنب والوصف هو تغطية العقل ويفهم منه أن الأعلام لا يجرى فيها القياس لفقد

---

(١) قوله وحينئذ الخ شروع فى وجود الفرق بين المجاز المقيس والمجاز المقيس عليه الثلاثة فأشار لأولها بقوله لا يكون محلا الخ ولثانيها بقوله وأخص من المجاز الخ ولثالثها بقوله وأيضا بناء على القياس الخ فتنبه اه كاتبه

أن القياس هو الرفع تأمل (قول المصنف مالم يثبت تعميمه) أى لفظ لم يثبت تعميمه لجميع المعانى قال العضد ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كضارب والرجل أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول إنما الخلاف فى تسمية مسكوت عنه باسم الحاقا له بمعنى سمى بذلك الاسم لمعنى بدون التسمية به معه وجوداً وعدما فيرى أنه ملزوم التسمية فاينما وجد وجب التسمية به اه فليس المخرج عن محل الخلاف قاصرا على المعنى المشتمل على الوصف المناسب للتسمية لانه لايظهر فى رفع الفاعل لان المستقر كونه مرفوعا لالفظ رفع فليتأمل ومما يؤيد ماقلنا قول السيد بعد قول العضد كرفع الفاعل إذا حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هى ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجه تحتها تدبر (قول المصنف مسئلة اللفظ الخ) جعل صاحب الشمسية المقسم الاسم دون المفرد ودون اللفظ قال السيد لان انقسام اللفظ الى الجزئى والكلى إنما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية إذا حصل فى العقل لانهما من العوارض الذهنيـة وقيل الحصول لايتصف بشىء منهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه بان لوحظ فى قالب الاسم صالح للاتصاف بهما بخلاف معنى الحرف والفعل فان معناهما من حيث انه معناهما بان لوحظ فى قالب الفعل والحرف ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشىء أصلا لانه لايتحصل ذهنا ولا خارجا إلا بمتعلق نعم يمكن الحكم عليه ان اعتبر بنفسه بأن قيل معنى الحرف غير مستقل مثلا لكن ليس الكلام فى ذلك وأما الانقسام الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فليس مما يخص الاسم بل يجرى فى الحرف والفعل فجعل الاسم مقسما يعم القسمة الاولى والثانية والسر فى جريان القسمة الثانية فى الالفاظ كلها أن الإشتراك والنقل

فى معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرا فيجب اجتنابه بآية إنما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء فى الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها (ولفظ القياس) فيما ذكر (يغنى عن قولك) أخذا من ابن الحاجب (محل الخلاف مالم يثبت تعميمه باستقراء) فان ما ثبت تعميمه بذلك من اللغة كرفع الفاعل ونصب المفعول لاحاجة فى ثبوت مالم يسمع منه الى القياس حتى يختلف فى ثبوته وأشار كما قال بذكر قائلى القولين

هذه العلة فيها (قوله فى معنى آخر) بالاضافة وبالتوصيف (قوله فيجب اجتنابه) اشارة الى بيان الفائدة فى ثبوت اللغة بالقياس وهو الاستغناء فى النبيذ مثلا عن قياسه على الخمر شرعا وعن النظر فى شرائط القياس الشرعى هل وجدت بخلاف من لايقول بثبوت اللغة قياسا فيحتاج الى ذلك اوالى دليل من السنة (قوله وسواء فى الثبوت الخ) هذا التعميم أخذه الشارح من المقابل (قوله لا المجاز) فلا يستعمل الاسد فى التمر مثلا لعلاقة الجراءة لان العرب لم تستعمله فيه وهذا مبنى على انه لايكفى فى العلاقة سماع النوع بل لابد من سماع الشخص وبهذا يندفع ما استشكله سم من أن العرب إذا تجوزت بكلمة عن موضوعها وتجوزنا فيها لمعنى اخر فان وجدت علاقة بين هذا المجاز الذى استعملناه وبين المعنى الاصلى الموضوع له فذاك ليس بقياس لان العرب أجازت الاستعمال فى كل شىء وجدت بينه وبين المتجوز عنه علاقة وان لاحظنا العلاقة بين ماتجوزنا فيه وتجوزوا فيه اعنى بين المجازين ولم توجد هذه العلاقة فى الاصل الذى هو المعنى الحقيقى فالقياس غير صحيح لانه يشترط أن يكون الفرع مشتملا على علة توجد فى الاصل والعلة هى العلاقة ولم توجد اه فانه مبنى على المشهور من انه يكفى فى العلاقة سماع نوعها فتأمل (قوله لانه أخفض رتبة الخ) أى فلا يحتمل التوسع فيه والظاهر التعليل بانه إذا أمكن ان يقاس على المعنى الحقيقى لايقاس على المجازى إذ لاضرورة على ان التعليل المذكور قد ينعكس فيقال حيث توسع فيه أولا جاز أن يتوسع فيه ثانيا لانه صار محلا للتوسع (قوله يغنى الخ) لان القياس إلحاق مسكوت بمنطوق وكل معنى اندرج تحت عام ثبت عمومه باستقراء أو بنقل أيضا فانه منطوق لامسكوت (قوله تعميمه) أى لجميع المعانى المشتملة على الوصف المناسب فان الواضع إذا وضع لفظا يعم باستقراء من اللغة كصيغة المصغر والمنسوب والمشتق وغيرها مما تحقق فيه الوضع النوعى لايعتبر فيه سماع ماصدقاته من الواضع بل يكفى سماعه منه والاستعمال مفوض الى المتكلم (قوله باستقراء) اقتصر على الاستقراء وان كان النقل مثله للعلم بذلك الطريق الاولى (قوله كرفع الفاعل) إذ حصل لنا

والحقيقة والمجاز كلها صفات للألفاظ بالقياس إلى معانيها وجميع الالفاظ متساوية الاقدام فى صحة الحكم عليها وبها فانها متساوية فى كونها ألفاظا موضوعة للمعانى لان جميعها مستقلة فى إحضار أنفسها لاتحتاج إلى اعتبار ضميمة فيصح الحكم عليها وبها بخلاف الكلية والجزئية فانها من صفات المعانى كما مر انتهى وأنت خبير بأنه يلزم على جعل المقسم الاسم عدم دخول الفعل والحرف فى القسمة الثانية وما أوردوه من عدم جريان الكلية والجزئية فى الفعل والحرف إنما يلزم إذا جعل المقسم اللفظ المطلق أو المفرد المطلق بخلاف ما إذا جعل مطلق المفرد لان العموم والاطلاق معتبران فى الشيء المطلق وغير معتبرين فى مطلق الشيء فليكن المراد باللفظ هنا هو كذلك المعنى وبه يتم جريان جميع الاقسام فى المقسم

ويدخل المركب أيضاً كالجسم النامى مثلا فتأمل فانه دقيق جرى عليه الدوانى والسيد الزاهد فى حواشى التهذيب (قوله إذ المانع الشخصى) فيه نظر فان المانع فى الحقيقة من حمل المفهوم على كثيرين ليس النفس ولا التصور بل ذات الشيء لكن باعتبار حصولها فى العقل لان الجزئية هى كون الشيء بحيث لا يمكن صدقه على كثيرين نعم لا يمنع ذلك كون اسناد المنع إلى الشخص حقيقيا (قوله فقد تقدم أنه لا وجود له خارجا) تقدم رده وأن الماهية بمعنى المطلق وهو الماهية لا بشرط موجودة خارجا وهى الكلى الطبيعى بناء على ماذكره القطب فى شرح المطالع وقال انه منصوص فى الشفاء وقال المحقق التفتازانى انه مصرح به فى كلام المتقدمين والمتأخرين وقال معنى قولهم الحيوان من حيث هو كلى طبيعى أنه مع قطع النظر عن عوارض سوى الكلية ومعنى قولهم الكلى الطبيعى موجود فى الخارج أن الطبيعة التى يعرض لها الاشتراك فى العقل موجودة فى الخارج لأنها مع اتصافها بالكلية موجودة فيه قال عبد الحكيم لكن كلام المحقق الطوسى فى شرح الاشارات صريح فى ان الكلى الطبيعى هو الماهية من حيث هى هى أى بشرط لا شيء تدبر (قوله المراد به الامكان العام الخ) أى المقيد بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما أن الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجوب فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب

إلى اعتدالهما خلاف قول بعضهم أن الأكثر على النفى وبذكر القاضى من النافين إلى أن من ذكره من المثبتين كالآمدى لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفى فى كتاب التقريب

باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية هى أن كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلا لم نسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجه فيها ٭ وأورد أن الرفع من المعانى لانه كيفية للفظ فليس من اللغة التى هى الألفاظ الموضوعة للمعانى ٭ وأجيب بأن التحقيق أن الاعراب لفظى وأنه عبارة عن الحركات وهى أحرف صغيرة تأتى بعد الحرف فيضمحل سكونه على ما حققه الرضى سلمنا انه معنوى فالمراد كالفاعل من حيث رفعه ويرد على الجواب ان الكلام فى الالفاظ الافرادية من حيث معانيها والرفع والنصب من الاحكام التركيبية وقد يدعى شمول اللغة لها فيندفع أو أن الكاف للتنظير وأورد أيضا أنه جعل العموم من عوارض المعنى مع انه من عواض الالفاظ كما يأتى وأجيب بأنه هنا مستعمل بمعناه اللغوى أى الشمول والذى من عوارض الالفاظ العموم بالمعنى الاصطلاحى على انه لا مانع من إرارته بالمعنى الاصطلاحى ووصف المعنى به مجاز (قوله إلى اعتدالهما) إن أراد التساوى من حيث القائل ففيه أن المثبت مقدم على النافى فمن أثبت الاكثرية لاحد القولين مقدم وإن أراد التساوى من حيث القول فالترجيح بالدليل لا بالقائل وأجيب بأن محل كون المثبت مقدم على النافى عند جهل الواقع أما إذا علم الواقع وأن القائلين متساويين بالاستقراء فالنافى لأكثرية القائلين لأحد القولين مقدم على المثبت وان محل الترجيح بالدليل لا بالقائلين إذا أبدى أحد القائلين مطعنا وأما إذا لم يبد فالترجيح بعدد القائل والمتبادر من قول الشارح خلاف قول الخ الاحتمال الاول ومقتضى كلام المصنف فى القياس ترجيح الثانى واليه عزاه الشارح ثم ورجح ابن الحاجب وغيره الاول (قوله قول بعضهم) وهو الامام الرازى فى المحصول (قوله كالآمدى) تمثيل لمن ذكره من المثبتين لا للتنظير مع القاضى (قوله اللفظ والمعنى الخ) اعلم أولا أن الاسم صالح لان ينقسم إلى الجزئى والكلى المنقسم إلى المتواطىء والمشكك بخلاف الفعل والحرف كما أفصح بسر ذلك السيد فى حواشى الشمسية وأما الانقسام إلى المشترك والمنقول باقسامه وإلى الحقيقة والمجاز فليس مما يختص بالاسم وحده فان الفعل قد يكون مشتركا كخلق بمعنى أوجد وافترى وعسعس بمعنى أقبل وأدبر وقد يكون منقولا كصلى وقد يكون حقيقة كقتل إذا استعمل فى معناه وقد يكون مجازا بمعنى ضرب ضربا شديداً وكذا الحرف أيضاً كمن بين الابتداء والتبعيض وقد يكون حقيقة كفى إذا استعمل بمعنى الظرفية

(ومسألة اللفظ والمعنى إن اتحدا) أى كان كل منهما واحدا

الظرفية وقد يكون مجازا كفى إذا استعمل بمعنى على[١] ثم ان الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز فى الفعل قد يكون باعتبار المادة كالامثلة المذكورة وقد يكون باعتبار الهيئة كالمضارع المشترك بين الحال والاستقبال وصيغ العقود المنقولة من الماضى إلى الانشاء وصيغ الماضى[٢] المستعملة فى المستقبل للدلالة على تحقق وقوعه فالمعتبر فى الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز تعدد الوضع اعم من الوضع الشخصى كوضع المادة ومن الوضع النوعى كما فى الهيئة والالفاظ الموضوعة بالوضع العام[٣] ليس فيها تعدد الوضع اصلا لا شخصيا ولا نوعيا فلا تدخل فى المشترك على ما وهم إذا تمهد هذا فنقول وقع للمصنف فى هذا التقسيم إخلال من وجوه منها عدم الحصر فانه لم يذكر المنقول باقسامه ولا التساوى ولا العموم والخصوص المطلق ومنها ان بعض تلك الاقسام يرجع للمعنى فى حد ذاته وبعضها للفظ وبعضها بالنسبة لهما ولم يبين الحال فى ذلك ومنها أنه أطلق اللفظ فشمل المركب والمفرد مع اختصاص بعض هذه الأقسام بالاسم وبعضها يتعداه إلى أخويه ولا يتجاوز المفرد ثم أن البعض من هذه التقسيمات حقيقى والبعض اعتبارى وقد تفطن لهذين الاخيرين الكمال فقال التحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وإنه تقسيم بحسب الاعتبار إلا أن فى كلام الكمال إجمالا علته بما قررناه والذى أوقع المصنف فى ذلك مراعاة الاختصار فلم يبال بامثال هذه الامور مع ان العناية بها اهم عند المحققين من الاهتمام بشأن اللفظ وأما العلامة سم فانه لشغفه بالاعتراض أخذ يتعقب الكمال ويدعى أنه حجب عن التمتع بما ابداه من الوجه الحسن والحق مع الكمال وقد ذكر فى خلال كلامه مقدمات لا تتم له كقوله ان معنى الفعل والحرف من حيث انهما معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما وانه لا حاجة إلى اعتبار المقسم فى الاقسام وان الانقسام إلى الكلى والجزئى جار فى المركبات ايضا لجاز ان يكون عدول المصنف إلى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب إشارة إلى جريانه فيه ايضا وإن تداخل الاقسام لا محذور فيه واقول اما الاول فباطل والعجب انه بعد ان نقل عبارة السيد الموجهة لتخصيص التقسيم إلى الكلى والجزئى بمعنى الاسم التى اقرها المحققون حاول القول بجريانهما فى اخويه معللا بالتعليل المذكور وهو غير نافع بل غير صحيح فان قوله لا يجوز خلو معنى عنهما قد تبين بطلانه من كلام السيد الذى صدر به كلامه والتقابل لا يقتضى ان يكون جاريا فى سائر المواد بل متقابلان فيما اختصا به وهو الاسم فلا يجوز خلو معناه عنهما لا خلو كل معنى عنهما وما ذكره إنما هو فى تقابل التضاد وقد نص السيد قدس سره فى موضع من حاشية الشمسية ان التقابل بين الكلى والجزئى الحقيقى تقابل العدم والملكة ومعلوم انه يعتبر فيه خصوص المحل فالعمى والبصر متقابلان فى زيد الاعمى لا فى كل فرد من الانسان ومثله يقال هنا وأما الثانى فمخالف لما طفحت به كتب المعقول ان حقيقة المقسم ملحوظة فى كل قسم لانه عبارة عن الكلى والذى تضمنته الاقسام حصصه ولذلك قالوا ان التقسيمات تتضمن تعاريف الاقسام واما الثالث فلان جريان الكلية والجزئية فى مركب ما نادر كما فى الجسم النامى مثلا والنادر غير ملتفت إليه على انهم قالوا بتاويل مثله بمفرد ليطرد الباب واما الرابع فان تداخل الاقسام لا محذور فيه إذ سائر التقسيمات

(١) قوله إذا استعمل بمعنى على اى كما فى قوله تعالى لأصلبنكم فى جذوع النخل اى على جذوع النخل اه كاتبه

(٢) قوله وصيغ الماضى الخ أى كقوله تعالى أتى أمر الله اه كاتبه

(٣) قوله والالفاظ الموضوعة بالوضع العام أى لموضوع له خاص وقوله ليس فيها تعدد الخ اى لان وضعها لجميع افراد ذلك العام المستحضرة به واحد لا تعدد فيه اصلا وقوله لا شخصيا اى كوضع اسماء الاشارة والموصول والضمائر والحروف على ما فيه وقوله ولا نوعيا اى كوضع الافعال باعتبار هيئتها للزمان او النسبة كما فى بيانية الصبان اه كاتبه عفى عنه

(فان منع تصور معناه) أى معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلا (فجزئى) أى فذلك اللفظ يسمى جزئيا كزيد (وإلا) أى وإن لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلى) سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أو أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق

الاعتبارية كذلك فلا يعترض به على تقسيم اعتبار محض والاعتراض ههنا من حيث تخليط التقسيم الحقيقى بالاعتبار ومثله لا يغتفره ارباب التدقيق لاخلاله بالمرام وتشبت الافهام (قوله والمعنى) هى الصورة الذهنية تطلق على العلم وعلى المعلوم لحصول كل منهما فى الذهن الاول بوجود أصلى والثانى بوجود ظلى والمنقسم للكلى والجزئى هو المعنى الثانى بناء على انهما صفتان للمعلوم (قوله إن اتحد) الاتحاد صيرورة الشيئين أو الاشياء شيئا واحدا ولما كان هذا غير مراد بين الشارح المعنى المراد بقوله أى كان الخ ومافى الناصر ان هذا المعنى إنما ينشا من إسناد الاتحاد إلى مجموع الشيئين واما إسناده إلى كل منهما كما هنا فلا يفيده بل يفيد أن كلا منهما واحد لا متعدد وقد رمز الشارح إلى هذه النكتة بقوله أى كان كل الخ اه مبنى على تخيل بعيد فان مادة الاتحاد يتبادر منها ذلك وتفسير الشارح صرف المتبادر (قوله فان منع تصور معناه) إسناد المنع للتصور من الاسناد للسبب وإلا فالمانع النفس ومعناه إظهار فى محل الاضمار لدفع توهم عود الضمير للفظ (قوله فجزئى) اى حقيقى فان الاضافى ما اندرج تحت غيره وإن لم يمنع الشركة فيصدق بالكلى أيضا وإنما نكره ومابعده ولم يعرفهما لئلا يتوهم انحصار الجزئى والكلى فى اللفظ الواحد الذى له معنى واحد مع انه ليس مختصا به بل ربما يكون اللفظ متعددا والمعنى واحدا وعكسه الاول كانسان وبشر والثانى كلفظ العين هذا بالنسبة للكلى ومثله الجزئى فلا يدخل فى التقسيم * فان قلت من أين الحصر * قلت من الجملة المعرفة الطرفين إذ التقدير فهو أى اللفظ الواحد الذى معناه واحد الجزئى الخ (قوله فذلك اللفظ الخ) اقتضى صنيعه جعل الكلية والجزئية وصفين للفظ وسياتى انه معنى مجازى والموصوف بهما حقيقة المعنى والداعى إلى ذلك عدم خروج التقسيم عن موضوعه لان كلام المصنف فى تقسيم اللفظ بالنظر لمعناه وإلا فله ان يقول فى الحل فذلك المعنى جزئى الخ وليطابق قوله فيما بعد فترادف فان معناه فذلك اللفظ مترادف قطعا لان الترادف من صفات الالفاظ دون المعنى (قوله سواء امتنع) بهمزة مفتوحة هى همزة التسوية لان أم لا تعطف إلا على مدخولها وأما همزة الوصل فحذوفة للاستغناء عنها قاله الناصر وهو غير متعين إذ قد يجوز حذف همزة التسوية وتكون الموجودة هى همزة الوصل ومادعاه من الحصر بقوله لان أم الخ ممنوع فان أم قد تقع بعد غير همزة التسوية كما قال فى الخلاصة * وأم بها اعطف إثر همز التسويه * الخ (قوله امتنع وجود معناه) أى وجود فرد مطابق له فى الخارج فان هذا التقسيم للكلى باعتبار إفراده وإلا فالكلى لا يوجد خارجا وإلا لتشخص فيكون جزئيا على مافى ذلك من النزاع فى وجود الكلى الطبيعى وفى هذا الكلام تصريح بأن الممتنع يتصوره الذهن وإلا لما صح الحكم عليه بالامتناع ونحوه ونصوا على أن الوجود الذهنى اوسع دائرة من الوجود الخارجى فان الذهن يتصور كل شىء فلا تغتر بما فى الحواشى هنا أن الممتنع لا وجود له فى الذهن لان الذهن إنما ينتزع من الخارج والجمع بين الضدين لا وجود له فى الخارج فان هذا الحصر إنما هو فى الوجود الذهنى الانتزاعى دون الاختراعى والوجود الذهنى منقسم اليهما فيلزم بمقتضى الحصر الانحصار فى الانتزاعى (قوله أو أمكن) هذا الامكان هو الامكان العام مقيدا بجانب الوجود فصح مقابلته للممتنع وتناوله للواجب لان سلب ضرورة العدم يعم الوجوب دون الامتناع كما ان الامكان العام من جانب العدم معناه سلب ضرورة الوجود فيعم الامتناع وأما الذى يعم الجميع فهو مطلق الامكان يعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين الوجود والعدم فلا يتجه ان يقال إن أريد الامكان العام كان متناولا للممتنع مقابلا له وإن أريد الامكان الخاص فلا يندرج

الضرورة عن أحد الطرفين (قول المصنف إن استوى معناه فى افراده) أى استوى من حيث صدقه عليها وصدقه عليها متعدد أما نفس المعنى فواحد لاستواء فيه وأما الافراد فلا استواء فيها لاختلافها وسبب استواء صدقه عليها استواء حصصه فيها وهذا القدر مغن عما تكلفه المحشى مع عدم غنائه فانه لاحظ جهة الافراد فى الموضعين تأمل ثم أن التواطؤ يتحقق فى المشتقات والمبادى كالانسان بالنسبة إلى افراده والانسانية بالنسبة إلى أفرادها الحصصية بخلاف التشكيك فانه يتحقق فى المشتقات فقط لأن المبادىء لا افراد لها سوى الحصص والكلى بالنسبة إلى افرادها الحصصية نوع والنوع ذاتى[1] (٣٥٩) ولا تشكيك فى الذاتيات وإلا لكان الناقص خارجاً عن الماهية فلا تشكيك فى المبادى والحاصل أن التشكيك إنما هو فى اتصاف الافراد بالعوارض هذا هو المختار من نزاع طويل فتأمل (قول الشارح لتوافق أفراد معناه فيه) أى فى معناه الكلى وأضاف التوافق فيه للأفراد دون الصدق لأن افراد الصدق متوافقة مطلقاً مع التساوى أولا تأمل (قول المصنف ان تفاوت معناه) وحينئذ يوجب تفاوت صدق المشتق منه عليها بأن يكون أولى بالصدق على بعضها من بعض لكونه ينتزع منه أمثال الأضعف فان معنى كون أحد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم منه أمثال الاضعف ويحلله إليها وأما نفس السواد الاصلى فلا تشكيك فيه ولا زيادة عن الماهية لأن الماهية هى الأمر المطلق عن قيد الشدة والضعف ولهذا المقام تحقيق وتدقيق مبسوط فى حاشية الشيرازى على شرح التجريد الجديد (قوله إن دخل فى التسمية) أى بلفظ البياض مثلا (قوله فاللفظ مشترك) عبارة السعد الامر الزائد الذى به التفاوت إن كان مأخوذاً فى مفهوم الشك فلا اشتراك فيه للافراد لانه يوجد فى الاشد دون الاضعف وإن لم يكن مأخوذا فيه فلا تفاوت بين الافراد فى ذلك المعنى مثلا إن كان مفهوم البياض هو اللون المفرق للبصر مع الخصوصية التى فى الثلج فلا اشتراك للعاج

أو وجد وامتنع غيره كالآله أى المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أى الكوكب النهارى المضىء أو وجد كالانسان أى الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئى والكلى هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطىء) ذلك الكلى (إن استوى معناه فى افراده) كالانسان فانه متساوى المعنى فى أفراده من زيد وعمرو وغيرهما اسمى متواطئا من التواطىء أى التوافق لتوافق أفراد معناه فيه (مشكك إن تفاوت) معناه فى أفراده بالشدة

تحته الواجب (قوله أو وجد) أى الفرد (قوله كالآله) فان امتناع الشركة فيه ليس من جهة تصور معناه فى الذهن بل نظر الدليل الخارجى ولهذا ضل كثير بالاشتراك ولو كانت وحدانيته تعالى بضرورة العقل لما وقع ذلك من عاقل قال البرماوى وغيره وفى ذكر المناطقة هذا المثال نوع إساءة أدب وقد كان اللائق بالشارح ترك هذا التقسيم إذ لا ضرورة داعية إليه ثم أنه ذكر خمسة أقسام وترك سادساً وهو المندرج تحت قوله أو وجد لأن ما وجدت أفراده خارجاً إما أن تناهى تلك الأفراد كالانسان أو لا القول بعضهم أنه لا يمكن تمثيله إلا على مذهب الحكماء ومثل له بعضهم على مذهب المتكلمين بموجود فان أفراده غير متناهية باعتبار شمولها لكمالات الرب سبحانه وتعالى وفى ذلك نزاع بينهم والحكماء مثلوا له بالنفوس الناطقة بناء على ما ذهبوا إليه من قدم العالم وعدم القول بالتناسخ على ما اختاره ارسطاليس فانه يلزم أن يكون النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان غير متناهية وأما ما قال به أفلاطون من التناسخ فانها عنده متناهية ثم أنه أورد على الحصر فى الاقسام الستة أن الكلى المعدوم الممكن يجوز أن يكون منحصراً فى فرد مع امتناع غيره أو لا وأن يكون متعدد الأفراد متناهية أم لا وأجيب بأن المقصود حصر الاقسام المحققة فى نفس الامر وما ذكر مجرد احتمال عقلى (قوله إن استوى معناه الخ) بأن يكون صدقه عليها بالسوية فالافراد التى يفرضها العقل يفرضها متفقة مع الفرد الخارجى الموجود فى جميع ما عدا التشخص إذ لا مبدأ لانتزاع مقوم لتلك الأفراد مخالف لمقوم الفرد الموجود فلا يصح أن يقال أن زيداً أشد أو أقوم أو أولى بالانسانية من عمرو على ما نقل عن بهمينار أن معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل (قوله معناه فى افراده) لا يخفى أن الاستواء والتفاوت مما يسند الى متعدد وهو فى الحقيقة ثابت للأفراد فى أنفسها وأما ثبوته للمعنى فباعتبار وجوده فى الافراد واتفاقه فيها فيصح اسناد ذلك إليه بهذا الاعتبار والشارح جارى عبارة المصنف فقال فانه متساوى المعنى وراعى الحقيقة فقال آخر التوافق افراد معناه (قوله كالانسان) أى بالنسبة إلى افراده وهى الماصدق أو إلى حصصه أيضاً التى هى افراد الانسانية فالمتواطىء يتحقق فى المشتقات والمبادى واما التشكيك فانما يتحقق فى المشتقات فقط كما نص عليه محققو المناطقة (قوله مشكك) شك فيه بأن التفاوت ان كان داخلا فى مفهوم اللفظ كان مشتركا وإن كان خارجا فمتواطىء واجيب باختيار الثانى

(١) قوله والنوع ذاتى أى منسوب إلى الذات بمعنى الافراد فان الذات كما تطلق على النوع والداخل فيه من مقوماته على أحد الطرق الثلاث كذلك تطلق على الأفراد كما فى حاشية العطار على شرح شيخ الاسلام على ايساغوجى فتأمل اه كاتبه

أو التقدم كالبياض فان معناه فى الثلج أشد منه فى العاج والوجود فان معناه فى الواجب قبله فى الممكن سمى مشككا لتشكيكه الناظر فيه فى أنه متواطىء نظرا إلى جهة اشتراك الافراد فى أصل المعنى أو غير متواطىء نظرا إلى جهة الاختلاف (وان تعددا) أى اللفظ والمعنى كالانسان والفرس (فمتباين) أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما

وهو أنه خارج عن الماهية إلا أنه داخل فى وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبره قسما على حدة بهذا الاعتبار مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت (قوله أو التقدم) أى بالذات إذ لا اعتبار للتقدم الزمانى فى التشكيك قاله عبد الحكيم فى حواشى الشمسية فسقط قول الناصر أو بالزمان ولأنه يلزم عليه أن يكون الانسان مشككا لتقدم أفراده بعضها على بعض تقدما زمانيا ولا قائل بذلك واما قول الحفيد فى شرح التهذيب انهم جعلوا الأشدية باعتبار كثرة الافراد أو كمالها والظاهر ان ذلك يوجد فى المتواطىء كالانسان إذ بعض أفراده كنبينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية كالادراك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام فمما لا يتابع عليه وان ابتهج بنقله سم فانهم فسروا الأشدية بأكثرية آثار الماهية فى بعض الافراد فأورد عليهم ان ذلك يستلزم التشكيك فى الذاتيات ولا يصح فيها لان الذاتيات لا تقبل التفاوت وأجاب الجلال الدوانى فى حاشية الشرح الجديد للتجريد بان معنى كون حد الفردين أشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل فمفهوم الاسود مقول بالتشكيك على أسودين معينين باعتبار أن السواد فى أحدهما أزيد من الآخر بمعنى أن العقل بمعونة الوهم ينتزع من أحدهما أمثال الآخر اه وعما يخدشه ما نقلناه عن بهمينار سابقا نعم نقل شارح سلم العلوم عبد العلى الهندى انهم اختلفوا هل الجوهر يشتد أم لا قال الاشراقيون نعم بمعنى كمال الماهية والماهية الجوهرية فى الفيل أكمل من البعوضة لظهور آثار الكثرة فى الفعل دونها وقد ادعوا فيه المشاهدة بالرياضات وقال المشاؤن لا يشتد الجوهر ولم يقيموا عليه دليلا بل بنوا على مجرى العرف حيث لم يطلق على جوهر أشد من جوهر آخر (قوله كالوجود) جعله الرازى فى شرح الشمسية مثالا للأولوية والتقدم والتأخر والشدة والضعف وتوجيهه ظاهر (قوله جهة اشتراك الافراد) الاولى ان يقول توافق الافراد المناسب للتواطىء (قوله فمتباين) قال الناصر لقائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر فى التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس اه وأجاب سم بان الكلام فى متعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين قال سم وينبغى ان يريد أعم من التباين كليا أو فى الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلقا أو من وجه وإلا لزم خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضا للتقسيم اه وأقول استعمال التباين فى العموم والخصوص الوجهى وهو المعبر عنه بالتباين الجزئى شائع ولم يستعملوه فى العموم والخصوص المطلق ففى دخوله تحت التباين فى الجملة توقف ثم لا يخفى ان المتباين المجموع لا أحدهما لان التفاعل يقتضى التعدد وانما الأحد مباين فكان المناسب أن يقول مباين وأجيب بان مع تقوم مقام الواو وان كان الفصيح الواو ولكن الانسب أن يؤخر قوله مع الآخر عن قوله متباين وما قاله الحريرى فى درة الغواص ما كان على وزن تفاعل يقتضى وقوع الفعل من أكثر من واحد فتى أسند الفعل منه إلى أحد الفاعلين لزم أن يعطف عليه الآخر بالواو لا غيره اه فأفاد كلامه أمرين أحدهما انه لا يقال تباين زيد مع عمرو والثانى أن تفاعل اذا أسند إلى أحد الفاعلين

فيه وإن كان بمجرد اللون المفرق فالكل فيه سواء والجواب أنه مأخوذ فى ماهية الفرد الذى يصدق عليه المشكك كبياض الثلج لا فى نفس مفهوم المشكك اه وهو حسن بخلاف ما هنا فانا اذا بنينا على دخوله لا اشتراك إلا أن يراد أنه مشترك لفظى وأما جواب القرافى فحاصله أن الموضوع له اللفظ هو القدر المشترك والخصوصيات خارجة عنه معتبر دخولها فى ماهيات الافراد فيحصل بها التفاوت والتشكيك باعتبار ذلك وهو معنى كلام السعد المتقدم تدبر (قوله من جنس المسمى) يقتضى انه خارج عنه وهو كذلك لانه مقيد والمسمى الماهية المطلقة وقوله أو بأمور خارجة يقتضى دخول ما قبله وهو كذلك باعتبار التجرد عن القيد بخلاف نحو الذكورة فليس كذلك فتأمل ولا تعجل (قوله فيدخل تحته حينئذ الخ) أما دخول الوجهين فظاهر فانهم استعملوا فيه التباين وهو المعبر عنه بالتباين الجزئى وأما دخول المطلق ففيه شىء فانهم لم يستعملوا فيه التباين

(وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فمترادف أى فأحد اللفظين مثلا مع الآخر مترادف لترادفهما أى توالیهما على معنى واحد (وعكسه) وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كأن يكون للفظ معنيان (إن كان) أى اللفظ (حقيقة فيهما) أى فى المعنيين مثلا كالقرء للحيض والطهر (فمشترك لاشتراك المعنيين فيه

لزم عطف الاخر عليه بالواو ومنازع فيه (قوله وإن اتحد المعنى دون اللفظ الخ) ان اراد بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك فى هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ وليسا منه لاشتراط الاتحاد فى المفهوم فيه وهو مختلف فيه وان أريد به المفهوم دخلا فى التباين وليسا منه ايضا وان أريد الأعم من الذات والمفهوم دخلا فى كل من القسمين اللهم الا أن يريد بالمعنى المفهوم فيدخلان فى التباين أو الذات فيدخلان فى الترادف ويكون ذلك اصطلاحا منه هذا محصل ما اطال به سم وفيه بحث من وجهين الاول أنه على تقدير أن يراد بالمعنى ماهو أعم يلزم فساد فى التقسيم بالايهام فى القسمين وبعدم تعيين المراد من المعنى فيه وأن يكون المتساويان قسما مستقلا غير داخل فى واحد من القسمين فيعود المحذور الثانى ان دعوى أن المصنف له أن يصطلح على ماذكر مبنى على ماتقرر عنده من انه لامشاحة فى الاصطلاح وقد بينا فساده لانه يلزم عليه ارتفاع الثقة بالحقائق الاصطلاحية خصوصا المفاهيم التى يستعملها أرباب الاصطلاح فانه ليس لاحد أن يتصرف فيها وقد شنع الرازى فى شرح الشمسية على من قال ان مثل السيف والصارم من الالفاظ المترادفة لصدقهما على ذات واحدة فقال انه فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا الاتحاد فى الذات نعم الاتحاد فى الذات من لوازم اتحاد فى المفهوم دون العكس اه وأقره السيد وعبد الحكيم وبقية حواشيه فالأحسن أن يقال إن المصنف اخل بذكر المتساويين كاخلاله بذكر العموم والخصوص بين المطلق والعموم والخصوص الوجهى ان أدخل الاخيرين(١) تحت التباين بالتأويل السابق وقد نبهناك فى صدر المبحث على أن التقسيم لايخلو عن خلل والقول فى ذلك أهون من تغيير الاصطلاحات تأمل (قوله وعكسه) عكسا لغويا باعتبار المعنى واللفظ مع بقاء الاتحاد والتعدد فى محله أو باعتبار الاتحاد والعدد مع بقاء اللفظ والمعنى بحالهما وليس هذا حقيقة العكس اللغوى فى الواقع فانه على قياس سابقه تعدد اللفظ واتحد المعنى وليس بمراد بل المراد ماقاله الشارح (قوله معنيان) أو معان ولذلك أتى بالكاف (قوله لاشتراك المعنى) اشارة إلى ان مشترك من الحذف والايصال ههنا أمران الاول أن ماهو من قبيل الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كالضمائر والموصولات واسماء الاشارة مما اتحد فيه الوضع وتعدد المعنى ليس من قبيل المشترك لتعدد الوضع فيه واتحاده فيما هو من هذا القبيل الثانى المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول عليه وقد يجاب اماعن الاول فلجواز ان يكون المصنف جرى على مذهب من يقول انها موضوعة للامور الكلية كما هو مختار السعد ومذهب المتقدمين أيضا كما ذكره العصام فى شرح الوضعية فتدخل تحت ماموضوعه كلى أو يقول بمذهب المتاخرين الذى استحدثه العضد وتبعه فيه السيد وغيره بانها جزئيات وضعا واستعمالا ويكون المراد بتعدد الوضع فى المشترك ماهو أعم من الوضع الحقيقى والحكمى وقد نص السيد على انها فى حكم المشترك من حيث الاحتياج فيها إلى القرينة هذا كله بحسب الظاهر وان دققنا النظر ورجعنا إلى ماقاله عبد الحكيم فى حواشى المطول أن الاختلاف بين المذهبين لفظى ونزاع العصام فى تعدد الوضع فى المشترك كانت من قبله مطلقا وتحقيقه فى شرح الرسالة الوضعية

(قول الشارح ويتعدد المعنى) أى بلا تخلل نقل كما ستعرف (قوله والثانى المنقول) فيه انه داخل فى قوله وإلا فحقيقة ومجاز لان المنقول حقيقة فى المنقول اليه فى الوضع الثانى فتعين أن المراد أن يتعدد المعنى بلا تخلل نقل لان الفرض انه حقيقة فيهما (قوله فلعل منه تعالى الخ) أى ذكر لعل التى هى مستعملة فى رجاء المخاطبين منه تعالى حمل الخ وليست مستعملة فى الحمل حتى يقال انه معنى مجازى ايضا تدبر

(١) قوله ان أدخل الاخرين لعل صوابه ان لم يدخل الاخرين الخ اه كاتبه

(وإلا لحقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضا مع أنه يجوز أن يتجوز فى اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقى كما هو المختار الآتى كأنه لان هذا القسم لم يثبت وجوده (والعلم ما) أى لفظ (وضع لمعين) خرج بالنكرة (لايتناول) أى اللفظ (غيره) أى غير المعين خرج ماعدا العلم

للعصام فراجعه مع ما كتبناه عليه من الحواشى وعن الثانى بأنه داخل فى المشترك أيضا وهذه وقد نص ميرزاهد الهندى فى حواشى الشرح الجلال على التهذيب على أن الوضع فى المنقول هو النقل والشهرة قال ولهذا ذهب بعض العلماء إلى المجازات المشهورة من قبل الحقائق اه أو تدخل تحت الحقيقة والمجاز باعتبار أن المنقول قبل الشهرة مجاز باعتبار المنقول اليه حقيقة باعتبار المنقول عنه تامل * لايقال اللفظ موضوع لنفسه بتبعية وضعه للمعنى فيلزم الاشتراك فى سائر الالفاظ ولأنا نقول المعتبر فى الوضع الوضع القصدى ووضع اللفظ لنفسه تبعى على أنه نوزع فى كون هذا وضعا وإنما هو مجرد استعمال (قوله وإلا لحقيقة الخ) لايتعين أن يكون مجازا بل يحتمل أن يكون كناية فلا بد أن يكون ذلك المجاز هنا على سبيل التمثيل أو المراد بالمجاز ماهو اعم من المجاز والكناية مجازا (قوله ولم يقل أو مجازان الخ) لانه إذا انتفى كونه حقيقة فيهما لا ينحصر فى الحقيقة والمجاز بل يصدق بالمجازين أيضا ثم المراد أو مجازان لاحقيقة لهما بدليل آخر الكلام والا كان داخلا فيما قبله (قوله لم يثبت وجوده) قال الناصر قد ثبت وجوده فان عسى موضوعة للرجاء فى الزمن الماضى ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت فى كلام الخلق للرجاء المجرد عن الزمن وفى كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقى ومحصل ماأجاب به سم انا نمنع وضع عسى للزمان فانه نقل السيد عيسى الصفوى عن شرح المفصل عدم ثبوته لكنه لما وجد فيه خواص الفعل قدر فيه ذلك ادراجا له فى نظم اخواته فيكون وضعه للزمان تقديريا وهو غير كاف فى كون اللفظ مجازا حيث لم يستعمل فى ذلك الموضوع له المقدر ولو سلم فكونها فى كلام الحق سبحانه للعلم وان قال به جماعة ممنوع * لم لايجوز أنها فى كلامه سبحانه للرجاء باعتبار المخاطب كما أن لعل للترجى والاشفاق بهذا الاعتبار ونقله الرضى عن سيبويه وحينئذ فتكون للرجاء فى كلام الله تعالى كالكلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق الرجاء اعم من كونه للمتكلم أو المخاطب اه وفيه نظر فان الترجى بالنسبة للمخاطبين الحمل عليه وهو غير إنشاء الترجى فلزم أنهما معنيان مجازيان تامل (قوله والعلم ماوضع الخ) لايخفى ان فهم المعانى من الالفاظ إنما هو بعد العلم بالوضع فلا بد أن تكون المعانى متميزة معينة عند السامع فاذا دل الاسم على معنى فان لوحظ كونه متميزا معهودا عند السامع مع ذلك المعنى فهو معرفة وإن لم يلاحظ معه فهو نكرة فبناء على ذلك يكون التعيين المعتبر فى المعارف هو التعيين فى ذهن السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها بالنسبة للواضع متساوية الاقدام لافرق بين نكرتها ومعرفتها ضرورة ان الوضع للشىء يقتضى تعينه واما بالنسبة للمستعمل فانه يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعانى النكات المقتضية لايراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف ولانهم قالوا حقيقة التعريف الاشارة الى مايعرفه مخاطبك وقال اللبثى فى حاشية المطول المعرفة يقصد بها معين عند السامع من حيث هو معين كأنه اشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فيقصد بها التفات الذهن الى المعنى من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان

متعينا

(قول المصنف والعلم ما وضع لمعين) أى عند السامع فان المعتبر فى المعارف هو التعين عند السامع لا الواضع ولا المستعمل لان المعانى كلها بالنسبة للواضع متساوية سواء النكرة والمعرفة ضرورة أن الوضع لشىء يقتضى تعينه والمستعمل يورد الكلام ملاحظا فيه حال المخاطب وبنى على ذلك علماء المعانى النكات المقتضية لايراد المسند اليه معرفة مع اختلاف طرق التعريف بالجملة كون المعتبر التعين عند السامع صرح به عبد الحكيم والسيد وصاحب الفوائد الغياثية ألا ترى إلى قولهم حقيقة التعريف الاشارة إلى ما يعرفه المخاطب وبه يندفع إيراد النكرة فتدبر

(قول الشارح فان كلا منها الخ) اعلم أن ماسوى العلم لما كان تعينه مستفادا من خارج فيه نوع عموم فلا يخلو اما أن يقال أنها موضوعة لمفهومات كلية بشرط استعمالها فى الجزئيات عند السامع من خارج واليه ذهب المتقدمون والسعد وإما أن يقال أنها موضوعة لتلك الجزئيات لكن بملاحظة أمر كلى آلة للوضع فالوضع عام والموضوع له خاص واليه ذهب المتأخرون كالقاضى عضد الدين والسيد الشريف والشارح وأن الوضع فى المعارف أعم من الافرادى كما فى سوى المعرف (٣٦٣) باللام والنداء والتركيبي أو المنزل منزلة الافرادى كما فى المعرف باللام فان لام التعريف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأيين واسم الجنس موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرائيين والمجموع موضوع بالوضع التركيبي أو الوضع المنزل منزلة الافرادى لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصة منه بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات فالمعرف بلام الجنس مثلا من حيث أنه معرف بلا الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم بدخوله لمعين عند السامع بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الامر أن الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات اضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم فمفهوم مدخوله عند السامع أى معنى هذا التركيب أمر كلى تحته مفاهيم كلية أيضا كمفهوم الانسان والفرس والحمار إلى غير ذلك فالمفهوم الكلى إما موضوع له أو آلة للواضع لتلك المفاهيم والحاصل أن كل تركيب عرف بلام الجنس وضع مع استحضار ذلك الكل بآلة كلية هى مطلق تركيب عرف بلام الجنس لمفهوم المدخول المعين بشرط الاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات أعنى المفاهيم المندرجة تحته تعرف بين آلة الاستحضار والموضوع له وكان لفظ ذا فى زيد هذا قيل انها وضعت لمفهوم المشار اليه فى ذاته قبل حمله على زيد

من أقسام المعرفة فان كلامنهما وضعا لمعين

متبينا فى نفسه لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق جلى اه فهذا كله مما يؤيد ماقلناه وقد صرح به فى الفوائد الغياثية وفى حاشية عبد الحكيم على المطول وكذلك السيد وكتب محققى الأعاجم مشحونة بذكره فلا تغتر بما وقع لكثير ممن لا تحقيق عنده ولا اطلاع على كلام المحققين من قول بعضهم أن المراد ذهن الواضع وبعض ذهن المستعمل وآخر يجعل المسئلة خلافية فيقول هل المراد ذهن المستقبل أو السامع والعجب من العلامة سم والمحقق الناصر حيث غفلا عن ذلك مع سعة اطلاعهما فقال الاول أن النكرة وضع لمعين أيضا إذ الواضع إنما يضع لمعين فقوله خرج النكرة ممنوع وأجاب بان المراد وضع لمعين باعتبار تعينه فخرج النكرة فانه وإن وضع لمعين لم يعتبر تعينه وقال الثانى على قول الشارح لان كلامنهما وضع لمعين أى عند المستعمل اه فان كلامنهما مبنى على خلاف المنقول عن المحققين وأما ماأورده الثانى على التعريف من عدم شموله العلم بالغلبة وصدقه على المعرف بلام الحقيقة لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها اه فيجاب عن الاول بأن غلبة استعمال المستعملين منزلة الوضع كما نص عليه فى الفوائد الضيائية فيدخل العلم بالغلبة بشمول الوضع للتحقيقى والحكمى وعن الثانى بما حققه الفاضل عبد الحكيم فى حواشى المطول من أن لام التعريف حرف وضع لمفهوم كلى هو تعيين مدخوله للاستعمال فى الجزئيات أو لتلك الجزئيات على اختلاف الرأيين واسم الجنس موضوع لمعناه أعنى الماهية أو الفرد المنتشر على اختلاف الرأيين والمجموع موضوع بالوضع التركيبي لمعين عند السامع هو مفهوم مدخوله أو حصته منه فأفاد أن فيه وضعين فيفارق العلم بأن الوضع فيه شخصى بخلافه فلا يدخل بهذا الاعتبار إذ المعنى ماوضع وضعا واحدا شخصيا والمعرف ليس كذلك فلم يدخل ولسم هنا كلام طويل الذيل قليل النيل (قوله من أقسام) من للبيان المشوب بالتبعيض فلا حاجة لتقدير الناصر لفظة باق لاخراج العلم كذا نقل عن بعض شيوخنا ووقع كثيرا مثله فى حواشى المتأخرين حتى صار قولهم ان من للبيان المشوب بالتبعيض سلما يرتقون به لتأويلات كثيرة والتحقيق أن البيان مغاير للتبعيض فكيف يجامعه قال ابن كمال باشا فى رسالة له مستقلة فى من التبعيضية أن البعيضية المعتبرة فى من هى البعضية فى الاجزاء دون الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعيض وبه تفارق من التبعيضية من البيانية على ماصرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح أن يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا للرجس أنه الاوثان ولعشرون أنها الدراهم وللضمير من قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على ماهو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور

ثم انحصر فيه بعد حمله فـكذلك لفظ الرجل فى قولك جاء الرجل وضع للمفهوم فى ذاته من حيث انه فرد من افراد المعرف بلام الجنس فانه من تلك الحيثية ليس خاصا برجل ولا بامرأة هذا هو تحقيق ماقاله عبد الحكيم فى حواشى المطول وبه يندفع ايراد المعرف بلام الحقيقة فانه من حيث الوضع يتناول الغير على البدل بالطريق الذى عرفته وهذا المتناول جزئيات لمدلول قولنا مفهوم مدخول أل المعين وهى حصص مدخول أل المعين لا رجل وحمار وفرس مثلا فاندفع ايراد المحشى فيما كتبه على قول الشارح وهو أى جزئى فليتأمل فانه

وهو أى جزئى يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من اى جزئى ويتناول جزئيا آخر بدله

بعض المجرور واسم الكل ويقع على البعض فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه كلام الرضى (قوله وهو أى جزئى الخ) ففيه تصريح بان المعارف ماعدا العلم موضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص وهو التحقيق والمتقدمون ومنهم التفتازانى يجعلونها موضوعة للكليات بشرط ان تستعمل فى الجزئيات ورد عليهم السيد فى حاشية المطول بانه لو كان الامر كذلك لما اختلف أئمة اللغة فى عدم استلزام المجاز للحقيقة ولا احتاج من نفى الاستلزام إلى امثلة نادرة اه ونظر فيه المولى ميرزاهد فى حاشية الشرح الجلالى على التهذيب بان الاختلاف إنما هو فى المجاز الذى لم يشترط فيه حين الوضع الاستعمال فى غير الموضوع له اه واقول هذه دعوى بلا دليل واورد مير زاهد عليهم ايضا انه لابد فى الاطلاقات المجازية من ملاحظة المعنى الحقيقى خصوصا فى إطلاق العام على الخاص ومن البين انه لايلتفت عند اطلاقها إلى المعنى الكلى واورد على التحقيق المذكور أنه ينافى ماذهب اليه الشيخ الرئيس وكثير من المحققين من أن الالفاظ موضوعة للصور الذهنية دون الاعيان الخارجية لان الصورة الحاصلة فى الذهن هى المعنى الكلى الصادقة على الجزئيات الغير المتناهية قال وكان مرادهم بالصورة الذهنية ههنا نفس الشىء من حيث هو سواء كان حاصلا فى الذهن بنفسه أو بوجه ما وللعلامة عبد الحكيم فى حواشى المطول تحقيق نفيس قال ان المراد بقولهم انها موضوعة لمفهوم كلى لتستعمل فى جزئياته انها موضوعة للمفهوم الكلى من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لا لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى كل جزئى حقيقة واستعماله فى المفهوم الكلى من حيث هو مجاز وبهذا ظهر أن الاختلاف بين الرأيين لفظى اه ثم المراد بالجزء ما يشمل الجزئى الحقيقى والاضافى فقد قال السيد فى حاشية شرح المطالع ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية أو اضافية اه (قوله ويتناول جزئيا آخر بدله) قال سم قد يستشكل بالنسبة للمعرف بأل أو الاضافة من وجهين أحدهما أنه لا يصدق على الحقيقة من حيث هى ولا على جميع الجزئيات فى الاستغراق إذ لا يصدق على الحقيقة أى جزئى إذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أى جزئى لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع أن كلا الامرين من معانى المعرف بأل أو الاضافة على أن اللفظ فى الثانى مستعمل فى الحقيقة فى ضمن جميع الجزئيات لا فى نفس الجزئيات على ما حقق ويمكن ان يجاب بان ماذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف أو بأل الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين الثانى أنه لا يصدق على مافيه أل التى للعهد الذهنى بالاصطلاح البيانى لان معناه الحقيقة فى ضمن فرد ما فان أريد بالمعين بالنسبة اليه

من المداحض (قوله بان المعرف بلام الحقيقة الخ) هذا الجواب لا يفيد شيئا فان الاطلاق على الحقيقة فى ضمن الفرد أو الافراد إن كان من حيث وجود الحقيقة فى ذلك فلا يتناول الغير إذ الخصوصيات غير معتبرة وإن كان من حيث الخصوصيات فهو إطلاق مجازى لا كلام لنا فيه (قوله مع ما أورد عليه) وهو أنه يلزم أن يكون ما وضع بالوضع العام غير مستعمل فى معناه الحقيقى أصلا ولو كان كذلك لما احتاجوا إلى أمثلة نادرة للمجاز بلا حقيقة وأجاب عبد الحكيم بان المراد بقولهم بانها موضوعة لمفهوم كلى استعمل فى جزئياته انها موضوعة له من حيث تحققه فى جزئى من جزئياته لذلك المفهوم من حيث هو فيكون استعماله فى الجزئى حقيقة وفى المفهوم من حيث هو مجاز فلا خلاف بين الرأيين

(قوله باعتبار الغالب) فيه ان الاصل فى التعاريف

الحقيقة

العموم (قوله هذا قد يخالفه الخ) أنت بعد ما تقدم خبير بان ماهنا فى انه موضوع لجزئى اى مفهوم وما سياتى فى استعماله فى الفرد المعين او المبهم وبالجملة مافى الحاشية هنا اشتباه فتدبر (قوله وفيها بالقرينة) فيه ان التعين فى الكل بالوضع واعتبار القرينة لاينافى ذلك

وهلم وكذا الباقى (فان كان التعين) فى المعين (خارجياً فعلم الشخص) فهو ما وضع

الحقيقة لم يصدق قوله وهو أى جزئى يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين إذ لم يعتبر تعين الفرد ويمكن أن يجاب عن هذا بما ذكر أيضا أو بانه لم يعتبر هذا القسم لانه فى المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان اه وأقول ذكر الاضافة هنا دخيل فان الرضى صرح بان أصل وضعها العهد وإنما توسعوا فى الاستعمال وإنما الاشكال مختص بالمعرف بلام الحقيقة والتى للاستغراق والتى للعهد الذهنى وحاصل ما انفصل عنه أن قوله أى جزئى الخ نظرا لغالب المعارف فلا يضر عدم شمول هذه الاقسام وتختص التى للعهد الذهنى بعدم الالتفات اليها لكونها فى حكم النكرة وهذا الاشكال مسبوق به فان العلامة أبا الليث السمرقندى أورده فى شرحه على الرسالة الوضعية على القول بان المعارف موضوعة للمفهوم الكلى الخ فقال ما نصه الوضع للمفهوم الكلى ليستعمل فى جزئياته مشكل فى المعرف بلام الجنس لتصريحهم بأنه لا يستعمل إلا فيما وضع له أعنى الحقيقة المتحدة فى الذهن من حيث أنها معلومة سواء كان القصد الى الجنس من حيث هو أو من حيث الوجود فى ضمن البعض أو الكل اه وتصرف فيه سم بما سمعت ويجاب عنه بان المعرف بلام الجنس مثلا من حيث انه معرف بلام الجنس موضوع للمفهوم الكلى وهو مفهوم مدخوله المعين عند السامع بشرط الاستعمال فى الجزئيات أعنى هذا المفهوم وذاك المفهوم وكذا العهد غاية الامر أن الجزئيات هنا أمور كلية وهى جزئيات إضافية بالنظر إلى اندراجها تحت ذلك المفهوم وقد علمت تخصيص الجزئيات بالحقيقة فمفهوم مدخوله المعين عند السامع أمر كلى تحته مفاهيم هى أمور كلية أيضا كالانسان والفرس والحمار إلى غير ذلك هذا على القول بأن الموضوع له الكلى بشرط الاستعمال فى جزئى وأما على مقابله فيجعل ذلك المفهوم آلة لاستحضار تلك المفاهيم ويوضع اللفظ بازائها فذلك المفهوم الكلى على الأول موضوع له وعلى الثانى آلة لملاحظة الموضوع له والخطب فى ذلك سهل وأما ما أجاب به سم فغير سديد لان الاصل فى التعاريف العموم (قوله وهلم) أى يتناول ثالثا بدلا عنهما وهكذا (قوله فان كان التعيين الخ) بين بهذا الفرق بين علمى الشخص والجنس وسكت عن بقية المعارف وهى تشاركهما فى التعيين وتفارقهما بأن التعيين فيهما بالوضع وفيها بالقرينة على تفصيل فى ذلك (قوله خارجيا) المراد به التعين الشخصى فهو بمعنى ما قيل العلم ما وضع لشىء مع مشخصاته والمراد بالمشخصات كما قال عبد الحكيم فى حواشى المطول أمارات التشخص لا موجباته لان التشخص هو الوجود على النحو الخاص أو حالة تتبعه أو تقارنه من الاعراض والصفات فالشكل والكيف والكم أمارات يعرف بها التشخص فتبدل المشخصات لا يوجب تبدل الشخص وبهذا يندفع البحث المشهور وهو أن استعمال العلم فى الصغر بعد صغره مجاز لتغير المشخصات والاجزاء ولا حاجة الى الجواب عنه بأن هذه المغايرة لا تعتبر عرفا فان الكبير هو الصغير عرفا واعتبار تلك المغايرة تدقيق فلسفى وبه يجاب عن مثل أسماء القبائل والبلدان فانها لم تتعين اذ لم تنحصر فانها لا تزال تتجدد إذ المراد التعين فى الجملة وبه يندفع الاشكال أيضا بالاعلام الموضوعة للمولود الغائب فان الواضع يستحضره بوجوه كلية منطبقة عليه وان لم يره وهذا كاف فى وضع العلم تأمل (قوله من حيث الوضع) مأخوذ من قول المصنف لا يتناول لانه حال من قوله وضع لمعين والحال قيد فى عاملها فاندفع قول الكورانى كان على المصنف زيادة قولهم بوضع واحد لئلا تخرج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد بل بأوضاع متعددة اه وذلك لان تناولها للغير ليس من حيث الوضع له بل من حيث عروض وضع ثان لهذا الغير

(قول الشارح أى ملاحظ الوجود فيه) هذا حل لمعنى معين فان معناه مالوحظ تعينه والتعين هو التشخص وهو الوجود على النحو الخاص نص عليه عبد الحكيم فى حواشى المطول فقوله أى ملاحظ الوجود فيه أى الوجود فيه على النحو الخاص فعلم الجنس ماوضع لمعنى لوحظ تعينه أى وجوده على النحو الخاص فى ذهن السامع وهذا القدر لا يوجد فى إسم الجنس فايراده غلط (قوله وهو ملاحظة التعين) الاولى حذف ملاحظة إذ هو التعين لا ملاحظته (قوله (٣٦٦) الذى يفهم من كلامهم) فى بعض حواشى عبد الحكيم أنه خلاف (قوله وقد أطال سم هنا الخ) الحق أن اعتراض الناصر فى غير محله إذ معنى تعين يلاحظ تعينها كما حل به الشارح قوله فيما تقدم ماوضع لمعين نعم ذلك لو قال الشارح تتعين بتاءين (قوله بالنظر إلى القرينة) أى بالنظر إلى مادلت القرينة على انه المراد (قوله قال العلامة فيه بحث إلى فكيف يكون فيه حقيقة) هذا إنما يقال لو استعمل فيه لو استعمل فيه من حيث خصوصه أما إذا كان استعماله فيه من حيث اشتماله عليه فهو فى الحقيقة مستعمل فى الحقيقة فالمراد من الحمل فى قولك هذا اسامة اجتماع الوصفين فى الشىء أى ما صدق عليه انه مشار اليه صدق عليه انه الاسد أو أسامة وإلا فالجزئى الحقيقى من حيث هو كذلك وله هوية مشخصة لا يحمل على نفسه بهذه الحيثية لانه بها واحد محض ولا على غيره للتباين فحمله فى الحقيقة حكم بتصادق الاعتبارين على ذات واحدة ومبنى هذا ان مناط الحمل الاتحاد فى الوجود بمعنى ان وجودا واحدا لأحد الامرين بالاصالة ولآخر بالتبع بأن يكون منتزعا عن الاول ولاشك أن الجزئى هو الموجود اصالة والامور الكلية منتزعة فالحكم باتحاد الامور الكلية مع الجزئى صحيح دون العكس فان وقع فلابد من التأويل اما على القول بوجود الكلى الطبيعى فى الخارج حقيقة على رأى الأقدمين والوجود الواحد إنما قام بالأمور المتعددة من حيث الوحدة لامن حيث التعدد فيصح الحمل للجزئى على الكلى لاستوائهما فى الوجود والاتحاد من الجانبين ولعل هذا مبنى مانقل عن الفارابى والشيخ من صحة حمل الجزئى

لمعين فى الخارج لايتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (وإلا) اى وإن لم يكن التعين خارجيا بان كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ماوضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم للسبع أى لماهيته الحاضرة فى الذهن (وإن وضع) اللفظ (للماهية من حيث هى) أى من غير أن تعين فى الخارج او الذهن (فاسم الجنس) كأسد اسم للسبع أى لماهيته واستعماله فى ذلك كان يقال أسد أجرأ من ثعالة كما يقال أسامة أجرأ من ثعالة والدال على اعتبار التعين فى علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلا منع الصرف مع تاء التانيث

(قوله فلا يخرج الخ) تفريع على قوله من حيث الوضع له (قوله فعلم الجنس) المراد الجنس اللغوى وهو مطلق الامر الكلى فيتناول النوع فان الاسد للحيوان المفترس نوع لا جنس (قوله لمعين فى الذهن) فعلم الجنس موضوع للماهية المستحضرة فى الذهن من حيث تعينها واسم الجنس وضع لها لا من هذه الحيثية وأما ان التعيين فيه شرط او شطر فمما لم يقم عليه دليل غاية الامر أنه معتبر فيه قال الناصر ولم يذكر فيه ماذكر فى حد علم الشخص من قوله لايتنال غيره لان قوله فى هذا فى الذهن يخرج مايخرج بتلك الزيادة من بقية المعارف ويخرج أيضا علم الشخص (قوله أى ملاحظ الوجود الخ) الصواب ان يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود فى الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائرها بل بالمشخصات الذهنية قاله الناصر وأجاب سم بأن الوجود فى الذهن يلزمه التعين فيلزم من ملاحظة الوجود ملاحظة التعين اه وفيه نظر فان قوله يلزم الخ ممنوع وإلا لكان موجودا فى الجنس أيضا تأمل وأجاب النجارى بأن معنى قوله ملاحظ الوجود فيه أى على وجه التشخص اه وليس بشىء ايضا لان الموجودات الذهنية كلها صور شخصية لتشخصها بالوجود الذهنى كما بين فى الحكمة (قوله من غير أن تعين) الاولى من غير أن يلاحظ تعينها فى الذهن إذ التعين فى الذهن لازم لجميع ماوجد فيه كما سمعت (قوله واستعماله فى ذلك) اى فى الماهية وإن كان يستعمل فى الفرد أيضا وأشار بهذا إلى أنه لافرق فى الاستعمال بين اسم الجنس وعلم الجنس فى الدلاله على الماهية وإنما الفرق من حيث الوضع (قوله أسد أجرأ من ثعلب) هذا المثال يفيد أن أسدا مستعمل فى الفرد لا فى الماهية لان الماهية لا توصف بذلك وقد يقال الماهية فى ضمن الفرد لأنها لا توجد بدونه خارجا (قوله كما يقال أسامة الخ) تنظير فى مطلق الاستعمال وإلا فذاك لا تعين فيه وفى هذا تعين (قوله والدال على اعتبار التعين الخ) دليل على ماتقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فانه ناصر وفيه إشارة إلى ماقاله المحققون ان علميته تقديرية اضطرارية وفى الرضى ان علمية علم الجنس لفظية ولا فرق بينه وبين اسم الجنس فى المعنى (قوله اجراء الاحكام اللفظية) وجه الدلالة ان الاحكام المذكورة تستلزم التعريف وثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم (قوله حيث مثلا) مقدمة من تأخير أى حيث منع الصرف مثلا

وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلا ومثله فى التعيين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجرأ من الثعلب كما ان مثل النكرة فى الابهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو إن رأيت الاسد أى فردا منه ففر منه واستعمال علم الجنس أواسمه معرفا أومنكرا فى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى نحو هذا أسامة أو الاسد أو أسد أو ان رأيت أسامة أو الاسد او اسدا ففر منه وقيل ان إسم الجنس كأسد ورجل وضع لفرد مبهم

وادخل به منع إدخال أل والاضافة (قوله واوقع الحال منه) اى بدون مسوغ فلا يقال انا الحال تاتى من النكرة لانها تحتاج لمسوغ (قوله هذا أسامة مقبلا) فاستعمل فى الفرد فان الاقبال من صفاته (قوله ومثله فى التعيين) اى فى اعتبار مطلق التعيين وإن كان فى علم الجنس من ذات الكلمة وفى المعرف من أل (قوله كما أن مثل النكرة) بمعنى الدال على واحد غير معين المعرف بلام الجنس وقد اشار التفتازانى إلى الفرق بين المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين و بين النكرة بقوله ان النكرة تفيد أن ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو أدخل سوقا بخلاف المعرف نحو أدخل السوق فان المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول مثلا فهو كعام مخصوص بالقرينة فالمجرد وذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء و بالنظر إلى أنفسهما مختلفان (قوله معرفا أومنكرا) راجع إلى اسم الجنس (قوله من حيث اشتماله على الماهية) خرج بهذه الحيثية استعماله فيه من حيث خصوصه فانه مجاز لان الخاص من حيث خصوصه يغاير العام من حيث عمومه (قوله حقيقى) بحث فيه الناصر بأن التعيين الذهنى معتبر فى وضع علم الجنس و المعرف بلام الحقيقة ولم يوجد فى الفرد فكيف يكونان فيه حقيقه اه واجاب سم بان الغرض ان إطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها وهو الاستحضار وهى متحققة فى ضمن الفرد المعين أو المبهم (قوله هذا أسامة) أو الاسد أو أسد فانه فى هذه استعمل فى المفرد المعين وإن كان فى الاول حاصلا مقصودا من أصل الوضع وفى الثانى عارضا من أل وفى الثالث حاصلا غير مقصود وبحث فيه الناصر بأن استعمال اللفظ فى الفرد هو إطلاق اللفظ مرادا به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعى وحمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه كما نص عليه فى المنطق لا أنه هو بعينه وإلا لكان كذبا اه وجه البحث أن تصحيح الحمل يقتضى أن يراد بالمحمول المفهوم وحينئذ لا يكون مستعملا فى الفرد فلا يصح التمثيل به لاستعمال علم الجنس واسم الجنس فى الفرد وجوابه أنه مبنى على ثلاث مقدمات كلها ممنوعة الاولى امتناع حمل الجزئى وهو وان اختاره السيد فى حواشى الشمسية إلا أن الجلال الدوانى صححه ونقل عن ابن سينا والفارابى صحة حمل الجزئى وأنهما صرحا بذلك الثانية ان الحمل بمعنى الصدق لا الاتحاد وليس على عمومه فقد قال السيد فى حواشى الشمسية قولهم المعتبر فى جانب الموضوع الافراد وفى جانب المحمول المفهوم إنما هو فى القضايا المعتبرة فى العلوم وهى المحصورات الثالث انه لو كان الحمل بمعنى الاتحاد للزم الكذب ووجهه انه على تقدير ان يراد بالموضوع الفرد وبالمحمول المفهوم والحمل هنا حمل مواطأة وهو حمل هو هو يلزم ان الفرد هو المفهوم والحال أنهما متغايران فيلزم الكذب وهذه أيضا ممنوعة لان الحمل هنا بمعنى الاتحاد فى الوجود بمعنى أن وجود الفرد هو وجود المفهوم ولا شك فى صحته هذا على تسليم أن المراد به المفهوم بناء على مختار السيد فان أريد به الفرد فالمعنى أن ماصدق عليه ذا هو مدلول أسامة أو أسد وأنهما شىء واحد فى الخارج قال ميرزاهد فى حاشيته على شرح الدوانى على التهذيب مناط الحمل هو الاتحاد فى ظرف والتغاير فى ظرف آخر وذلك يتحقق فى الجزئيات كما أنه يتحقق فى الكليات ولا مدخل للحمل فى كلية المحمول تأمل (قوله ان رأيت الخ) فان المفرد هنا غير معين (قوله وضع لفرد مبهم) قال بهذا جماعة منهم ابن الهمام فى تحريره وعليه فالفرق بينهما حقيقى فان علم الجنس موضوع للماهية واسم الجنس للفرد المبهم على مختار المصنف اعتبارى قال

كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتى أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتى بالمطلق نظراً الى المقابل فى الموضعين ومايؤخذ من هذا الآتى من إطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كالمأخوذ مما تقدم صدر المبحث من إطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان او فردا والمعرفة على الدال على المعين كذلك (مسئلة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفعل (رد لفظ إلى) لفظ (آخر) بأن يحكم بأن الأول مأخوذ من الثانى

السيد فى حاشية المطول إذا قيل أن اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة غير معينة كان تجريده عن معنى الوحدة وإطلاقه على الماهية من حيث هى على سبيل المجاز لانه استعمال اللفظ فى جزء ما وضع له الا أن يدعى صيرورته حقيقة عرفية وأما إذا قيل أنه موضوع للماهية فهو على حقيقته (قوله المطلق الدال على الماهية) إن قيل الذى يؤخذ منه أن اسم الجنس وضع لفرد مبهم هو قوله أن من زعم دلالته على الوحدة الشائعة لا قوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد فما الفائدة فى ذكره ه أجيب بأن الفائدة فى ذكره الاشارة إلى أن الأخذ المذكور يتوقف على اتحاد المطلق واسم الجنس وذلك ثابت بقوله أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد إذ لقائل ان يقول الكلام فيما سيأتى إنما هو فى المطلق لا فى اسم الجنس الذى الكلام فيه (قوله فى الموضعين) لان اسم الجنس ذكر هنا فى مقابلة علم الجنس وثم فى مقابلة المقيد (قوله صحيح) أى على القولين (قوله صدر المبحث) أى فى تعريف العلم وتقسيمه (قوله الاشتقاق) يحد باعتبار العلم وباعتبار العمل فحده بالاعتبار الاول ماقاله الميدانى هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى والتركيب فترد احدهما إلى الاخر وبالاعتبار الثانى ماقاله الرمانى الاشتقاق اقتطاع فرع من أصل يدور فى تصاريفه الاصل قال والاصل والفرع هنا غيرهما فى الأقيسة الفقهية فالاصل هنا يراد به الحروف الموضوعة للمعنى وضعا أوليا والفرع لفظ يوجد فيه تلك الحروف مع نوع تغيير يضم إليه معنى زائد على الاصل اه اقول وهذا من جملة مارجح به اصالة المصدر للفعل لانه موافق للمصدر فى معناه وزيادته عليه بالدلالة على الزمان المخصوص اه وقال الزملكانى فى شرح المفصل الاشتقاق عبارة عن الاتيان بألفاظ يجمعها أصل واحد مع زيادة أحدهما على الآخر فى المعنى نحو قوله تعالى فأقم وجهك للدين القيم وقوله عليه الصلاة والسلام ذو الوجهين لا يكون عند الله وجيها وليس منه وجنى الجنتين دان لان الجنى ليس من معنى الاجتنان اه وحد المصنف يحتمل الامرين والشارح حمله على الاول حيث قال بان يحكم الخ لأن التعبير بالرد يقتضى وجود كل من المردود والمردود إليه قبل وجود الرد بخلاف التعبير بالاقتطاع والأخذ ونحوهما ثم ان المصنف أطلق اللفظ وظاهر شموله لأقسام الكلمة وهو كذلك اما فى الاسم والفعل فظاهر لوقوع الاختلاف هل المشتق منه الفعل أو المصدر واما فى الحرف فلقول ابن جنى فى الخاطريات لا إنكار فى الاشتقاق من الحروف فانهم قالوا اسوفت الرجل اذا قلت له سوف افعل وسألتك حاجة فلوليت لى أى قلت لى لو لا وليت لى أى قلت لى لا لا وقولهم لانه يليته حقه أى انتقصه إياه يجوز ان يكون من قولهم ليت لى كذا وذلك لان المتمنى للشىء معترف بنقصه عنه وحاجته إليه اه ثم المراد بالاصل مايشمل المقدر فدخلت الافعال التى لا مصدر لها كعسى وليس فهى مشتقة ولا ينافيه وصف النحاة لها بالجمود لانه بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق (قوله من حيث قيامه الخ) إنما قيده بهذه الحيثية ليناسب قوله رد لأن المتبادر أنه مصدر المبنى للفاعل وإن احتمل أنه مصدر المبنى للمفعول وذلك لأن الاشتقاق فعل متعد يتصف به الفاعل على جهة قيامه به والمفعول على جهة وقوعه عليه فان أريد تعريفه من هذه الحيثية قيل تطابق اللفظين الخ قال الكمال وتعريفه باعتبار تعلقه بالمفعول أقرب

(قول المصنف مسئلة الاشتقاق الخ) وقوله أى اللفظ المردود الصواب أن يقال أى يطابق اللفظين لمناسبة الخ لانه هو الاشتقاق على هذا لا نفس اللفظ المردود إلا أن يكون قوله أى اللفظ بيان للمفعول (قوله فترد الخ) أى تحكم برده وهذا محل الشاهد (قوله والمصنف رد لفظ الآخر) وإنما جعل الآخر مردوداً إليه مع وجود المناسبة بينهما لوجود مزية فيه بأن يكون المعنى متأصلا فيه غير طارىء عليه كما فى المصدر فانه يدل على الحدث بلا قيد بخلاف الفعل والاصل عدم التقييد بالزمن وبأن يكون الآخر مشتملا على زيادة الحروف فان الاصل عدمها

الى

أى فرع عنه (ولو) كان الآخر (مجازا لمناسبة بينهما فى المعنى) بأن يكون معنى الثانى

إلى المعنى اللغوى (قوله أى فرع عنه) التعبير بالفرعية يقتضى أن الاشتقاق لا يقع فى الاعلام المرتجلة وبه صرح صاحب البسيط فقال التحقيق أن الاشتقاق يقدح فى الارتجال لانه حال الاشتقاق لابد وأن يكون اشتقاقه لمعنى فاذا سمى به كان منقولا من ذلك اللفظ المشتق لذلك المعنى فلا يكون مرتجلا اه واما الاسماء الاعجمية كجبريل وميكائيل ونحوهما فقال الاصفهانى فى شرح المحصول لا اشتقاق فيها إذ لو كان فيها اشتقاق لما كانت اعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل فى العربية اه ويتفرع عليه ما قاله السيوطى فى الاشباه والنظائر من الخلاف فى أنها هل توزن أم لا فقيل لا توزن لتوقف الوزن على معرفة الاصل والزائد وإنما يعرف ذلك بالاشتقاق ولا يتحقق فيها فلا توزن وقيل توزن ولا يخفى بعده للعلة السابقة اه بمعناه وقد يتعدد الفرع لاصل واحد فقد صرح ابن يعيش فى شرح المفصل بانه قد يكون الاسمان مشتقين من شىء والمعنى بهما واحد وبناؤهما مختلف فيختص احد البناءين شيئا دون شىء للفرق فانهم قالوا عدل لما يعادل من المتاع وعديل لما يعادل من الاناسى والاصل واحد وهو عدل والمعنى واحد ولكن خصوا كل بناء بمعنى لا يشاركه فيه آخر للفرق ومثله بناء حصين وامرأة حصان والاصل واحد والمعنى واحد وهو الحرز فالبناء يحرز من يكون به ويلجأ اليه والمرأة تحرز فرجها ثم ان الناصر اورد على التعبير بالفرع انه يدخل فى التعريف المنسوب والمصغر والجمع والتثنية وليسا من الاشتقاق ويلزم فساد آخر وهو الدور لان العلم بالاصالة والفرعية يتوقف على الاشتقاق فلا يدركان إلا به والحال انه لا يدرك إلا بهما لان معرفة المعرف تتوقف على معرفة اجزاء المعرف والجواب عن الاول ان المذكورات مشتقات كما ذكره غير واحد لان رد المنسوب إلى المنسوب اليه اشتقاق وقس الباقى وعن الثانى بان الفرعية والاصالة أعم منهما فى الاشتقاق لتحققهما فى غيره بدونه فلا يستلزمانه فيعقلان بدونه (قوله ولو كان الخ) غاية للرد بحسب زعم المصنف أن الغزالى يمنع الاشتقاق فى المجاز لا بحسب الواقع يدل له كلام الشارح الآتى (قوله لمناسبة الخ) المناسبة بين الشيئين فى المعنى تارة تكون باستلزام أحدهما الآخر أو يكون أحدهما بعض الآخر أو عينه أو مقربا له وإن كانا متغايرين وهذا الأخير ليس مرادا ولذا قال الشارح بأن يكون معنى الثانى فى الاول أى مدلوله بدون زيادة للثانى عليه كما فى المقتل من القتل وقد يكون بزيادة عليه كما فى القاتل من القتل ثم ان فائدة الاشتقاق فيما إذا كان عين الاول التوسع فى اللغة فقد يضطر الشاعر أو الناثر للنطق باحدهما دون الآخر وأما الموافقة فى المعنى فهى عبارة عن اتحاد مفهوم اللفظين فى النوع بحيث لا يتغاير مفهوماهما إلا باعتبار استفادتهما من اللفظين كالقتل مع المقتل مصدرا أو باعتبار التغاير بالاطلاق والتقييد أيضا كما فى ضرب مع ضرب فالمناسبة أعم وقد أخرج شارح المنهاج بهذا القيد نحو الذهاب فلا يقال انه مشتق من الذهب وأخرج المعدول قال لان المناسبة تقتضى المغايرة ولا مغايرة فى المعدول اه والمسئلة خلافية فقد قال الزملكانى نقلا عن البسيط العدل ضرب من الاشتقاق إلا أنه مضمر بتقدير وضعه موضع المشتق منه ولذلك ثقل المعدول ولم يثقل المشتق لعدم وقوعه موقع المشتق منه اه وقد صرح بمثله السيد فى حاشية الشرح العضدى فقال الاولى أن يقال العدل أخذ صيغة من صيغة اخرى مع أن الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه (قوله بان يكون معنى الثانى الخ) خرج به نحو ملح ولحم ان قلت المناسبة نسبة بينهما فما وجه كون احدهما مشتقا والآخر مشتقا منه فالجواب ان ذلك لوجود مزية فى المشتق منه اما فى المعنى بان يكون المعنى متأصلا فيه وغير طار عليه فان المصدر يدل على مطلق الحدث والفعل على الحدث المقيد بالزمن والاصل عدم التقييد وأما فى اللفظ فان ما فيه زيادة فرع لما لا زيادة فيه فان الاصل

(قول المصنف لمناسبة بينهما فى المعنى) المراد بالمناسبة الموافقة فانها المعتبرة فى الاشتقاق الصغير بأن يكون فى الفرع معنى الاصل فقط أو مع زيادة عليه أما الكبير والاكبر فمدارهما على أن يكون المعنيان متناسبين فى الجملة

(قول الشارح بأن يكون معنى الثانى فى الاول) هذا إنما يوافق مذهب البصريين دون الكوفيين إذ ليس معنى الفعل فى المصدر (قول المصنف والحروف الاصلية) ان اعتبر الحروف الاصلية مع الترتيب فالاصغر أو بدون الترتيب فالكبير أو لم تعتبر الحروف الاصلية بل ما يناسبها فى النوعية أو المخرج فالاكبر قاله السعد (قوله على أن المنسوب وما معه) اى على ان رد ذلك (قوله امتناع الاشتقاق) الاولى عدم الاشتقاق كما فى الشارح (قوله وجعل دالا على ذلك المعنى) أى على ما يناسب ذلك المعنى إذ المعنيان متغايران ومن هنا عرفت خروج العدل عن الاشتقاق إذ المعنيان فى العدل متحدان والمناسبة معتبرة فى الاشتقاق كما قاله المصنف لمناسبة بينهما والشىء لا يناسب نفسه هذا ما فى شرح المنهاج للصفوى ولكن فى كلام السيد أن العدل قسم من الاشتقاق وهو الحق فان الاتحاد موجود فى مثل قتل ومقتل (قوله أو على موضوع) اى جعل دالا (على موضوعه) اى الذات المتصفة به كالذات فى ضارب ومضروب ومضرب (قوله فقوله على ذلك المعنى) اى المصدر وقوله أو على موضوع له هو مدلول المشتقات لكن فى دخول الفعل تكلف تدبر (قوله لجوابه ان هذا التعريف الخ) الاولى ان الفرعية إعم مما فى الاشتقاق فلا تتوقف عليه (قول الشارح فليس فيه الترتيب) المتبادر منه أنه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحينئذ فالتسمية بصغير وكبير مجرد اصطلاح خال عن المناسبة ابن وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو أعم من الصغير وحينئذ فالتسمية ظاهرة لان العام أكثر افرادا

فى الاول (والحروف الاصلية) بأن تكون فيهما على ترتيب واحد كما فى الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما فى قولك الحال ناطقة بكذا أى دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما فى الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتى لا يقال منه آمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة ولا يلزم من قول الغزالى وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار بلو كما قال اليه لان العلامة لا يلزم انعكاسها فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما فى الجذب وجبذ والاكبر ليس فيه جميع الاصول كما فى الثلم وثلب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير واصغر واوسط واكبر (ولا بد) فى تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما فى ضرب من الضرب وقسمه فى المنهاج

عدم الزيادة (قوله بأن تكون) أى الحروف بتمامها إذ الكلام فى الاشتقاق الصغير وهو لا بد فيه من المناسبة فى جميع الحروف وقيد الحروف بالاصلية لان المزيدة لا يحتاج للاشتقاق فيها ولا يشترط فى الاصلية أن تكون موجودة كلها إذ قد يحذف بعضها لعارض كخف وكل من الخوف والأكل لان المحذوف لعلة تصريفية كالثابت فان اصل خف أخوف نقلت حركة الواو الى الساكن قبلها فاستغنى عن همزة الوصل ثم حذفت الواو لالتقاء الساكنين (قوله على ترتيب واحد) تفسير للمناسبة فى الحروف فلم يهمل المصنف قيد الترتيب وهو لا بد منه ثم انه خرج بهذا القيد الاشتقاق الكبير وخرج به مع قوله ان يكون معنى الثانى فى الاول الاشتقاق الاكبر (قوله الحال ناطقة بكذا) من قبيل المجاز المرسل أو الاستعارة المكنية وتقريرهما غير خفى عليك (قوله بخلافه) أى الامر بمعنى القول أى القول المخصوص كاضرب مثلا (قوله ولا يلزم من قول الخ) اى حتى يكون مخالفا للجمهور كما فهم المصنف وكان المناسب التعبير بالفاء (قوله انهم مانعون الاشتقاق) إذ لا يلزم من كون عدم الاشتقاق علامة على المجاز ان وجود الاشتقاق علامة على عدم المجاز (قوله فلا يلزم الخ) فيه تجوز إذ ظاهره ان عكس العلامة هنا كلما وجد الاشتقاق وجدت الحقيقة وليس كذلك بل عكسها كلما وجد المجاز وجد عدم الاشتقاق كان اطرادها كلما وجد عدم الاشتقاق وجد المجاز قاله شيخ الاسلام (قوله وهو الصغير) قال التفتازانى ان اعتبر فى الاشتقاق الحروف الاصول مع الترتيب فالاشتقاق الصغير وإلا فان اعتبر الحروف الاصول فالكبير وإلا فلا بد من رعاية الحروف بالنوعية والمخرج للقطع بعدم الاشتقاق فى مثل الحبس مع المنع والقعود مع الجلوس ويسمى الاكبر (قوله فليس فيه الترتيب) المتبادر منه انه يشترط فيه عدم الترتيب فيكون مباينا للصغير وحينئذ فالتسمية بصغير وكبير اصطلاحية خالية عن المناسبة وقيل المراد انه لا يشترط فيه ذلك فيصدق بوجود الترتيب وعدمه فهو اعم من الصغير فالتسمية حينئذ بالصغير والكبير ظاهرة لان العام أكثر افرادا (قوله ليس فيه جميع الاصول) أى بل فيه المناسبة فى بعض الحروف الاصلية كما فى الثلم وثلب ومنه قول الفقهاء الضمان مشتق من الضم لانه ضم ذمة الى اخرى فلا يعترض بانهما مختلفان فى بعض الاصول قال أبو حيان لم يقل بالاشتقاق الاكبر من النحاة إلا أبو الفتح وكان ابن الباذش يأنس به والصحيح انه غير معول عليه لعدم اطراده وعن ابن فارس انه قال به وبنى عليه كتابه المقاييس فى اللغة واعلم أن مجموع كلام الشارح هنا يوهم ان المناسبة فى أنواع الاشتقاق الثلاثة بمعنى واحد وليس كذلك بل المناسبة فى الصغير بمعنى وفى الكبير والاكبر بمعنى آخر فالمناسبة فى الصغير معناها الموافقة وبالموافقة غير فيه

(قول الشارح خمسة عشر قسما) ان أردت الوقوف على الامثلة الصحيحة فعليك بشرح الصفوى للمنهاج (قول المصنف ومن لم يقم به وصف الخ) فى شرح المواقف قال المعتزلة ان ذاته تعالى ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة فلا يحتاج فى انكشاف الاشياء إلى صفة تقوم به وكذا القول فى باقى الصفات ومرجعه إلى نفى الصفات واثبات ثمراتها مرتبة على الذات وحدها فالعالمية ونحوها هى الثمرات وليست بصفات لاحقيقية ولا اعتبارية بل اضافة لا تقتضى ثبوت صفة ومثله فى شرح (٣٧١) المقاصد نعم العالمية التى هى حال أثبتها أبو هاشم من المعتزلة والقاضى الباقلانى من الاشاعرة ولم يثبتها سواهما كما فى عبد الحكيم على الخيالى فثبت أنه تعالى ليس له عندهم صفة زائدة هى الخلق ولا اعتبارية كيف وهم لا يقولون بالصفات أو القيام والثبوت وقال السعد فى حاشية العضد أن المعتزلة يزعمون أن الخلق هو الوجود أو اتصاف العالم بالوجود وهو قائم بالغير إذ لو كان هو التأثير القديم لقدم العالم قال ومبناه على نفى كون التكوين صفة حقيقية أزلية يتكون بها المكونات الحادثة فى أوقاتها وبهذا تبين أن الحق ما قاله المصنف وجه ذلك انه لا علم قائم بالذات بل الذات كافية فى الانكشاف فمعنى عالم حينئذ ذات كافية فى الانكشاف وأما نفس العالمية وهى الانكشاف فليس هو العلم الذى جعلوه عين الذات بل ثمرته فتأمل

واعلم أن الاعتبارات العقلية قسمان قسم الاتصاف به انتزاعى وهو ماينتزعه العقل من الذات ومنه الصفات عند الحكماء وهو ظاهر كلام المعتزلة فنى الحقيقة لاشىء غير الذات فالتغاير الاعتبارى ليس إلا فى اعتبار المعتبر واسطة فى الفهم والتفهيم لا واسطة فى الثبوت وقسم الاتصاف به حقيقى كاتصاف زيد بالعمى وهذه هى الاعتباريات التى ذهب اليها المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيثية والعالمية والقادرية والمريدية وهى أحوال ليست بموجودة ولا معدومة وهذان الاعتباران لهما منشأ

خمسة عشر قسما أو تقديرا كما فى طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام فى الفعل غيرها فى المصدر كما قدر سيبويه أن ضمة النون فى جنب جمعا غيرها فيه مفردا ولو قال تغير بتشديد الياء كان انسب (وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) نحو ضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد يختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز (ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه) اى من لفظه (اسم خلافا للمعتزلة) فى تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا

ابن الحاجب والمناسبة فى الكبير والاكبر أعم من الموافقة كما حققه العضد ممثلا للاشتقاق الكبير بنحو كنى وناك فان معنى المشتق منه ليس فى المشتق ولكن بينهما تناسب فى المعنى فان معنييهما يرجعان إلى الستر لان فى الكناية سترا للمعنى بالنسبة للصريح والمعنى الآخر مما يستتر فيه أو لانه ستر للآلة بتغييبها فى الفرج اه كمال (قوله خمسة عشر قسما) قد استوفاها الكمال والتجارى وهى قليلة الجدوى قال الكمال بعد ان ساقها ان حركات الاعراب لا أثر لها ولا حركات البناء ومافى بعض الامثلة السابقة من بنائه على اعتبار حركات الاعراب والبناء فانما ارتكب للضرورة فى التمثيل (قوله كان انسب) لان التغيير صفة المغير وصفة اللفظ التغير الذى هو أثر التغيير وأيضا الكلام فى الاشتقاق العلمى وهو لا تغيير فيه إذ هو مجرد الحكم باخذ لفظ من آخر والحاكم لا يقع منه تغيير وانما التغيير فى الاشتقاق العمل وانما لم يقل الصواب لامكان الجواب بان المراد بالتغيير الحكم بالتغير (قوله وقد يطرد) اى فلا يتوقف على السماع قال شيخ الاسلام ان اعتبر فى مسمى المشتق معنى المشتق منه على ان يكون داخلا فيه بحيث يكون المشتق اسما للذات مبهمة ينسب اليها ذلك المعنى فهو مطرد لغة كضارب ومضروب وان اعتبر فيه ذلك لا على انه داخل فيه بل على انه مصحح للتسمية من بين الاسماء بحيث يكون ذلك الاسم اسما لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى فهو مختص لا يطرد فى غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى كالقارورة لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر المائع وكالدبران لا يطلق على شىء فيه دبور غير الكواكب الخمسة التى فى الثور وهى منزلة من منازل القمر اه (قوله للمائع) اقتصر عليه لانه المحتاج للقرار وإلا فالجامد كذلك (قوله ومن لم يقم به وصف) احترز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب معها كما فى لابن وتامر وحداد ومكى على ماتقدم ان المنسوب من المشتقات فى الاشتقاق قيام المشتق بماله الاشتقاق فالحكم المذكور انما هو فى الاشتقاق من المصادر (قوله اى من لفظه) ارتكب الاستخدام لأن الاشتقاق من اللفظ لا من المعنى (قوله حيث نفوا الخ) حيثية تعليل وهذا يقتضى أنهم لم يصرحوا بما ذكره المصنف عنهم وانما أخذ من نفيهم الصفات باللزوم مع أن لازم المذهب لا يعد مذهبا إلا أن يكون لازما بينا فانه يعد واللازم هنا ليس بينا على انه سيأتى فى الشارح انهم لم يخالفوا القاعدة المذكورة حيث قال ففى الحقيقة لم يخالفوا الخ (قوله كالعلم والقدرة) حقه

لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم لكن بمعنى أنه خالق الكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى عليه الصلاة والسلام بناء على ان الكلام ليس عندهم إلا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى بها فى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن أضدادها وإنما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون أنها نفس الذات مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على ان تعدد القدماء إنما هو محذور فى ذوات لا فى ذات وصفات

أن يقول والكلام لأنه بالمعنى الحقيقى منفى عندهم عن الذات وإن قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وإنما قلنا حقه ذلك لانه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات اه ناصر وأجاب سم بأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور فى قوله صفاته الذاتية وفى تمثيل ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه فهذا سهو من الشيخ (قوله خالق للكلام) نظر فيه الناصر بأن الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام لكن قائم بمحل آخر فالنزاع إذ أمعهم فى جواز الاشتقاق مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر اه وأجاب سم بمنع ان الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى بل هو فى الاعم من كل منهما وأما قوله فهو عندهم بمعنى أنه ذو كلام الخ ان أراد أن معناه عندهم انه قام به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك وإن أراد أن معناه عندهم انه خلق الكلام فهذا هو ماقاله الشارح كغيره وإن أراد غير ذلك فلم يعرف وأما قوله ان خلافهم فى الاشتقاق من معنى قام بغيره لا من معنى لم يقم به ففيه ان المدار على ان الاشتقاق من معنى لم يقم به وكونه قام بغيره أولا لا ثمرة له (قوله لم يخالفوا فيما هنا وهو من لم يقم به وصف الخ) بل قائلون به وإنما الخلاف فى الكلام (قوله نفس الذات) فيه شىء لان هذا الزعم بديهى الاستحالة لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لا حقيقية كالعلم بمعنى انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجبه فلم يشتق مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى قاله الناصر وقول هذا خلاف ما هو المحرر فى الكتب الكلامية المعتمدة وكان الشيخ أخذه من قول الجلال الدوانى فى شرح العقائد العضدية ظاهر كلام المعتزلة انها من الاعتبارات العقلية فنقله ولم ينظر فيما كتبه حواشيه فى هذا المحل وقد قال بعض من كتب عليه من محققى المتأخرين وأما باطن كلامهم فالصفات التى جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم والقدرة فهى عين الذات عندهم إلا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها لا بمحل فى زعمهم والصفات التى جعلوها صفات اعتبارية زائدة ليست بتلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم الخ لكن لما كان العلم والقدرة وأمثالها عين الذات عندهم كانت تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بالعلم الزائد الخ ولذا قالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة وقادر بذاته وقادريته زائدة الخ فليس للواجب علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا أورد عليهم الاشاعرة بأن قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولنا هذا الجسم أسود ولا سواد له وهو سفسطة فلو أثبتوا له تعالى علما زائدا أو لو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك لا يراد وجه أصلا اه فهذا صريح فيما قاله الشارح وفى الدوانى أيضا والفلاسفة حققوا عينية الصفات اه فقد رجع كلام المعتزلة إلى كلام الفلاسفة بعينه ولنا فى هذا المطلب رسالة مستقلة استوعبنا فيها اطراف الكلام (قوله فروا بذلك من تعدد القدماء) أى الذى كفرت به النصارى (قوله على ان) أى والتحقيق مبنى على ان الخ والاقرب أنه استدراك ردعليهم فيما تمسكوا به (قوله لا فى ذات وصفات)

وهناك اعتبارى لا منشا كبحر من زئبق فتدبر (قول الشارح لكن قالوا بذاته) بمعنى أن ذاته كافية فى انكشـــاف المعلومات لا تحتاج إلى صفة زائدة (قول الشارح بمعنى انه خالق الكلام فى جسم) معنى خلقه الكلام بناء على أن الخلق هو الوجود أو اتصاف المخلوق بالوجود أن له كلاما قام به الخلق وهو الوجود فالخالق مشتق من الخلق القائم بالغير إذ لو كان من الخلق بمعنى الايجاد فان كان قديما لزم المخلوق وإلا لزم التسلسل ومبناه نفى صفة التكوين كما مر تدبر (قول الشارح لموافقتهم على تنزيهه) هذا لا يفيد ثبوت صفة غير الذات لما مر (قول الشارح ويزعمون انها نفس الذات) ليس المراد أن هناك صفة هى نفس الذات لبداهة استحالته بل المراد أن الذات كافية فى ثمرات تلك الصفات تدبره واعلم أن الحق فى هذا المقام ما قاله النـاصر من أن الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى فمعنى متكلم عندهم ذو كلام لكن قائم بمحل آخر إذ لو كان فى المشتق ولو المجازى لما صح رد أهل السنة عليهم بأن المتكلم لغة وعرفا من قام به الكلام لا من أوجده

لان

(ومن بنائهم) على التجويز (اتفاقهم على أن ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (ذابح) أى ابنه اسمعيل حيث أمر عندهم آلة الذبح على محله منه لامر الله اياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابنى انى أرى فى المنام انى أذبحك الخ (واختلافهم هل اسمعيل) عليه الصلاة والسلام (مذبوح) فقيل نعم والتأم ماقطع منه وقيل لا أى لم يقطع منه شىء فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقم به الذبح لكن بمعنى أنه مرآلته على محله فماخالف فى الحقيقة وماهنا أنسب بالمقصود مما فى شرح المختصر لا على وجه البناء من أنهم اتفقوا على أن اسمعيل غير مذبوح أى غير مزهق الروح واختلفوا هل ابراهيم ذابح أى قاطع فمؤداهما واحد

لأن القديم لذاته هو الذات المقدسة وصفاته الذاتية وجبت للذات لا بالذات على مافى ذلك من النزاع بين أهل السنة (قوله ومن بنائهم الخ) قال الكورانى ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة فى غاية البعد إذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سياتى فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة ابراهيم عليه السلام إذ أمره بالذبح نسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بانه لم يؤمر إلا بمقدمات الذبح وقد اتى بها وتارة يقولون بل اتى بالذبح ويروون فى ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فانه كلما قطع جزأ التأم مكانه وبالجملة ذبح أولم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وان ذهبوا إلى مانقل عنهم من ان الضرب قائم بالمضروب على ماقدمناه فلا حاجة لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح بناء على الاصل المذكور اه وهو كلام وجيه يشهد له كلام الشارح الآتى وان المصنف فى شرح المختصر قرر المسئلة لا على وجه البناء فلا داعى لما تمحل به سم فى رده والتشنيع عليه فان الحق حقيق بالاتباع (قوله على التجويز) اى لى تجويز اشتقاق الاسم من وصف معدوم (قوله انى ارى) ومعلوم ان رؤيا الانبياء وحى لذلك بادر الخليل صلوات الله عليه إلى المبادرة بامثال الامر فقوله انى اذبحك أى أمرت بذبحك بدليل افعل ماتؤمر ليحسن الاستدلال بذلك على قوله لأمر الله تعالى اياه بذبحه (قوله واختلافهم) عطف على اتفاقهم فهو من مدخول البناء (قوله فالقائل بهذا) أى بأنه لم يقطع منه شىء وهذا شروع من الشارح فى بيان وجه البناء فانه على القول الثانى أطلق الذابح بمعنى القاطع على من لم يقم به الذبح بمعنى القطع وهذا مجاراة لكلام المصنف وإلا فصاحب هذا القيل قال ان ابراهيم ذابح بمعنى ان امرار الآلة قائم به فلا خلاف فقول الشارح لكن الخ اعتراض على المصنف ولذا قال فما خالف فى الحقيقة أى قاعدة الاشتقاق إلا أن الاشتقاق عنده باعتبار اطلاق الذبح على الامرار مجازا نظير مامر فى صفة الكلام وليس المراد لم يخالف القول الاول لانه مخالف له (قوله أنسب بالمقصود) وجه الانسبية أن مافى المتن على ماقرره الشارح يتضمن أن المعتزلة أى بعضهم يطلق لفظ ذابح على من لم يقم به ذبح اى قطع للمحل الخاص ولفظ مذبوح على من لم يقع عليه ذبح بمعنى الزهوق ومافى شرح المختصر يتضمن الاول فقط وأما ماتضمنه من نفى المذبوحية بمعنى الزهوق لانه لم يقم معناها باسمعيل أى لم يقع عليه فهو جار على القاعدة من نفى المشتق عمن لم يقم به الوصف فلا اختصاص له بقولهم (قوله بالمقصود) وهو بناء قولهم هذا على مخالفتهم لنافى قاعدة الاشتقاق لأن ماهنا يفيد أن ابراهيم ذابح باتفاق وان اسمعيل مذبوح على قول وأمانفى المذبوحية عمن لم يقم به الذبح بمعنى زهوق الروح فجار على القاعدة وعدم الزهوق محل اتفاق بيننا وبينهم (قوله لا على وجه البناء) اى لم يقله على وجه البناء كما صنع هنا بل هو كلام مستأنف وقوله من أنهم الخ بيان لمافى شرح المختصر (قوله فمؤداهما واحد) لأن الامرار متفق عليه والقطع مختلف فيه عندهم وأما عدم الازهاق فاتفاق بيننا وبينهم واذا كان المؤدى واحدا كان مافى شرح المختصر فيه مناسبة فصح التعبير بافعل التفضيل (قوله وعندنا لم يمر الجليل) هذا مخالف لما ذكره فى

(قول الشارح أنسب بالمقصود) أى لان البناء على ذلك جاء من محل الوفاق والخلاف معا بخلاف مافى شرح المختصر فانه جاء من الاتفاق على اطلاق لفظ ذابح المعلوم ذلك من خارج والاختلاف فى أنه قاطع وأما كون اسمعيل غير مذبوح أى مزهق فلا دخل له يدل على ذلك قوله مؤداهما واحد فليتأمل جدا فان به يلتئم الكلام ويندفع مافى الحواشى

(قول المصنف والجمهور الخ) اعلم (٣٧٤) أولا أن في كل كلام زمانين أحدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف أن اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخلا في مفهوم الأسماء المشتقة وإنما قالوا أن اسم الفاعل حقيقة في الحال لاشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان أمكن وإلا فآخر جزء فاسم الفاعل موضوع للمتصف بالحدث فيلزمه أنه لا يكون حقيقة إلا ان اطلق باعتبار حال الاتصاف وزمنه ولذلك فرع المصنف قوله ومن ثم على ما قبله وموضوع هذه المسئلة ما اذا وجد المعنى وانقضى فقال قوم ان الاطلاق باعتبار حال الانقضاء حقيق استصحابا للاطلاق الاول وقال الجمهور لا يكون حقيقيا الا ان بقي المعنى الاول او جزؤه وقال قوم بالوقف ومنه يعلم أن التعبير بالبقاء لابد منه حيث كان موضع النزاع تقدم المشتق منه وانقضاؤه فلا أولا يفيده إلا ذلك وإن كان لا ضرورة عند الجمهور اليه إذ المدار عندهم على وجود المعنى المشتق منه (قوله قال العلامة الخ)

وعندنا لم يمر الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والجمهور على أنه إسمعيل كما ذكره لا إسحق (فان قام به) اى بالشيء (ما) اى وصف (له إسم وجب الاشتقاق) لغة من ذلك الاسم لمن قام به الوصف كاشتقاق العلم من العلم لمن قام به معناه (أو) قام بالشيء (ما ليس له إسم كأنواع الروائح) فانها لم توضع لها أسماء استغناء عنها بالتقييد كرائحة كذا وكذلك أنواع الآلام (لم يجب) أي الاشتقاق لاستحالته وعدل عن نفي الجواز المراد إلى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (وعلى اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة إن أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (وإلا فآخر جزء) أي وإن لم يمكن بقاؤه كالتكلم لأنه بأصوات تنقضي شيئا فشيئا فالمشترط بقاء آخر جزء (منه)

تفسيره من أنه أمر آلته على محله فلم تعمل شيئا ومثله في البيضاوي فلعل الشارح تبعه فيه قيل وهو طريقة المعتزلة كما حكاه عنهم هنا فلعله سرى للبيضاوي من الكشاف (قوله وفديناه بذبح عظيم) قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على أن الفداء قبل الذبح أي القطع وقبل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بامرار الآلة قاله الناصر أي والأعم لا إشعار له بالأخص وأجاب سم بأن المتبادر من المعنى وسياق الآية أن الفداء قبل الشروع مطلقا اه وهو جواب هين والجمهور على أنه اسمعيل تبع فيه النووي ونقل المحب الطبري في مناسكه عن الأكثر أنه إسحق والأرجح دليلا ماهنا (قوله فان قام به الخ) قال شيخ الاسلام يشمل المطرد وغيره والظاهر تخصيصه بالمطرد لأنه قاعدة والقاعدة يجب إطرادها (قوله وجب الاشتقاق) اى ثبت (قوله لاستحالته) لما كان المراد من قوله لم يجب لم يجز كما بينه ناسب تعليله بالاستحالة (قوله وعدل الخ) جواب عما يقال المناسب للتعليل بالاستحالة نفي الجواز لا نفي الوجوب وقوله المراد صفة للنفي (قوله الصادق به) أي بنفي الجواز وغيره وقوله رعاية للمقابلة أي مع قوله وجب واورد عليه ان رعاية المقابلة نكتة لفظية ودفع الايهام نكتة معنوية وهي مقدمة وأجيب بأن النكتة المعنوية لما قام عليها القرينة الظاهرة الدافعة للايهام وهي قوله وما ليس له اسم الخ دون النكتة اللفظية قدم اللفظية (قوله والجمهور الخ) ينبغي ان يعلم اولا ان في كل كلام زمانين احدهما زمان النسبة وهو زمان ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه وهو الذي يسمونه حال اعتبار الحكم وثانيهما زمان إثبات النسبة وهو زمان التكلم وهو الذي يسمونه حال الحكم فاذا قلنا مثلا ضرب زيد فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به وأما زمان إثبات هذه النسبة فهي حال التكلم بهذا الكلام فلا يكون أحدهما عينا للآخر فقول المصنف ان اسم الفاعل حقيقة في الحال يعني به زمن التلبس بالحدث وهو حال اعتبار الحكم ثم إن الزمن ليس داخلا في مفهوم الأسماء المشتقة حتى يكون جزءا من المدلول وإلا كانت افعالا بل اعتبر على انه قيد مخصص للحدث القائم بها وما اعتبره القرافي من أن الحال هو حال النطق هو حال الحكم (قوله على اشتراط) أي جارون أو متفقون فان لم يبق كان مجازا (قوله في المحل) متعلق ببقاء وقوله في كون متعلق باشتراط (قوله المطلق عليه) اى على المحل (قوله إن أمكن بقاء ذلك) أي بحسب الظاهر بتجدد أمثاله وإلا فالعرض لا يبقى زمانين أو أنه على بقاء العرض وهو التحقيق (قوله وإلا فآخر جزء) بالجر والتقدير وإلا فبقاء آخر جزء فلفظ البقاء مسلط عليه كما سيشير إلى ذلك الشارح بقوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسمح (قوله كالتكلم) أي وغيره من المصادر السيالة (قوله فالمشترط بقاء اخر الخ) التحقيق ان المعتبر الملابسة العرفية كانت بآخر جزء

فاذالم يبق المعنى أو جزؤه الأخير فى المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازاً كالمطلق قبل وجود المعنى نحو إنك ميت وقيل لايشترط بقاء ماذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للاطلاق (وثالثها) أى الأقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وإنما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى فى الاشتراط ليتأتى له حكاية مقابله[1] فى الاشتراط وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء لتمام المعنى به وفى التعبير فيه بالبقاء تسمح وما حكاه الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الأول بحث ذكره فى المحصول ودفعه

أو لا يمكن تطبيق كلام المصنف والشارح عليه أى لانه لا يكون حقيقة إلا قبل انعدام آخر جزء منه وهذا صادق بأن يكون وحده أو مع جزء آخر قبله (قوله فانلم يبق المعنى) أى يوجد عند إطلاق المشتق فى القسم الأول أو جزؤه أى فى القسم الثانى وفيه إشارة إلى أن محل النزاع ومورد الأقوال هو المشتق بعد انقضاء المعنى كاطلاق ضارب على من وجد منه ضرب وانقضى اما حال وجود المعنى فحقيقه اتفاقا وأما قبل وجوده كاطلاق ضارب على من سيقع منه ضرب فمجاز اتفاقا قال الخجندى فى شرح منهاج البيضاوى وينبنى على هذا الخلاف ما إذا مات مديون مفلس ووجد بعض الغرماء ما باعه منه فى تركته فهل له الرجوع أم لا فقال الشافعى رحمه الله تعالى له ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام فصاحب المتاع أحق بمتاعه وهو صاحب المتاع حقيقة اشتراط لعدم بقاء المعنى وقال أبو حنيفة رحمه الله ليس له ذلك لأن المراد بصاحب المتاع المشترى لان البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى كذا نقل الجاربردى أقول هو مشكل لأن كلا منهما صاحب متاع باعتبار ما كان وليس البائع بصاحب له فى الحال والظاهر أنه ليس مبنياً على هذا الخلاف بل على أن اللفظ وإن صلح لكل منهما إلا أن الشافعى يرجح البائع لتعلق حقه بعينه كما أن المرتهن أحق بالمرهون من غيره لذلك وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول بأن الترجيح للميت لثبوت ملكه على المتاع يدا ورقبة وعدم عروض ما يزيله إلى حين الموت بخلاف المرهون لان اليد فيه للمرتهن اه وبهذ تعلم ما فى كلام الكمال فى تقرير هذه المسئلة وانه لم يحرر فتدبر (قوله المطلق عليه) أى على المحل (قوله كالمطلق) أى قياساً عليه نظراً لعدم وجود المعنى حال الاطلاق فى كل وان كان هذا وجوده فى المستقبل (قوله انك ميت) فيه مجاز الأول فان أريد ما شأنه أن يموت فالاطلاق حقيقى (قوله المطلق بعد انقضائه) اى بخلاف المطلق قبل وجود المعنى فمجاز إذ لم يوجد فيه حقيقة تستصحب فهو إشارة إلى أن القياس على المطلق قبل الوجود قياس مع الفارق (قوله لتعارض دليليهما) أى وهو القياس فى الأول والاستصحاب فى الثانى (قوله دون الوجود الكافى الخ) وإلا كان الاستعمال فى الوجود الاول مجازا فان البقاء استمرار الوجود زمانين مع أنه حقيقة (قوله ليتأتى حكاية مقابله) وهو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته لأنه إذا لم يمكن وجوده لا اشتقاق (قوله آخر جزء) أى دون الأول والوسط (قوله لتمام المعنى به) أى وغيره لا يتم به المعنى فلا يتأتى الوصف حقيقة (قوله وفى التعبير فيه بالبقاء) أى فى التعبير فى آخر جزء بالبقاء وهو المقدر فى قول المصنف وإلا فآخر جزء على ما قررناه (قوله تسمح) لأن آخر جزء بسيط لا بقاء له[2] (قوله وما حكاه الآمدى) مبتدأ خبره بحث ومن عدم الاشتراط بيان لما أى أن عدم الاشتراط فى القسم الثانى

---

(١) قوله حكاية مقابله أى القول الذى لايشترط بقاء ماذكر فيكون المشتق الخ اه كاتبه

(٢) قوله بسيط لا بقاء له أى لا استمرار لوجوده وإلا لم يكن آخرا وإنما يتصف بالحصول فلو عبر به كما فى المحصول كان أولى اه بنانى

يمكن أن معنى اشتراط بقاء آخر جزء عدم نفاذه فيكون هو ما قاله الناصر وبذلك أرجع السعد كلام ابن الحاجب لكلام الآمدى وإذا تأملت قول الشارح وإنما اعتبر فى القسم الثانى آخر جزء الخ وجدته صريحا فى ذلك إذ معناه أنه لم يعتبره لتعينه بل لأن به يتم المعنى فهو ليس بقيد والعلامة الناصر غفل عن ذلك فقال ما قال تدبر (قوله بآخر حركة) صوابه بأجزاء منه (قوله بجزء من أحد الجزأين) صوابه بحرفين من أحد الجزأين (قول الشارح ليتأتى له حكاية مقابله) فانه مفروض فيما انقضى فقال لايشترط بقاؤه وما قيل أن المقابل هو الثانى ولو عبر بالوجود لم تتأت حكايته إذ ما لا يمكن وجوده لا بقاء له وفيه نظر يعلم من عبارة المحصول التى نقلها المحشى (قوله لم يكن مشمولا لها) أى باعتبار حاله وقت النزول (قوله فاذا باشر الخ) الاولى أن يقول أنه مشمول لها وقت نزولها باعتبار حاله بعد لأنه لم يتجدد لها شمول

بأنه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط ماذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو جزئه الأخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق أن يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا السارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها أنها إنما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازاً والأصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بأن المسئلة فى المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب فان كان محكوماً عليه

وهو مالا تجتمع أجزاؤه فى الوجود من الاعراض السيالة كالتكلم دون الأول وهو ما تجتمع أجزاؤه فى الوجود كالقيام والقعود ليس مذهباً لصاحب المحصول وهو الفخر الرازى وإنما وقع بحثا على لسان الخصم ودفعه على لسانه أيضا حيث قال فى المحصول لم لا يجوز أن يقال حصول المشتق منه شرط فى كون المشتق حقيقة إذا كان ممكن الحصول فأما إذا لم يكن كذلك فلا * قلت إن أحدا لم يقل به فيكون باطلا (قوله لم يقل به أحد) وإنما قاله على سبيل مجاراة الخصم (قوله فلذلك) أى لكونه دفعه (قوله خلاف) حال من المصنف (قوله وذكر بدله الوقف) أى ذكر المصنف الوقف بدل ماحكاه الآمدى وتبعه فى حكايته ابن الحاجب قيل ولا يوجد الوقف منقولا نعم حكى الآمدى المذاهب الثلاثة ولم يرجح منها شيئا وتبعه على ذلك ابن الحاجب وفى ذلك دلالة على ميلهما إلى الوقف اه كمال (قوله ومن ثم الخ) تفريع على اشتراط الجمهور البقاء (قوله ماذكر) وهو البقاء (قوله من جملة المشتق) حال من اسم الفاعل (قوله أى حال التلبس) أى سواء وجد التلبس حال النطق أولا والمراد التلبس العرفى كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة إلى المدينة مثلا ويقصد الحال فليس المراد به الآن الحاضر وهو مالا يقبل الانقسام لأن هذا اصطلاح الفلاسفة بل المراد به أجزاء من الماضى والمستقبل متصل بعضها ببعض لا يتخلل فصل يعد عرفا تركا لذلك الفعل وإعراضا عنه فالمتكلم حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله (قوله فى قوله) الأولى أن يقول فيما فهمه من كلام القوم لأن هذا فهمه القرافى من كلامهم لا أنه قاله ابتداء من عند نفسه (قوله فى نصوص الزانية) الاضافة بيانية (قوله بعد نزولها الذى هو حال النطق) أى لا حال نزوله من اللوح المحفوظ والمراد بالنطق نطق النبى صلى الله عليه وسلم لا نطق جبريل لأن أحكام المكلفين إنما تترتب ظاهراً على نطق النبى صلى الله عليه وسلم لأنه المبلغ لهم (قوله مجازاً) قيد لتناول النصوص أى تناولت من اتصف بالمعنى بعد نزولها مجازاً لا حقيقة لأن إطلاقها إطلاق قبل الاتصاف بالمعنى لكن قال الاجماع على انها تتناوله حقيقة (قوله والاجماع الخ) من تتمة السؤال واعترض دعوى الاجماع بقول ابن الحاجب وغيره من الأصوليين ان ماوضع لخطاب المشافهة نحو ياأيها الناس ياأيها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم وإنما يثبت حكمه لهم بدليل آخر من إجماع أو قياس أو نص (قوله فان كان محكوما عليه) هذا حق لاشك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أى ماصدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل قاله الناصر أقول اشار بهذا الكلام إلى ماذكره المناطقة من أن مفهوم القضية يرجع إلى عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعقد الحمل وهو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول والأول تركيب تقييدى والثانى تركيب خبرى قال الرازى فى شرح الشمسية وأما صدق

(قول المصنف أى حال التلبس) سواء وجد التلبس حال النطق أولا وليس المراد بحال التلبس الآن الحاضر الذى لا ينقسم وإلا لما تحقق معانى المشتقات من المصادر التى يمتنع وجودمعانيها فى آن كالتكلم فيلزم أن لا تكون حقيقة أصلا بل المراد به أجزاء من الماضى ومن المستقبل متصلة كما مر عن الناصر

وصف

كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقاً وقال المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وإن تأخر عن النطق بالمشتق فيما إذا كان محكوما عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى ايضا فقط

وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ أي ما صدق عليه ج بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه مالا يكون ج دائما فاذا قلنا كل أسود كذا يتناول الحكم كل ما أمكن أن يكون أسود حتى الرومي مثلا على مذهب الفارابي لامكان اتصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد في وقت ما اهـ فما ذكره الشيخ هنا هو ما حقق في ذلك الشارح وقالوا ان مذهب الشيخ الرئيس هو الموافق للغة والعرف، وأما الشيخ سم فانه عارض نقل شرح الشمسية الذي نقله الشيخ هنا بما ذكره الرازي في شرح المطالع انه ليس مراد الشيخ بقيد الفعل فعل الوجود في الأعيان بل ما يعم الفرضي الذهني والوجود الخارجي فالذات الخالية تدخل في الموضوع إذا فرضه العقل موصوفا به بالفعل مثلا إذا قلنا كل أسود كذا يدخل فيه الاسود في الخارج وما لم يكن أسود ويمكن أن يكون أسود إذا فرضه العقل أسود بالفعل اهـ فاعترض بانه إذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضا صار حاصل قول المناطقة ان المعتبر في وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومي في قولنا كل أسود كذا إذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الأسود على الأبيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفا للغة مما لا بد منه على هذا اهـ وهو اعتراض ساقط فان المعول عليه ما في شرح الشمسية لا ما في شرح المطالع التي بنى عليه اعتراضه فان الفاضل عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية حكم بفساد ما في شرح المطالع وبينه بوجوه خمسة ذكرها وحقق ان معنى الاتصاف بالفعل في الوضع ان يعتبر العقل بالفعل الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل ففي قولنا كل أسود كذا يدخل الحبشي الموجود وغير الموجود في الحكم ولا يدخل الرومي وهذا المعنى الموافق للعرف واللغة اهـ فسقط قول سم فيكون اصطلاح المناطقة الخ كيف وقد أجمعوا على ان عدول الشيخ عن مذهب الفارابي لعدم موافقة اللغة والعرف والعجب انه نقل عبارة السيد في حاشية الشمسية المصرحة بذلك وأورد عليها اعتراض بعض الحواشي بمن تمسك بما في شرح المطالع المبين فساده * ومما يتنبه له ان ما ذكره المناطقة مختص بالمحصورات سواء كان الموضوع فيها مشتقا أو غيره نحو كل كاتب متحرك الأصابع وكل فرس صهال والشيخ استروح به باعتبار تناوله للمشتق الذي الكلام فيه وان محل جريان الخلاف بين الشيخين ما لم يقيد عقد الوضع بجهة من الجهات (١) أما إذا قيد بجهة مخصوصة فعقد الوضع فيها بحسب تلك الجهة (قوله كما في الآيات) أورد ان المشركين مفعول * وأجيب بأنه محكوم عليه معنى فحقيقة مطلقا أي في الماضي والحال والاستقبال (قوله ان المعنى) بتشديد الياء أي المقصود للأصوليين (قوله وإن تأخر) أي هذا إن وافق حال النطق بل وإن تأخر (قوله فيما إذا كان محكوما عليه) لا مفهوم له وإنما اقتصر عليه لأنه محل النزاع مع القرافي والا فالمحكوم به مثله (قوله فقط) قيد لحال النطق الموصوف بما قاله قال والد المصنف وإنما سرى الوهم للقرافي من اعتقاده ان الماضي والحال والاستقبال بحسب زمن إطلاق اللفظ وليس كذلك والقاعدة صحيحة لكنه لم يفهمها واسم الفاعل ونحوه لا يدل على زمان النطق فالمناط في الاطلاق الحقيقي حال

(١) قوله بجهة من الجهات أي التي هي الضروريات السبع أو الدوائم الثلاث أو الممكنات أو المطلقات اهـ

(قول الشارح فحقيقة مطلقا) إن كان المراد إطلاقه باعتبار التلبس بالوصف في وقته حقيقة فمسلم ولا فرق بين المحكوم عليه وبه في ذلك وهو مذهب المصنف كوالده ولا يخالفه قول ابن سينا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا بد أن يكون بالفعل سواء في الماضي أو غيره لأن المراد انه يعتبر حال التلبس به كان ذلك في الماضي أو الحال أو الاستقبال وان كان المراد انه يطابق الوصف حقيقة قبل التلبس لا باعتبار حال التلبس أو بعده كذلك فممنوع لمخالفته اللغة وقول الجمهور تدبر واعلم ان النزاع في حقيقة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث لا في مثل الكافر والمؤمن والنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحر ونحو ذلك مما يعتبر في بعضه الاتصاف به مع عدم طريان المنافي كالمؤمن وفي بعضه الاتصاف به البتة كالحلو والحامض والعبد والحر قاله السعد في حاشية العضد وبه تعلم ما في تفرقة المحشي سابقا بين ما أريد به الحدوث وغيره مع ان الذي في كلامه كله مما أريد به الحدوث فكان الاولى أن يعتبر التقييد بالزمن وعدم التقييد به (قول الشارح الذي هو حال التلبس) قيل ان حال النطق مغاير لحال التلبس وليس بشيء فان الكلام مع القرافي الذي اعتبر حال النطق في مسئلة الجمهور وإن كان حال التلبس في ذاته أعم تدبر

فابقيا المسئلة على عمومها و غيرهما كالاسنوى سلم للقرافى تخصيصها (وقيل إن طرأ على المحل) الوصف (وصف وجودى يناقض) الوصف (الاول) كالسواد بعد البياض والقيام بعد العقود (لم يسم) المحل (بالأول) أى بالمشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف فى غير ذلك والأصح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس فى المشتق) الذى هو

التلبس لا حال النطق فاسم الفاعل مثلا حقيقة فيمن هو متصف بالمعنى حين قيامه به حاضرا عند النطق او مستقبلا ومجاز فيمن سيتصف به وكذا فيمن اتصف به فيما مضى على الصحيح وقول الزركشى وكونه مجازا بالنسبة للمستقبل محله فى وصف المخلوق فالله تعالى موصوف فى الأزل بالخالق والرازق حقيقة وإن قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة فيه نظر إذ الكلام فى إطلاق اللفظ المشتق على المحل قبل اتصافه بالمشتق منه وهذا لم يكن فى الأزل لحدوثه والموجود فيه إنما هو وصفه تعالى بمعناه على القول بأن صفاته الفعلية قديمة وليس الكلام فيه اه زكريا وأقول لا وجه لهذا النظر لان صفات الافعال حادثة عند الاشاعرة لكونها راجعة لتعلقات القدرة التنجيزية الحادثة فهى صفات إضافية لا حقيقية قديمة عند الماتريدية لرجوعها لصفة التكوين فعلى الأول الاتصاف بها باعتبار قيام مبدئها بالذات العلية وهى صفات التأثير فهو موصوف بها أزلا وأبدا وأما على الثانى فلا اشكال والتنظير المذكور يقتضى ان صحة الاطلاق متفرعة عليه فيشكل الاطلاق حينئذ بالنسبة للاول ولا يصح دعوى المجاز فيه كما لا يخفى فالحق أن الاطلاق حقيقى على كل من المذهبين تامل وقد تعقب الكورانى القرافى أيضا بأن اشتراط البقاء فى المشتق إنما هو فيما إذا كان محكوما به وأما إذا كان محكوما عليه فهو حقيقة مطلقا وهو كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلأن الكلام فى اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب فى أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا دخل له فى هذا الا نفيا ولا إثباتا وأما ثانيا فلأن وجوب الحكم فى مسئلة الزانى والسارق ليس مبنيا على أن الصفة فى النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة مطلقا بل لأن الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم فى قوله فى السائمة زكاة مع أن القول بأن اسم الفاعل حقيقة فى المستقبل مخالف للاجماع (قوله تخصيصها) اى قصرها على المحكوم به (قوله وقيل إن طرأ الخ) هذا قول رابع [(١)] يرجع عند قائله لتحرير محل الخلاف ومحله قبل قوله ومن ثم الخ (قوله لم يسم المحل بالاول اجماعا) أى حقيقة بل مجازا استصحابا وعليه فالخلاف فيما عدا ذلك واعتمده الزركشى ومن تبعه ناقلين له عن الآمدى والأصح كما قاله الشارح جريانه فيه إذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق ولعله أشار بذلك إلى الرد عليه والقول المذكور مع الاجماع إنما هو من عنديات الآمدى قال فى رده دليل القول بعدم اشتراط البقاء الذى لا يلتزم الراد فيه مذهبه مع امره بالنظر والاعتبار فيه بحث قال لا نسلم ان الضارب حقيقة من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسميته ضارب بأنه يلزم عليه تسمية أجلاء الصحابة كفرة والقائم قاعدا والقاعد قائما لما وجد منه من الكفر والقعود والقيام السابقات وهو غير جائز باجماع المسلمين واهل اللسان ثم قال هذا ما عندى فى هذه المسئلة وعليك بالنظر والاعتبار قلت نظرت واعتبرت فوجدت أن الحق جريان الخلاف مطلقا كما شمله كلام الجمهور وصرح به المصنف والشارح وان الاجماع إنما يصح فى حق أجلاء الصحابة فقط لشرفهم مع أن عدم جواز اطلاق ذلك عليهم حكم شرعى فهو عارض إذ ليس الكلام فى الجواز وعدمه شرعا بل فيهما صناعة اه شيخ الاسلام (قوله إذ لا يظهر الخ)

---

(١) قوله هذا قول رابع الزاى والثلاثة الأقوال هى اشتراط بقاء معنى المشتق منه فى المحل أو آخر جزء منه وعدم اشتراط ذلك البقاء فى كون اطلاق المشتق على المحل حقيقة ثالثها الوقف اه كاتبه

لانتفاء

دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (اشعار بخصوصية) تلك من (الذات) من كونها جسما أو غير جسم لأن قولك مثلا الاسود جسم صحيح ولو أشعر الأسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم إفادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) فى الكلام (خلافا لثعلب وابن فارس) فى نفيهما وقوعه (مطلقا) قالا وما يظن مترادفا كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالأول باعتبار النسيان أو أنه يأنس والثانى باعتبار أنه بادى البشرة أى ظاهر الجلد وإنما صرح بالمخالف الذى أبهمه غيره لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافا (للامام) الرازى فى نفيه وقوعه (فى الأسماء الشرعية) قال لأنه ثبت على خلاف الأصل للحاجة اليه فى النظم والسجع مثلا

لا لانتفاء الوصف الذى اشتق منه على كل حال وكونه خلقه غيره أو لا شىء آخر (قوله دال الخ) إنما أتى بهذا الوصف للاحتراز عن المشتق الموضوع لشىء مخصوص كأسماء الآلة والمكان والزمان فان فيه إشعارا بخصوصية الذات بانها زمان أو مكان مثلا (قوله المترادف واقع) السبب الأكثرى فى وقوعه أن اللفظين المترادفين إما من واضعين بأن تضع إحدى القبيلتين إحدى اللفظين لمعنى والأخرى الآخر له أيضا واشتهر الوضعان والتبسا أو من واضع واحد وذلك لتكثير وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المعانى بأيهما شاؤا أو باحدهما عند نسيان الآخر والتوسع فى مجال البدائع نظما ونثرا كما يشير إلى هذا الشارح (قوله اللفظ المتعدد) فيه أن المتعدد هو مجموع المترادفين فاكثر فكان ينبغى أن يقول هو اللفظ الموافق بالوضع للفظ آخر فى معناه وقد يجاب بأنه تسمح فى التعبير لظهور المعنى المراد واتكالا على ماسبق له فى تقسيم اللفظ والمعنى (قوله فى الكلام) أل عهدية أى كلام الله ورسوله وكلام البلغاء (قوله خلافا لثعلب) قد يحتج له بأن الترادف يحوج المخاطبين إلى حفظ جميع الألفاظ المترادفة إذ لولاه لاختل الفهم لاحتمال أن يكون اللفظ المعلوم لأحد المخاطبين غير اللفظ المعلوم للآخر فعند التخاطب لا يعلم واحد منهما مراد الآخر فلا بد من حفظ الجميع ليتيسر الفهم فتزداد المشقة ذكره العبرى فى شرح المنهاج (قوله مطلقا) أى فى الشرعيات وغيرها (قوله فمتباين بالصفة) أى لا بالذات لأنهما لو تباينا فيها أيضا لم يكونا مترادفين والمراد بالذات الماصدق ومعلوم أن الترادف يقتضى الاتحاد فى الذات والصفة (قوله فالاول باعتبار الخ) بحث فيه بانا نقطع بان العرب تستعمل إنسانا وبشرا من غير ملاحظة ماذكر وذلك دليل على عدم اعتباره فى مسمى اللفظ ولو كان ذلك معتبرا فى الوضع للزم ملاحظته وأجيب بانه لا يلزم من اعتباره فى الوضع للمناسبة اعتباره عند الاستعمال (قوله باعتبار النسيان) فوزنه افعان وأصله إنسان إفعلان حذفت لامه التى هى الياء (قوله أو أنه يأنس) فيكون مأخوذا من أنس فالهمزة أصلية ووزنه فعلان (قوله أى ظاهر الجلد) تفسير لمجموع المركب لا للبشرة لانها كما فى الصحاح ظاهر جلد الانسان فيحصل تهافت فى اللفظ (قوله لغرابة النقل عنه) قال الكمال قد وافقهما الزجاج وأبو هلال العسكرى وصنف كل منهما كتابا منع فيه الترادف وسمى العسكرى كتابه الفروق فيفرق بين الانسان والبشر بماذكره الشارح وبين قعود وجلوس بأن القعود ما كان عن قيام والجلوس ما كان عن نوم ونحوه لدلالة المادة على معنى الارتفاع قال واليه ذهب المحققون من العلماء واشار اليه المبرد وغيره اه وقد حكى عن ابن خالويه أنه قال بمجلس سيف الدولة احفظ للسيف خمسين إسما فقال أبو على ما أحفظ له إلا إسما واحدا وهو السيف فقال ابن خالويه فاين المهند والصارم والرسوب والمخذم وأخذ يعدد فقال أبو على هذه صفات وكان الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة (قوله على خلاف الاصل) لان الاصل عدم تعدد الدال لعدم الحاجة إلى ذلك وربما أوقع فى اللبس (قوله مثلا) أشار إلى فوائد أخر

(قول المصنف بخصوصية تلك الذات) يفيد أن له إشعاراً بالعموم فمعنى الأسود جسم الشىء الذى له السواد جسم لكن يلزم أن معنى قولنا الثوب الأبيض عندى الثوب الشىء ذو البياض عندى وفيه نظر مبسوط فى حاشية الزاهد على الدوانى (قوله ولا مانع من إيراد الخ) وهذا المراد هو موضوع المسئلة لا أحد اللفظين (قوله ولا يمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه) فان قيل إن ذلك إنما اعتبر للمناسبة فلا يلزم ملاحظته عند الاستعمال قلنا هو حينئذ ليس بجزء فلا يمنع الترادف تأمل (قول الشارح للحاجة اليه) قد يمنع بأنه ثبت لترتب فوائد كالتجنيس وعليه يحمل ما فى الحاشية عن سم تأمل

وذلك منتف فى كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرافى بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية لاشرعية والشرعية ماوضعها الشارع كما سيأتى (والحد والمحدود) أى كالحيوان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أى الاسم وتابعه كعطشان نطشان (غير مترادفين) أى غير متحدى المعنى (على الاصح) اما الاول فلأن الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلا والمحدود اى اللفظ الدال عليه يدل عليها إجمالا والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال والتفصيل وأما الثانى فلأن التابع لايفيد المعنى بدون متبوعه ومن شأن كل مترادفين إفادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ذلك (والحق إفادة التابع التقوية) للمتبوع وإلا لم يكن لذكره فائدة والعرب لحكمتها لا تتكلم بما لا فائدة فيه ومقابل هذا

كتيسر النطق بأحدهما دون الآخر كما فى بر وقمح فى حق الالثغ بالراء وكالجناس فقد يقع بأحدهما دون الآخر كما فى نحو قوله تعالى وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فانه يقع بتحسبون دون يظنون ومثله رحبة رحبة ولو قيل واسعة فات الجناس وفى الشرح العضدى للمختصر وكالمطابقة وهى ذكر معنيين متقابلين إذ قد يحصل بأحدهما فقط وذلك إذا كان أحدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر يحصل باعتباره التقابل دون صاحبه كما قال خسنا خير من خسكم فقال خسنا خير من خياركم فوقع التقابل بين الخس والخيار بوجه ووقع بينهما المناسبة بوجه آخر إذ الخس قد وضع للبقل والخيار للقثاء أيضا ولو قال خير من قثائكم لم يحصل التقابل به اه وفيه من اللطافة مايدركه الذكى بذوقه (قوله وذلك منتف الخ) فيه انه لا يلزم من نفى الاحتياج عدم وقوعه لتعلق غرض صحيح به كتوافق الفواصل والتجنيس ونحوهما مما هو واقع فى القرآن فانه وارد على قانون البلغاء (قوله ويجاب بأنها أسماء اصطلاحية) أى اصطلح عليها أهل الشرع من غير أن يكون وضعها الشارع واعترضه الناصر بأن الشارع قد استعمل هذه الالفاظ فلا بد من الوضع عنده وإلا لزم سد باب الحقائق الشرعية ويجاب بانه لا يلزم من استعماله لها الجزم بانه استعملها لمعنى واحد لجواز أن يكون عنده فارق بينهما كما قال به بعض الأئمة ولو استعملها لمعنى واحد ماصح خلاف العلماء فيها وقول سم أن الحقائق الشرعية محفوظة عن الشارع ففيه أن غاية ماوقع من الشارع الاستعمال فان قيل الاصل الحقيقة قلنا هو جار و الجميع فيلزم عدم المجاز وإن قيل باحتماله فكذلك فالتفرقة غير ظاهرة (قوله فلأن الحد) لم يقل اى اللفظ كما فى المحدود لان المتبادر من الحد اللفظ بخلاف المحدود فان المتبادر منه المعنى (قوله يدل على أجزاء الماهية الخ) الاختلاف بالاجمال والتفصيل إنما يظهر فى الحد الحقيقى إذ الرسم بالعوارض وهى غير الماهية فلا يصح أن يكون تفصيلا لها (قوله لا يفيد المعنى) أى معنى متبوعه بدونه بل معه (قوله ومن شان كل مترادفين) قال الشهاب عميرة لو قال إفادته المعنى لكان اخصر وأوضح إذ لا يقال شأن الواحد منهما إفادة كل منهما بل إفادة الخ اه يريد أنه لا معنى لذكر كل الثانية وأجاب سم بان مبناه توهم أن كلا الأولى والثانية عبارة عن معنى واحد وهو سهو بل الأولى عبارة عن الافراد التى كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد هى اللفظان المذكوران فمجموع لفظ الانسان والبشر فرد واحد من افراد الاولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من افرادها وهكذا ولفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من افرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شان كل مجموعى لفظين متحدى المعنى إفادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شان كل مترادفين إفادته المعنى وحده كما قال الشيخ كان معناه ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى إفادته ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذى هو أن كلا من جزأى ذلك المجموع يفيد المعنى وحده تأمل (قوله يمنع ذلك) الاشارة إلى قوله ومن شأن الخ كما صنع سم وهو الظاهر

(قول المصنف والحق إفادة التابع التقوية) أى فقط فهو من التوكيد اللفظى بخلاف التاكيد المعنوى انه يفيد مع ذلك رفع احتمال المجاز (قوله اذ ما من معنى الخ) ينافيه أن فرض الكلام أن أحد اللفظين صاحب المكان فانه حينئذ لا يكون المكان له تدبر (قوله فهو إنما أنتج بثبوت الاحتمال) فيه أن هذا منع كما أشار اليه الشارح وكأنه منع لتفرقة البيضاوى

خلافا

كما أشار اليه قول البيضاوى والتابع لايفيد عقب قوله والتأكيد يعنى المؤكد يقوى الأول وكأنه أراد فى المحصول أن التابع وحده لايفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن إفادة التقوية لانافٍ لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) اى اللفظ المتحدى المعنى (مكان الآخر إن لم يكن تعبد بلفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بأن يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام إذ لامانع من ذلك (خلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقا) أى من لغتين أو لغة قال لأنك لو أتيت مكان من فى قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام لأن ضم لغة إلى اخرى بمثابة ضم مهمل إلى مستعمل قال وإذا عقل ذلك فى لغتين

خلافا لما فى شيخ الاسلام أن الاشارة إلى قوله فلأن التابع الخ فان بسن وحده غير مفيد قطعا (قوله كما أشار اليه) أى المصنف بقوله والحق (قوله قول البيضاوى) بمعنى مقوله خبر قوله ومقابل هذا وقوله عقب ظرف لقول البيضاوى (قوله يعنى المؤكد) أتى بالعناية لأن المتبادر من التأكيد معناه اللغوى وهو التقوية والشارح بالعناية حمله على المعنى الاصطلاحى قال الخجندى فى شرح المنهاج والأقرب أن يراد بالتأكيد هنا ماهو بتكرير اللفظ المفرد الأول بعينه من غير تغيير لعدم الحاجة إلى بيان الفرق بينه وبين التأكيد المعنوى الذى هو مدلوله غير مدلول الأول وبين التأكيد اللفظى للجملة إذ هو مركب ولا شىء من المرادف بمركب (قوله وكأنه) يعنى البيضاوى وهذا إشارة إلى فهم فى كلام المنهاج يصير الخلاف لفظيا وفيه استدراك على المصنف فيما فهمه من كلام البيضاوى انه قائل بالنفى (قوله أى المعنى) أخذه من قوله وحده لأنه فى حال توحده لايتوهم تقويته لأنها فرع الانضمام للغير فيفيد ان المراد لايفيد المعنى وكان الشارح لم يجزم بذلك لان مقتضى سياق الكلام ان التقوية المثبتة اولا هى المنفية بقوله لايفيد وماقربه الشارح كلام البيضاوى هو ماقرره به شارحه الخجندى حيث قال أن التابع وحده لايفيد أى الدلالة على المعنى بدون المتبوع (قوله فهو على هذا ساكت) وذلك يحتمل أنه قائل بها فى نفس الأمر (قوله لانافٍ لها) أى فلا ينافى فى إفادة التابع لها قال الكمال وإيراد البيضاوى قوله والتابع لايفيد عقب قوله والتأكيد يقوى الاول ظاهر فى أن المراد أن التابع نحو بسن ونطشان لايفيد شيئا لاتقوية ولا غيرها كما حمله عليه المصنف فى شرح المنهاج ثم قال عقبه والتحقيق ان التابع يفيد التقوية فان العرب لاتضعه سدى ثم قال فان قلت فصار كالتأكيد لانه أيضا يفيد التقوية قلت التأكيد يفيد معنى التقوية نفى احتمال المجاز ثم قال وأيضا فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع والتأكيد لا يكون كذلك اه فقوله والتأكيد لا يكون كذلك يفيد أنه حمل التأكيد على التأكيد المعنوى فلا حاجة لقول سم صرح الدمامينى فى شرح التسهيل بأن هذا التابع تأكيد لفظى وأورده على تعريف التأكيد اللفظى بأنه إعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تأكيد لفظى وليس عين اللفظ الاول ولا مرادفا له اى على الاصح اه فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتأكيد الخ يخالف ذلك إلا أن يريد التأكيد المعنوى لامطلق التأكيد ولا اللفظى وإلا فهذا منهما اه لاحاجة اليه (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى وإلا فظاهر أن أحد الرديفين قد لايقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنظم (قوله أى يصح الخ) إشارة إلى أن الخلاف فى الصحة لا الوقوع بالفعل وإلا كانت الكلية غير محققة (قوله فى كل رديفين) اخذ العموم من ال الاستغراقية فى قول المصنف الرديفين وأخذ العموم فى قوله بأن يؤتى بكل الخ من قوله وقوع كل فههنا عمومان احدهما متعلق بالرديف مستفاد من كل والثانى متعلق بمجموع الرديفين مستفاد من اللام

(قول الشارح وهو الجمع أى الدم ذو الجمع فاندفع الاعتراض (قوله ولكنه أقرب الخ) أى وحينئذ بين كلامى المصنف تناقض تأمل (قول الشارح وأجيب باختيار انه وقع الخ) حاصله انا نختار الاول وقولك لو وقع امامبينا فيطول بلا فائدة انما يلزم إذا وقع البيان بجانبه اما لو وقع غير مبين ثم بين ففيه الفائدة فهو منع لكلية نفى الفائدة عند البيان وإنما زاد قوله ويفيد لئلا يرد انه وقت عدم البيان غير مفيد فيلزم مافى الشق الثانى

فلم لا يجوز مثله فى لغة أى لا مانع من ذلك وقال ان القول الاول أى الجواز الاظهر فى أول النظر والثانى حق (و) خلافا (للبيضاوى و) الصفى (الهندى) فى نفى ماذكر (إذا كانا) أى الرديفان (من لغتين) لما تقدم اما ما تعبد بلفظه كتكبيرة الاحرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضمير بلفظه للاخر (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيق (واقع) فى الكلام جوازا (خلافا لثعلب والابهرى والبلخى) فى نفيهم وقوعه (مطلقا) قالوا ومايظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطىء كالعين حقيقة فى الباصرة ومجاز فى غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعته فيه والدم يجتمع فى زمن الطهر فى الجسد وفى زمن الحيض فى الرحم وماهنا عن الثلاثة(١) أقرب مما فى شرحى المختصر والمنهاج انهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) فى نفيهم وقوعه (فى القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع فى القرآن

فالتقدير يصح وقوع كل رديف من كل رديفين مكان الرديف الآخر وحاول الشارح بهذا أن الخلاف فى لزوم الصحة لا فى الصحة فى الجملة إذ الصحة فى الجملة لا يتصور فيها خلاف ولم يستقم قولهم لو صح لصح خداى أكبر (قوله وإذا عقل ذلك) أى نفى الصحة أى فهمت علته (قوله فلم لا يجوز الخ) فيه أن هذا لا ينتج(٢) الجزم بنفى الوقوع على ان الفارق بين اللغتين اتحاد الموضوعات(٣) واختلافها (قوله اى لا مانع) اشارة إلى ان الاستفهام انكارى وقوله فى أول النظر أى بحسب النظرة الاولى لا فى نفس الامر كما أشار اليه بقوله والثانى الحق (قوله لعروض التعبد الخ) اشارة من الشارح للاعتراض على المصنف بانه لو حذف قيدا لم يكن تعبد ما ضر فان الكلام فى صحة الوقوع فى حد ذاته وهذا المانع عارض والكلام فى الصحة اللغوية لا من حيث الجواز شرعا وعدمه فلذلك قال العراقى ان هذه المسئلة غير مسئلة جواز الرواية بالمعنى وعدمها (قوله ويكن تامة) لا يتعين ذلك بل يصح أن تكون ناقصة واسمها ضمير يعود إلى الرديف وتعبد فعل مبنى للمفعول (قوله جوازا) المراد به الامكان الخاص وهو سلب الضرورة عن الطرفين فتكون القضية ممكنة خاصة وبهذا الاعتبار حسن التقابل بين الاقوال الآتية فقوله خلافا لثعلب مقابل الوقوع وقوله وقيل واجب مقابل الجواز وقوله وقيل ممتنع يقابل الامرين لان الممتنع لا يقع (قوله قالوا ومايظن الخ) جواب عما أورد عليهم بالالفاظ المشتركة ومحصله منع كونها منه بالتأويل المذكور (قوله أو متواطىء) فيكون مشتركا معنويا كالانسان الموضوع للامر الكلى الذى استوت افراده فى معناه (قوله كالعين) مثال لما هو حقيقة ومجاز وقوله كالذهب والشمس مثالان لقوله غيرها وقوله لصفائه ولضيائه اشارة للجامع فيكون مجاز استعارة وقوله وكالقرء مثال للمتواطىء وهو عطف على كالعين واعاد الكاف لانه راجع إلى المتواطىء بخلاف ماقبله فانه راجع للحقيقة والمجاز (قوله وهو الجمع) قال سم الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر إذ الحيض الدم المخصوص وخروجه والطهر الخلو من ذلك اه وأجيب بتقدير ذوو الدم ذو الجمع والطهر كذلك كما أشار لذلك الشارح بقوله والدم يجمع الخ (قوله أقرب) لانهم نفوا الوقوع ونفى الوقوع أعم من القول بالجواز والاستحالة ولم يعلم مرادهم ولكن الاقرب إلى نفى الوقوع القول بالجواز (قوله مما فى شرحى المختصر الخ) ظاهره بل صريحه أن الاستحالة مصرح بها فى الشرحين وعبارة متن المنهاج أوجبه قوم لوجهين ذكرهما وردهما ثم قال واحاله آخرون ثم قال والمختار امكانه ووقوعه اه فالتصريح بالاستحالة وقع فى متن المنهاج فليحرر (قوله فى القرآن) كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقوله والليل إذا عسعس فانه مشترك بين أقبل وأدبر قاله شيخ الاسلام

(١) قوله فيه ان هذا لا ينتج الخ أى بل إنما ينتج ثبوت الاحتمال كما اشار اليه بقوله أى لا مانع من ذلك فكيف يحتج به على الجزم بالنفى كما افاده قول المصنف والشارح فى نفيه ذلك مطلقا اه بنانى وقوله على ان الفارق الخ أى ومع الفارق لا يسلم قياس كونه من لغة واحدة على كونه من لغتين فى نفى الوقوع فافهم اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله اتحاد الموضوعات أى بالنسبة للغة الواحدة فلا يتاتى حينئذ قوله لان ضم لغة إلى اخرى الخ وقوله واختلافها اى الموضوعات بالنسبة إلى اللغتين فتاتى حينئذ قوله لان ضم الخ

(٣) قوله وماهنا عن الثلاثة اى من انهم نفوا وقوعه مطلقا اى ولو فى غير القرآن والحديث اه كاتبه

(قول الشارح فان لم يبين الخ) حاصله انا نختار الثانى قولك فلا يفيد ممنوع لانه يفيد بحمله على المعنيين تأمل (قوله قد يريد الخصم الجزئية) فيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه فى القرآن مطلقا (قوله وإلا فلا نسلم ذلك الخ) حاصله جواب الشارح بعينه المشار اليه بقوله فان انتفت حمل الخ وإنما زاد قوله والفائدة الخ وهو لغو إذ الذى فى كلام المعلل الاخلال بالفهم لا بالفائدة تدبر (قوله المستند الخ) فيه ان المستند الى القرينة هو التفصيلى لا الاجمالى (قول المصنف مسئلة يصح لغة اطلاقه الخ)

لو وقع إما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن ذلك ومن نفى الوقوع فى الحديث يقول مثل ذلك فيه وأجيب باختيار أنه وقع فيهما غير مبين ويفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذى سيبين وذلك كاف فى الافادة ويترتب عليه فى الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حمل على المعنيين كما سيأتى (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعانى أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك إذ ما من مشترك إلا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه

الاسلام (قوله لو وقع اما مبينا الخ) محط الجزاء قوله اما مبينا فلا يلزم اتحاد الشرط والجزاء ثم ان هذا ترديد صورى وإلا فالبيان لا بد منه اما فى الحال او المآل كما بينه الشارح بقوله الذى سيبين فالطول لازم مطلقا على كل حال وقد نقض هذا الدليل بجريانه فى أسماء الاجناس فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ما ذكرتم (قوله فيطول) فيه نظر إذ لا يلزم من البيان الطول فانه قد يكون البيان بنفس الحكم الذى لا يصلح لغيره نحو شربت عينا فانه مساو لشربت ماء وأجيب بان القضية جزئية اى قد يطول وفيه انه حينئذ لا ينتج عدم وقوعه فى القرآن مطلقا (قوله بلا فائدة) ان اريد الطول بالمعنى اللغوى فالوصف مخصص وان أريد الطول الاصطلاحى وهو الزيادة على أصل المراد لا لفائدة فالوصف كاشف قال سم وفيه انه لا يلزم من الطول عدم الفائدة لان فيه التفصيل بعد الاجمال وهى فائدة عظيمة لافادتها الكلام فضل تمكن فى ذهن السامع (قوله أو غير مبين فلا يفيد) قد يقال لا ضرر فى ذلك لانه يكون من جملة المتشابه ووقوعه فى القرآن غير منكر (قوله احد معنييه) المراد فرد معين فى الخارج لا فرد غير معين بدليل قوله الذى سيبين (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله الذى سيبين) نعت لاحد أى وغاية ما يلزم تاخر البيان الى وقت الحاجة ولا ضرر فيه (قوله بالعزم) متعلق بيترتب اى العزم الآن (قوله حمل على المعنيين) أى عند من يرى حمله عليهما وهذا غير قادح فى افادة أراد أحدهما (قوله لان المعانى اكثر) أى المعانى الموضوع لها ألفاظ فلا ينافى ما تقدم من أنه لا يلزم ان يكون لكل معنى لفظ قاله فى المعانى مطلقا (قوله الدالة عليها الخ) اشار بذلك الى أن المراد المعانى الموضوع لها (قوله بمنع ذلك) ان منع أن المعانى الموضوع لها الالفاظ أكثر بل الالفاظ أكثر بل ادعى الامام فى المحصول أن الالفاظ المشتركة أغلب من بقية الالفاظ قال لان الافعال بأسرها مشتركة الماضى بين الخبر والانشاء والمضارع بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب كذا الحرف بشهادة النحاة وبعض الاسماء وهو ظاهر فيكون المشترك غالبا ورده البدخشى فى شرح المنهاج بان اشتراك جميع الافعال الماضية بين الانشاء والخبر ممنوع بل يعرض ذلك للبعض كصيغ العقود وغيرها واشتراك المضارع

اعلم ان المشترك يراد به مجموع المعانى أو المعنيين من حيث هو مجموع ويراد به كل من المعانى على سبيل البدل بان يطلق تارة ويراد هذا ويطلق تارة أخرى ويراد ذاك ويراد به أحد المعانى لا على التعيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك مثل تربصى قرأ أى حيضا أو طهرا ويراد به كل واحد من معنييه وهو غير ارادة المجموع لان فى هذا كل واحد مناط الحكم ومتعلق الارادة والاثبات والنفى بخلاف ما إذا أريد المجموع فانه لا يلزم ذلك وبالجملة فرق ما بينهما فرق ما بين الكل الافرادى والكل المجموعى وهو مشهور يوضحه انه يصح كل فرد تسعه هذه الدار ولا يصح كل الافراد ثم ان استعماله فى المجموع المركب من المعانى بحيث لا يفيد ان كلا منها مناط الحكم ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وجوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة ولا يصح بعلاقة الجزئية إذ ليس كل ما يعتبر جزأ من كل يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انها جزؤه واستعماله فى كل على سبيل البدل ولا نزاع فى صحته وكونه حقيقة وفى أحد المعانى لا على التعيين قال السعد ليس فى كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك أو نفيه إلا ما يشير اليه كلام المفتاح من أن ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن وفيه انه حينئذ مشترك معنوى لا لفظى إذ المراد به واحد لا بعينه والكلام فى الثانى لا الاول إذا استعماله فى كل واحد بحيث يكون كل واحد متعلق الارادة الوجه انه حقيقة إذ المعنى الموضوع له اللفظ المستعمل فيه هو كل من المعنيين

(وقيل) هو (ممتنع) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بأنه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلي او الاجمالي المبين بالقرينة فان انتفت حمل المعنيين كما سيأتي (وقال الامام) الرازي هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشيء وانتفائه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل في العقل وأجيب بانه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما

(مسئلة المشترك يصح)

مختلف فيه إذ الكثير منهم على أنه مجاز في أحدهما والاصح في الامر أنه للوجوب اه (قوله وقيل ممتنع) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتي كما قال في الاول لمقابلة القول الثاني اه سم وقد يقال لم يقله لعلمه من السياق والسباق (قوله المقصود) صفة لفهم المراد لا للمراد بقرينة الجواب بعده (قوله التفصيلي) اى الذي يدل عليه اللفظ بذاته (قوله او الاجمالي) أي كما في المشترك فلا يقال ان المقصود من الوضع الفهم بدون قرينة (قوله المبين بالقرينة) فيه تسامح فان المبين المفهوم لا الفهم الاجمالي وأجيب بان فيه حذفا اى المبين متعلقه او انه اطلق الفهم بالمعنى المصدري اولا واعاد عليه الضمير بمعنى المفهوم (قوله حاصل في العقل) أي قبل السماع قال سم ويمكن أن يدفع بان حصوله في العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة احدهما إذ قد لا يراد شيء منهما بخلافه بعد سماع اللفظ (قوله وأجيب بانه قد يغفل) أو يقال البيان يحصل بالقرينة بعد ذلك (قوله يصح اطلاقه) استدل عليه بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار إذ هي من الله مغفرة ومن غيره استغفار وكلا المعنيين مراد في الآية إذ الجائز في حقه تعالى المغفرة دون الاستغفار وفي الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون متعدد لان فيه ما يعود الى الله وما يعود الى الملائكة فيتعدد الفعل المسند اليهما وحينئذ لا يكون اعمال لفظ واحد في المفهومين بل لفظين قلنا يتعدد الفعل معنى لا لفظا إذ الملفوظ واحد يراد به المعاني المختلفة وهو المدعى وتكرير لفظ يصلي تقديرا مما لا حاجة اليه فالاحسن الجواب بمنع ان الصلاة من المشترك اللفظي بل من قبيل المتواطىء وانها موضوعة لامر كلي وهو الدعاء على ما حققه البعض وبقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض دون من عداهم اذ لو أريد الانقياد لما قال وكثير من الناس لشموله الجميع ومن غيرهم الانقياد لعدم تصور وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لهما فيستعمل فيهما معا فوقع عموم المشترك فان قيل حرف العطف بمثابة العامل لكونه في حكم التكرير فيكون التقدير ويسجد له من في الارض وهكذا إلى قوله وكثير بمعنى ويسجد له كثير من الناس فتكون ألفاظا متعددة في معاني مختلفة وهذا غير ما نحن فيه قلنا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل كيف والعمل للعامل لا له ولئن سلم فمعنى كونه بمثابته تعيينه له بمعنى أنه قرينة تدل على انسحاب عمل هذا العامل بعينه على المعطوف لا انه قائم مقام مثله فيكون اللفظ واحدا والمعاني مختلفة وهو المطلوب وبهذا سقط ما قيل أنها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس ويؤيد مسئلة العاطف ما قالوا في قول الرجل لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار وهذه الدار الاخرى انها لا تطلق الا بدخول الدار الثانية طلقة واحدة ولو اقتضى العطف الاعادة لطلقت ثنتين كما لو صرح بالاعادة قيل وإنما يصار الى الاستبداد في قوله جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلان طالق وفلانة مشاركة الاثنين في مجيء واحد وامرأتين في طلاق واحد لا يتصور فيصار الى الاستبداد وقال صاحب التنقيح يجوز ان يراد

لابشرط أن يكون وحده ولابشرط أن يكون لا وحده على ماهو شان الماهية لابشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه وليس الانفراد قيدا فيه فالقول بان استعماله كذلك مجاز بناء على جعل الانفراد قيدا فيه وهم نبه على جميع ذلك السعد وبه تعلم صحة قول الشافعي دون غيره وحاصل الفرق بين مختار البيانيين والشافعي أن البيانيين اعتبروا أن تكون ارادة المعنى جارية على قانون الوضع أن لا يراد إلا أحد المعنيين نعم لا مانع من ارادتها عقلا وفيه أنه وضع لكل لابشرط ارادة الاخر وذلك صادق مع ارادته فلم تخالف قانون الوضع فلذلك لم يعتبره الشافعي هذا والخلاف انما هو فيما اذا أريد مع الحقيقة المجاز في الافراد أما المجاز العقلي فجائز اتفاقا نبه عليه الشهاب على القاضي ولعل وجهه أن التجوز إنما هو في الاسناد والكلمة باقية على معناها الحقيقي فلم تخرج عن قانون الوضع من أنه لا يراد إلا أحد المعنيين بذات الكلمة فتدبر (قوله بل سياقه الخ) حيث قال الشارح هناك الخلاف في المشترك مع أن قول القاضي خاص بما هناك دون ما هنا كما سيأتي وسلف شيخ الاسلام في ذلك السعد في حواشي العضد (قوله ولا في اطلاقه بالسجود على أحدهما مبهما) قد عرفت أنه حينئذ مشترك معنوي ليس الكلام فيه (قوله على خلاف فيه) أي في صحته لعدم العلاقة كما أشير اليه

لغة (اطلاقه على معنييه)

بالسجود الانقياد فى الجميع وشمول لجميع الناس ممنوع فان الكفار المنكرين لم يمسهم الانقياد أصلا وأيضا لايبعد أن يراد وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا منكر خوارق العادات اه وبحث فيه التفتازانى بأنه إن أريد بالانقياد امتثال التكاليف لم يصح فى غير المكلفين وإن أريد امتثال حكم التكوين أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لكافة الناس ظاهر ولابد أن يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف وقوله ولا يبعد الخ بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس أن ليس وضع الرأس من القفا سجوداً ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى مثل الشمس والقمر ونحوهما من السماويات مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الأمر الخفى لايناسب أن يقال ألم تر وقوله لايحكم باستحالته الخ فيه أيضا نظر لأن ذلك ليس باعتبار ان ليس ذلك فى قدرة الله بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا حياة كالحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى ونحو ذلك بخلاف سائر الخوارق اه وأجاب البدخشى فى شرح المنهاج بان مراد صاحب التنقيح أو المراد هنا واحد حاصل الكل لا ان يراد بالمشترك جميع معانيه ولا خفاء فى انه لا يضر كون هذا المعنى الواحد معنى حقيقيا كما قال فى ان الله وملائكته يصلون على النبى أنه يجوز أن يكون المراد ثمة واحداً حقيقيا كالدعاء أو مجازيا كارادة الخير وبان عدم تحقق الوجوه والحياة لايستلزم استحالة وضع الرأس كما أن انتفاء الارجل لايستلزم استحالة البطش بالايدى اه ومما استدل به أيضا قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن فان تسبيح السموات والارض بلسان الحال وتسبيح من فيهن بلسان المقال وأجيب بأنه على حذف العامل فى من أى ويسبح له من فيهن أو بان المراد بالتسبيح مطلق التعظيم أو أن التسبيح على حقيقته وقد صح أن النبى صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لاتفقهون تسبيحهم يحقق أن المراد حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى وما قيل أن أكثر المفسرين على أنه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ومنع ان ولكن لاتفقهون لايناسبه بل يناسبه لان معناه ان المشركين لايفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح اه ممنوع أما أولا فدعوى أكثر المفسرين على التاويل طريق اثباتها الاستقراء ولا يمكن لعدم الاحاطة بالمفسرين كلهم حتى يعلم الاكثر من الاقل وأما ثانيا فلأن الاخلال بالنظر الصحيح لايوجب جهالة الألوهية من كل وجه ولا انكارها رأسا قال تعالى حكاية عن عبدة الاصنام مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إلى غير ذلك من الآيات الدالة على اعترافهم بألوهيته تعالى ولله در القائل

وهل فى التى دانوا لها وتعبدوا ۞ لذاتك ناف أو لوصفك جاحد

هذا كله على أن الخطاب فى تفقهون مختص بالكفار فان كان الخطاب للمؤمنين خاصة أو للجميع فالمناسبة على ان المراد حقيقة التسبيح ظاهرة (قوله لغة) زاده لاجل المقابلة بالصحة العقلية فى بعض الاقوال الآتية (قوله على معنييه) سواء استعمل فى حقيقتيه نحو تربصى قرأ أى طهراً أو حيضا أم فى مجازيه أو حقيقته ومجازه نحو لا اشترى ويريد السوم وشراء الوكيل أو الشراء الحقيقى والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتى اه زكريا قال سم ينبغى ان يتأمل فى هذا التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مبحث العلم وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز اه وقول الشارح فى أول المسئلة السابقة وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقى وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه الآتى فالظاهر أنه أراد قوله الآتى وفى الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان

(قوله أحد المعنيين على البدل) قد عرفت أنه حينئذ مشترك معنوى لالفظى (قوله بل مثله قصد الابهام) فيه أن الوضع لقصد الابهام يتضمن أن لايستعمل فيهما معا لعدم الابهام حينئذ فلا يتأتى جريان القول المقابل بعلته أعنى نظراً لوضعه لكل منهما إذ لايكون إلا عند الاطلاق فليتأمل

مثلا (معا) بأن يراد به من متكلم واحد فى وقت واحد كقولك عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسى الجون وتريد الاسود والابيض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (مجازا) لانه لم يوضع لهما معا وإنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر بأن تعدد الواضع أو وضع الواحد ناسيا للأول (وعن الشافعى والقاضى) ابى بكر الباقلانى (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه

وحينئذ يتوجه عليه منع علمهما من ذلك إذ هذا لا يدل على ان الحقيقة والمجاز والمجازان من قبيل المشترك بل سياقه صريح فى ان ذلك ليس من قبيله خصوصا مع ملاحظة كلام الشارح وأقول يلزم على ماقرره الشيخ أيضا أن اللفظ إذا استعمل فى معنى حقيقى ومجازى معا يكون من قبيل استعمال المشترك فى معنييه معا فينسد باب الاعتراض الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد مع انهم قد يتخلصون عنه بانه من عموم المجاز ولا يعرجون على دعوى الاشتراك أصلا تأمل (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله بأن يراد به الخ) تحرير لمحل الخلاف بانه لا يجرى فى اطلاقه على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى ولا فى اطلاقه على أحدهما مبهما بل هو مجاز او حقيقة من حيث اشتماله على المعين ولا فى إطلاقه على المجموع على خلاف فيه بل هو كذلك ولا فى اطلاقه من متكلمين (قوله كقولك عندى عين) اشار بتعداد المثال إلى أنه لا فرق(١) بين أن يكونا خلافيين(٢) كالاول أو ضدين كالثانى أو نقيضين كالثالث (قوله وتريد) أى فى آن واحد وأما الحصول فى آن واحد فلا يمكن فى نحو الطهر والحيض (قوله وإنما وضع لكل) اى فهو من استعمال الجزء فى الكل وهذا ظاهر ان التفت لهيئة مركبة منهما لا لكل على حدته (قوله من غير نظر إلى الآخر) ان أريد بشرط عدم النظر للآخر فهو دعوى لا دليل عليها وإن أريد أنه لا يشترط النظر للآخر الصادق بالوجود وعدمه ففيه أنه لا ينتج المجازية بل يكون فيهما حقيقة لان كلا منهما هو الموضوع له فلم يستعمل اللفظ إلا فيما وضع له ولا يتوقف كون اللفظ حقيقة فيهما على وضعه لهما معا واستعماله فيهما لا يخرجهما عن الموضوع له ويجاب باختيار الثانى ولا نسلم أنه لا ينتج المجازية بل ينتجها لأنه إذا كان موضوعا لان يستعمل فى هذا دون هذا ولهذا دون هذا كان استعماله فى احدهما مع الآخر على خلاف الوضع فانه وضع لان يستعمل فى احدهما واستعماله فيهما استعمال له فيما وضع له مع زيادة ثم انه قيل العلاقة هنا الجزئية والكلية ونظر فيه بأن الكلام فى إرادة كل من المعنيين لا فى إرادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه ولو سلم فليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل لما تقرر من تخصيصه بالمركب الحقيقى وأن يكون لذلك الجزء خصوصية بان ينتفى الكل بانتفائه عرفا كاطلاق الرقبة على الانسان او يكون مقصودا من الكل كاطلاق العين على الجاسوس وليس الامر هنا كذلك فليتأمل (قوله بان تعدد الخ) تصوير لقوله وإنما وضع الخ (قوله ناسيا للاول) غير لازم إذ قد يضعه مع تذكره للاول لقصد الايهام ويكتفى فى تعيين المراد بالقرينة وبهذا يظهر ان تعدد الوضع ليس بلازم وهذا على ان الواضع البشر أما إن قلنا انه الله كان ذلك اختيارا (قوله وعن الشافعى) عبر بعن اشارة إلى أن القول بان ذلك حقيقة عند هؤلاء غير مجزوم به عنده وهو كذلك فى حق الشافعى والمعتزلة فقد اختلف النقل عنهما فى أنه حقيقة أو مجاز والمراد هنا بالمعتزلة ابو على الجبائى ومن تبعه اه زكريا (قوله نظرا لوضعه الخ) فيه إشارة إلى دفع

---

(١) قوله إلى انه لافرق الخ قال البنانى وإلى انه لا فرق فى المشترك بين أن يكون اسما أو فعلا ه

(٢) قوله خلافيين هما المعنيان المتباينان الوجوديان بلا تقابل وقوله أن هذين هما المعنيان الوجوديان المتقابلان بحيث يتعاقبان على المحل ولا يجتمعان فيه وقوله او نقيضين هما الامر الوجودى ورفعه ولكن فى جعل الحيض والطهر من المتناقضين تساهل لا يخفى كما فى حاشية البنانى اه كاتبه

ما استدل

لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن) المعينة لأحدهما كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما

ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من أنه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فيما وضع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة أنه لا يكون نفس الموضوع له بل جزئيه واللازم باطل بالاتفاق ووجه الدفع ان محل النزاع كما قرره الائمة استعماله في كل واحد من المعنيين ثم على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة إنما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والأمر كذلك ثم ان الاحتمالات العقلية اربعة وهو ان يكون موضوعا لهما معا على الاجتماع بأن يكون كل من المعنيين جزء الموضوع له أو وضع لأحدهما بشرط مصاحبته الآخر أو له بشرط انفراده عنه او له مع قطع النظر عن انفراده عنه او مصاحبته له لا جائز ان يراد الاول ولا الثاني لانه يلزم عليه منع استعماله في الواحد حقيقة والواقع بخلافه ولا الثالث لانه يلزم عليه منع استعماله فيهما حقيقة ولا الرابع لذلك لان وضعه لمعناه عبارة عن تخصصه به اى جعله بحيث يقتصر عليه ولا يتجاوزه إلى غيره فلا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضع اللفظ لهذا المعنى يوجب إرادته خاصة وكذلك اعتبار وضعه للمعنى الاخر والجواب باختيار الشق الرابع واستشكاله مبنى على التباس احد معنى التخصيص بالآخر إذ هو مشترك بين التخصيص بمعنى قصر أحد الأمرين على الآخر وأنه لا يتجاوزه إلى غيره وهذا هو المعنى بالقصر عند علماء المعاني وله طرق منها النفي والاستثناء وإنما وغيرهما ثانيهما جعل الشيء منفردا من بين الأشياء بالحصول للمختص به كما يقال في إياك نعبد نخصك بالعبادة وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه له وجعله منفردا به من بين سائر الالفاظ وهذا لا يوجب ان يراد باللفظ المعنى الاخر فيختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة قال سم وقد يشكل قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الألفاظ بوضع المترادفين إذ لا يصدق الانفراد من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر إلى الاخر إلا ان يراد من بين الالفاظ ولو في الجملة (قوله كالمصحوب بالقرائن المعممة) أى التى تدل على أن المراد كل من المعنيين فيكون المشترك عاما لهما وهو مثال للتجرد عن القرائن لا تنظير كما قد يتوهم لان القرائن المعممة لهما غير المعينة لاحدهما فيكون المصحوب بالمعممة مجردا عن المعينة (قوله فيحمل عليهما) أى وجوبا إذ لا مانع من الحمل على الجميع وإلا فاما أن لا يحمل على شيء من معانيه فيلزم إهمال اللفظ او يحمل على البعض فيترجح بلا مرجح كذا قيل أقول وفيه نظر لأنا لا نسلم بطلان الاهمال بمعنى التوقف الى أن يظهر دليل الرجحان قاله البدخشي في شرح المنهاج ثم ان الحمل عبارة عن اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل عليه مراده فهو من صفات السامع وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة معناه فهو من صفات المتكلم وأورد أنه إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى أو نصا لا يقال فيه يحمل إذ لا يقال ذلك إلا عند انتفاء الظهور أو التنصيص على المراد منه وأجاب شيخ الاسلام بأن الحمل هنا مجازى وأن المراد انصراف اللفظ اليهما وقال سم لعل الأولى أن المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع إرادة المتكلم إياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد الخ ثم قال شيخ الاسلام وتسمية الشافعي له ظاهرا فيهما ظاهرة في أنه عنده عام وهو ما قاله العضد قال والعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وخالفه المصنف في شرح المختصر فقال هو عنده كالعام وليس عاما لان العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها ولا يخفى أنه لا خلاف بينهما لأن العضد

(قول المصنف وظاهر فيهما الخ) لان الاصل إرادة كل منهما لوضعه له ولا مانع (قول الشارح كالمصحوب بالقرائن إلى آخره) مقتضاه سواء كان مثالا أو نظيرا أنه ظاهر لا نص بناء على ان القرائن قد تقع اتفاقا بدون قصد (قول المصنف فيحمل عليهما) أى يجب على السامع حمله عليهما عند الاطلاق عملا بالظاهر فيفارق مذهب القاضي بأن وجوب الحمل هنا للظاهر وهناك للاحتياط وليس مختار الشافعي أخص من مختار القاضي خلافا للسعد في حواشي العضد ثم ان المراد بصحة الاطلاق عليهما عند الشافعي والقاضي الصحة اللغوية بخلافها عند أبي الحسين والغزالي فان المراد بها الصحة العقلية بمعنى أنه لا دليل على امتناعه سوى منع اهل اللغة (قوله وهو باطل) أى ذلك اللازم باطل بالاتفاق فان منعت الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه أن استعماله في المجموع حيث يكون استعمالا في أحد المعاني ولا نزاع في صحته قاله السعد في التلويح (قوله لكن قد يشكل الخ) اختار عبد الحكيم في حواشي القطب أن المراد التخصيص التعيين والجعل لا الحصر وبه يندفع ايراد المترادفين

(وعن القاضي) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (مجمل) أي غير متضح المراد منه (ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين) البصري (والغزالي يصح أن يراد) به ماذكر من معنييه عقلا (لا أنه) أي مايراد من معنييه (لغة) لاحقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق إذ قضيته أن يستعمل في كل

بين أن أحد قسميه مختلف الحقيقة فلا يضره تسميته عاما ولا يؤثر فيها أن العام في الأصل غير مختلف الحقيقة (قوله وعن القاضي الخ) مانقله عنه المصنف هو الذي نقله عنه الامام الرازي والذي في تقريب القاضي لايجوز حمله عليهما ولا على أحدهما إلا بقرينة ويبعد ان يقال هذا مقيد لذلك (قوله احتياطا) اى لامن حيث أنه ظاهر قال سم في إطلاقه نظر إذ الاحتياط قد لا يكون إلا في حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل اه يريد أنه قد يكون الاحتياط في الحمل على أحدهما كأن يقال إن رأيت العين فلا تأكل السمك فانه محتمل لكل من معانيه إذ يحتمل ان يكون النهي معلقا برؤية جميع المعاني وبرؤية واحد منها والاحتياط هنا الحمل على احدها لا كلها (قوله والغزالي الخ) قال الكوراني نقل المصنف عن الغزالي انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لالغة وفي شروحه اى لاحقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصفى لايدل على شيء من ذلك ثم ساق عبارة الغزالي وقال في آخرها وليس في هذا الكلام شيء مما قاله المصنف لأنه لاحقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا ليشمل المعاني المرادة من اللفظ بل نقول لايجوز عقلا ان يستعمل لفظا على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا او لاحقيقة واجاب سم بأنه يجوز أن يكون مانقله المصنف عن الغزالي في غير المستصفى لأن كتبه الاصولية تنحصر فيه ولا مفاداته الاصلية مختصة بكتبه فجاز ان يكون النقل المذكور في غير المستصفى او من مفاداته التي لم توضع في كتبه والمصنف ثقة مطلع على انه يؤخذ من كلامه في المستصفى قبيل مانقله الكوراني ماقاله المصنف فانه قال احتج القاضي اى على صحة استعمال المشترك من معنييه بانه لو ذكر اللفظ مرتين واراد بكل مرة معنى آخر جاز فاي بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعا فان لفظ المؤمنين لايصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فان العرب وضعت إسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لاعلى سبيل الجمع اه فقوله فنقول إن قصد الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن أن يقصد باللفظ المعنيان وبإزاء ذلك مخالف للوضع وهذا عين مانقله المصنف كما لا يخفى واما قوله بل نقول لايجوز عقلا أن يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط لان المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمل في اللغة استعمالا صحيحا لاحقيقة ولا مجازا وإن صح عقلا ان يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر اه هذا محصل ماقاله وأقول أن ماادعاه من الجواز وأنه يجوز أن يكون مانقله المصنف الخ لايجدي نفعا في الرد على الخصم وليس من القوانين الموجهة وإن كثر من امثاله في مقام الرد عليه وعلى الناصر واما ماساقه من عبارة المستصفى قائلا انه عين مانقله المصنف ففيه مناقشة لان الغزالي عبر بالامكان وهو محتمل للامكان الفرضي والامكان الوقوعي والاستدراك يرجح إرادة الاول لاسيما وقد عقبه بقوله كما في لفظ المؤمنين فان شموله للكافر على سبيل الفرض العقلي فقوله فهذا ممكن اى يمكن فرضه واما المصنف فقد عبر بلفظ الصحة المتبادر منها الحصول بالفعل او الغرض المطابق للواقع وكلاهما لايتم ففرق بين العبارتين تأمل (قوله لمخالفته الخ) لانه إنما وضع لكل على حدة وفيه أن غايته نفي الحقيقة دون المجاز فانه لايلزم موافقته للوضع واجيب بان المجاز تابع للحقيقة فاذا كانت لاتستعمل إلا في المعاني مفردة فكذلك المجاز ولا يخفى بعده وحينئذ فالدليل لاينتج المدعى (قوله لوضعه السابق) اى على الاستعمال على وضع اخر (إذ قضيته الخ) فانه وضع لكل منهما من غير نظر إلى الاخر

(قوله نقلناه بطوله) هي عبارة التلويح بالحرف (قوله فالمراد بحمله الخ) قد عرفت أن المراد وجوب الحمل على السامع وهو الموافق لما قاله سم (قوله وبمصاحبة القرائن الخ) أي كما نص عليه الشارح بقوله كالمصحوب بناء على أنه مثال (قوله لاينافي استعماله مع الآخر) لان معنى استعماله فيه منفردا أن يكون متعلق الارادة بدون شرط انضمام الآخر اليه وهو هنا كذلك تدبر (قول الشارح لوضعه السابق) أي السابق على الاستعمال فيهما معا وهو الوضع لكل بانفراده (قول الشارح إذ قضيته الخ) هذا التعليل من طرف أبي الحسين والغزالي وهو مبني على أن اللفظ موضوع للمعنى مع النظر لعدم معنى آخر وهو مردود كما مر بأن مختار الشافعي ومن معه أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا من غير اشتراط انفراد واجتماع نص عليه العضد والسعد وهو معنى كلام سم هنا وكلام المحشي مكابرة لاتسمع واعلم أنه على مختار الشافعي يكون من قبيل العام فالعام عنده قسمان قسم مختلف الحقيقة وقسم متفقها

وفيه

منهما منفردا فقط وعلى هذا النفى البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة أن يراد به المعنيان (فى النفى لا الاثبات) فنحو لا عين عندى يجوز أن يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندى عين فلا يجوز أن يراد به إلا معنى واحد وزيادة النفى على الاثبات معهودة كما فى عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفى نسخة بدل يجوز يصح وهو أنسب والخلاف فيما إذا أمكن الجمع بين المعنيين كما فى الأمثلة المذكورة فان امتنع كما فى استعمال صيغة افعل فى طلب الفعل والتهديد عليه على ما سيأتى مرجوحا أنها مشتركة بينهما فلا يصح قطعا ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والاكثر) من العلماء (على جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندى عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا

وفيه أن عدم النظر إلى الآخر لا يستلزم النظر إلى عدمه ودعوى الاستلزام مما لا دليل عليها (قوله منفردا) متعلق بالاستعمال اى لا دون هذا الاستعمال ونظر فيه. الناصر بانه قدم ان الوضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر وعدم النظر إلى الآخر ليس نظرا إلى عدمه يريد أن قولنا من غير نظر إلى الآخر بيان للاطلاق لا قيد معتبر فى المفهوم كما قالوا فى الماهية لا بشرط شىء وإن قيد فقط يفيد اعتبار عدم مصاحبة الآخر كما فى الماهية بشرط لا شىء ومعلوم أن الثانى أخص من الاول ولا شك فى تباين مفهومى العام والخاص ويكفى هذا القدر فى الاعتراض وأما أنه من قبيل التناقض كما فهم سم فلا داعى له وإن أمكن رجوعه اليه وقد يجاب بان الشارح بصدد توجيه كل قول بحسب ما يناسبه وجاز ان لا يسلم صاحب كل قول ما علل به مخالفه ولا يرد الاعتراض إلا لو كان التوجيهان لقول واحد وأما قول سم على أنه إن اراد الخ فتكلف بل تعسف لا يرضى بمثله من ذاق حلاوة المنقول والكلام فى غنية عنه وبالجملة فهذا الاعتراض وجوابه على الوجه الذى قرره سم مما لا ينبغى أن يسطر فى الصحف (قوله وعلى هذا النفى) لم يقل وعلى هذا القول لانه لم يقع منهم التصريح بالصحة عقلا وإنما وقع منهم التصريح بالمنع لغة (قوله وغيرهم) أى كالحنفية كما نقله الكمال فى تحريره (قوله يجوز لغة أن يراد) أى يجوز ذلك مجازا على الراجح والمراد بالنفى ما يشمل النهى وبالاثبات ما يشمل الامر (قوله وزيادة النفى الخ) جواب عما يقال التفرقة بين النفى والاثبات بلا فارق (قوله دون المثبتة) اى فلا تعم عموما شموليا (قوله وهو انسب) أى بكلامه السابق[1] قال الكمال أن يجوز أنسب من وجه آخر هو أولى بالاعتبار وهو أن قوله يصح عقب قوله يصح أن يراد لا أنه لغة يوهم أن المعنى وقيل يصح أن يراد فى النفى دون الاثبات لانه لغة وليس المعنى على ذلك فعدل إلى قوله يجوز لبعده عن الايهام مع كونه بمعنى يصح (قوله فيما إذا أمكن) أى فى الارادة لا فى الخارج لانه ذكر من جملة الامثلة أقرأت هند أى حاضت وطهرت (قوله فان امتنع) بان كان المعنيان ضدين (قوله فى طلب الفعل والتهديد) فان طلب الفعل والتهديد عليه ضدان لان مقتضى الطلب الثواب ومقتضى التهديد العقاب (قوله ولظهور ذلك) أى القيد (قوله باعتبار معنييه) وكذا تثنيته ومقتضى هذا أن العلم العارض الاشتراك فيه الخلاف مع أنه متفق عليه ه وأجاب الجاربردى فى شرح المنهاج بأن الجمع فى العلم لا يؤدى إلى اللبس وفى مثل العيون يؤدى اليه لاحتمال إرادة المختلفات أو المتفقات اه قال البدخشى والحق انه لا يجمع إلا بعد التاويل بالمتواطىء كالمسمى بزيد مثلا اه قال الناصر وكان ينبغى للشارح أن يزيد او معانيه لاجل الثانى من مثاليه اه ودفعه سم بان ذلك علم من قول المصنف فى أول المسئلة على معنييه مثلا فانه أشار إلى أن ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين او الاكثر فلم يحتج الشارح هنا لزيادة او معانيه (قوله وتريد مثلا) اشار به إلى انه لا فرق فى افراد الجمع بين كونها إفراد المعان كما فى المثال الثانى او إفراد معنيين كما فى الاول واما جمعه باعتبار إفراد

(قول الشارح وزيادة النفى الخ) فيه أن تلك الزيادة إنما جاءت فى النفى من عدم صدقه عند تحقق بعض الافراد بخلاف الاثبات وهنا المدار على صحة تناول اللفظ وهو موجود فى النفى والاثبات جميعا (قوله واجتماع طلب الفعل الخ) أى فى آن واحد من طالب واحد (قول المصنف والاكثر الخ) وجهه أن الجمع هو المفرد مع زيادة العلاقة ومقابله ينظر إلى المعنى والكلام إنما هو فى اللفظ

---

(١) قوله أى بكلامه السابق أى لانه عبر فى أول المبحث بالصحة اه كاتبه

(قول الشارح لا ينبنى عليه فيها فقط) لعله نفى للتقييد مع القيد لا القيد فقط إذ لا معنى لبناء صحة الجمع باعتبار المعانى على المنع ولذا قال الشارح بل يأتى دون بل ينبنى تأمل (قول الشارح هل يصح أن يراد معا) بان يراد فى إطلاق واحد هذا وذاك على أن يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفى فهذا هو المتنازع فيه على قياس ما تقدم فى المشترك أما جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى

(ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبنى عليه) فى صحة إطلاقه على معنييه كما أن المنع مبنى على المنع والأول على أنه لا ينبنى عليه فيها فقط بل يأتى على المنع أيضا لأن الجمع فى قوة تكرير المفردات بالعطف فكأنه استعمل كل مفرد فى معنى ولو لم يقل المصنف ان ساغ المزيد على ان ابن الحاجب وغيره كان المعنى أن الجمع مبنى على المفرد صحة ومنعا وقيل لا بل يصح مطلقا فمؤدى العبارتين واحد والزيادة أصرح فى التنبيه على الخلاف (وفى الحقيقة والمجاز) هل يصح

معنى واحد فلا خلاف فيه (قوله إن ساغ ذلك) شرط لصحة الجمع وأورد أنه يصير المعنى ان صح الجمع فيلزم اشتراط الشىء بنفسه * وأجيب بأن الشرط هو القول بالصحة والمعنى ان قيل الخ (قوله وهو ما رجحه ابن مالك) وقد استعمله الحريرى فى بعض قصائد المقامات فقال

جاد بالعين حين أعمى هواه قلبه فانثنى بلا عينين

يريد الباصرة والذهب وعليه حديث أبى داود باسناد جيد الأيدى ثلاثة فيد الله العليا ويد المعطى تليها ويد السائل السفلى أفاده الكمال ولا يخفى أنه ليس فى كلام الحريرى جمع وإنما هو تثنية فالتمثيل به من جهة أن التثنية فى حكم الجمع كما نبها عليه وان الاستشهاد بالحديث مبنى على ان استعمال اليد فى النعمة حقيقى وليس كذلك بل هو مجازى (قوله مبنى عليه) أى على المفرد المشترك لقول الشارح فى صحة اطلاقه الخ ويجوز عود الضمير إلى جواز استعمال المفرد فى معنييه وهو أولى لعدم الاحتياج لقوله فى صحة إطلاقه الخ (قوله كما أن المنع) أى من الجمع مبنى على المنع فى الاستعمال وهذا يشير للأمر الثانى فأفاد بقوله مبنى عليه الخلاف فى بناء جمع المشترك باعتبار معنييه على ما ذكر والخلاف فى جواز جمعه أيضاً لبناء المنع على المنع المستفاد من بناء جواز الجمع باعتبار معنييه على جواز إطلاق المفرد عليهما وأفاد قوله ان ساغ الخلاف الثانى كما أفاده البناء المذكور ولكنه أصرح منه فى التنبيه عليه كما ذكره الشارح (قوله والأول) مقابل قوله والاكثر وقوله على أنه أى الجمع لا ينبنى عليه أى على المفرد فيها أى فى الصحة بل وان قلنا بالمنع (قوله لان الجمع الخ) اشارة إلى الفرق بين الجمع والمفرد حيث قيل بجواز الجمع ولم يقل بالصحة فى المفرد (قوله فى قوة تكرير الخ) فاذا قلت عندى عيون كأنك قلت عندى عين وعين وعين (قوله المزيد) بالنصب صفة ان ساغ (قوله فمؤدى العبارتين الخ) أى عبارة ان ساغ وعبارة عدمها لان كل واحدة منهما أفادت بناء جواز الجمع وامتناعه على صحة استعمال المفرد فى معنييه واعترضه الناصر بانه ليس مؤداهما واحداً لان العبارة التى فيها ان ساغ إنما تدل على بناء الصحة على الصحة ولا تدل على بناء المنع على المنع وأما عبارة اسقاطها ففيها البناآن فعبارة المصنف ناقصة وأجاب سم بأنا لا نسلم ذلك لانه إذا كانت الصحة مبنية على الصحة يفهم منه أن المنع مبنى على المنع فبناء المنع على المنع وإن لم يستفد بطريق الصراحة فهو مستفاد بطريق المفهوم والمفهوم مدلول اللفظ فهو من المؤدى والشارح لم يدع إلا تأديتهما معنى واحدا وإن اختلفا فى طريق الدلالة (قوله أصرح) التعبير به يقتضى ان فى الاسقاط صراحة وهو كذلك (قوله وفى الحقيقة والمجاز الخلاف) مبتدأ وخبر أى أن الخلاف فى استعمال اللفظ المشترك فى معنييه يجرى فى استعماله فى حقيقته ومجازه (قوله هل يصح الخ) أى فى جواب هذا الاستفهام وهو بدل اشتمال من الحقيقة والمجاز إذ الخلاف ليس فى الحقيقة والمجاز ثم ان البيانيين يمنعون الجمع بينهما ووافقهم الحنفية

يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفاً فيما يدب على الارض فلا خلاف فيه وحينئذ قول الشارح هل يصح أن يرادا معا الخ تصريح بأن محل الخلاف إنما هو تلك الارادة وكذلك قال السعد لكنه قال أن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقا اما على القول باشتراط القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقى فظاهر وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له والشارح خالف ذلك فيما سيأتى وقال انه حقيقة مجاز باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وهذا هو الحق بناء على ما تقدم من أن اللفظ موضوع لكل من المعنيين لا بشرط أن يكون وحده ولا بشرط أن يكون لا وحده على ما هو شأن الماهية بلا شرط شىء وهو متحقق فى حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه والقائل بانه مجاز حينئذ جعل الانفراد قيدا فيه وليس كذلك وإنما يقع الانفراد والاجتماع قيدين لوصف الاستعمال لا لنفس المعنى * والعجب من السعد رحمه الله حيث قرر هذا الكلام فى حواشى العضد وجزم فى حواشى التلويح بأن اللفظ حينئذ مجاز اتفاقا ولعل مراده أنه اتفاق البيانيين المشترطين والاصوليون

أن يكون المعنى وحده فليتأمل (قوله مبنى على انه لايصح أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا) أى ويكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين أما على أن يكون مجازاً فلا يضر هذا الاشتراط لان البيانيين اعتبروا فى وضع اللفظ للمعنى أن يكون بحيث يدل عليه وحده فالقرينة تمنع عن إرادة المعنى الحقيقى وحده ويكون اللفظ مجازاً حينئذ على رأى البيانيين وإن قال السعد انه اتفاق فتأمل فانه من (٣٩١) المزالق (قوله فيكون الموضوع له مراداً أو غير مراد) أى وهو محال (قول المصنف خلافا للقاضى) لعل وجه خلافه هنا دون مامر هو أن فى المشترك المعنيان حقيقيان لاحاجة للانتقال من أحدهما إلى الآخر فلا مانع أن يرادا معا بناء على صحة اخطار أمرين معا بالبال فى آن واحد بخلاف الحقيقة والمجاز فانه لابد فى المجاز من الانتقال من المعنى الحقيقى إلى المجازى فيكون مراداً لذاته على انه متعلق الحكم ومراداً لأجل الانتقال منه إلى المعنى المجازى فيلزم قصده وعدم قصده فى آن واحد اللهم إلا ان يكون ذلك تبعا وأما ماقيل ان ارادتهما جميعا على وجه الحقيقة والمجاز تستلزم توجه الذهن إلى أحدهما حقيقة وإلى الآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لايتوجه فى حالة واحدة إلى حكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجه الذهن إلى تصورين فوهم إذ القضية المحكوم فيها بان هذا حقيقة وهذا مجاز لاموجب لاخطارها بالذهن حينئذ أصلا بل الحاصل فيه وقت الاستعمال هما التصوران فقط كما يعرف بالتأمل (قول الشارح يكون مجازا) أى بان يراد باللفظ مجموع المعنى الحقيقى والمجازى وفيه أن الكلام فى ارادة كل من المعنيين لافى ارادة المجموع الذى أحد المعنيين جزء منه على انه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركب حقيقى وكان الجزء بحيث لو انتفى انتفى الكل عرفا قاله السعد

أن يرادا معا باللفظ الواحد كما فى قولك رأيت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) فى المشترك (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قطعه بعدم صحة ذلك قال لمافيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولا وغير الموضوع له معا وأجيب بانه لاتنافى بين هذين وعلى الصحة يكون مجازا أو حقيقة ومجازاً باعتبارين على قياس ماتقدم عن الشافعى وغيره

والاصوليون يجوزونه قال الكمال فى تحريره لاخلاف بين المحققين فى جوازه على أنه حقيقة ومجاز باعتبارين ولا فى جوازه فى معنى مجازى يندرج فيه الحقيقى ويسمونه عموم المجاز اه مثل أن يراد بلفظ أسد المستعمل فى الرجل الشجاع والحيوان المفترس مطلق صائل مثلا فان هذا أمر كلى صادق عليهما صدق المتواطىء على افراده وأن يراد بوضع القدم فيمن حلف لايضع قدمه فى دار زيد الدخول فيتناول الدخول حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهو المجاز وقد نقض ابن السمعانى وغيره على الحنفية بمسائل خالفوا فيها أصلهم منها ماقالوه من انه لو حلف لايضع قدمه فى دار زيد ولم يسم دارا بعينها ولا نية له فانه يحنث بدخول ما يدخله زيد باعارة أو اجارة وفى ذلك جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة إلى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفى عن غير الملك (قوله ان يرادا معا) لايقال المجاز مشروط بالقرينة المانعة فكيف الجمع لانا نقول اشتراط القرينة على القول بالمنع لاعلى القول بالصحة أو أن القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده وهذا لاينافى جواز ارادته مع غيره (قوله خلافا للقاضى) قال زكريا كذا نقله عنه المصنف ووهمه الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله فى حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسئلة الاستعمال بمسئلة الحمل ومحل الخلاف كما فرضه ابن السمعانى إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته والا امتنع الحمل قطعا (قوله لمافيه) هذا استدراك بوجه عقلى والحق ان الامتناع من جهة اللغة (قوله حيث أريد) حيثية تعليل (قوله وغير الموضوع له) أى أولا (قوله بانه لاتنافى) لان شرطه اتحاد المحل ولم يتحد (قوله يكون مجازا) لانه إنما وضع للحقيقة وهنا استعمل فيه وفى غيره فاستعمل فى غير ماوضع له أولا لان الشىء مع غيره غيره فى نفسه (قوله باعتبارين) أى باعتبار ماوضع ومالم يوضع له وهذا ان استعمل فى المعنيين من حيث وضعه لكل واحد على حدة فان استعمل فيهما من حيث وضعه لأمر كلى يندرجان تحته فهو من عموم المجاز وقد علمت الاتفاق عليه (قوله على قياس ماتقدم عن الشافعى) راجع

(قول الشارح ويحمل عليهما مع الخ) يعنى أن محل الخلاف هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم تقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها أو المجاز وحده فيحمل عليه فقط أو لم تقم قرينة أصلا فيحمل على الحقيقة كذا قرره المصنف فى شرح المنهاج ناقلا له عن والده قال لكن ينبغى أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر استعمال المجاز كثرة يوازى بها الحقيقة بحيث يتساويان فهما عند الاطلاق كما نقله المصنف من القواطع لابن السمعانى (قوله قد يقتضى الخ) فيه أن قيام القرينة هو وجدانها وقد نص عبد الحكيم فى حاشية المطول على أنه وإن كان المعتبر هو نصب المتكلم للقرينة إلا أنه لما عسر الاطلاع على قصده أقاموا الوجود مقام النصب وحينئذ فلا سكوت عنها فى الاستعمال (قوله لأنه يكفى الخ) فيه أن ما يدل على عدم إرادة الحقيقة وحدها إن دل على نفى الوحدة فقط فقد دل على إرادة غير الحقيقة معها وهو حينئذ كاف فى الاستعمال والحمل وإن دل على نفى المقيد والقيد جميعا لم يكن كافيا فى أحدهما كما يعرفه المتامل (قوله وهذا نظير جعل عموم متعلق الامر الخ) فيه أن عموم متعلق الامر خارج عن محل التجوز وهو صيغة الامر فصلح أن يكون قرينة وما ذكره أشبه بالعلاقة لكن كلامه هنا مبنى على ما سيأتى من أن التجوز فى المتعلق (قول المصنف عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) أى شملهما بأن كانا متعلقين له وذلك العموم لأجل الحمل المتقدم أنه مبنى على الصحة وهو حمل صيغة افعل على المعنيين وحينئذ فالمحمول هو صيغة افعل كما يصرح به قوله حملا لصيغة افعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب والقرينة شمول المتعلق ولا إشكال فى ذلك بوجه تدبر

ويحمل عليهما إن قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء على الجس باليد والوطء (ومن ثم) أى من هنا وهو الصحة الراجحة المبنى عليها الحمل عليهما أى من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملا لصيغة أفعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا للواجب والمندوب (خلافاً لمن خصه بالواجب) بناء على أنه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (للقدر المشترك) بين الواجب والمندوب أى مطلوب الفعل بناء على القول الآتى أن الصيغة حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب

لقوله أو حقيقة ومجازاً وغيره عائد لقوله مجازاً (قوله إن قامت قرينة الخ) فيه تنبيه على أن محل الخلاف فى الحمل على الحقيقه والمجاز هو ما إذا قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة أما إذا لم يقم بأن قامت على قصد الحقيقة وحدها فتحمل عليها فقط أو على قصد المجاز وحده فتحمل عليه فقط أو لم يقم قرينة على قصد المجاز ولا انتفاء فتحمل على الحقيقة فقط ثم إن ذكر القرينة فى الحمل دون الاستعمال مع أنه لابد فيه من القرينة أيضا لأن القرينة هنا خاصة وهى الدلالة على إرادة الحقيقة مع غيرها وذلك لا يكون إلا فى الحمل لا فى الاستعمال فان المشترط فيه القرينة المانعة من الحقيقة فقط وإلا حمل على الحقيقة فظهر الفرق (قوله كما حمل الشافعى) والقرينة الدالة على إرادة المعنيين مشاركة المعنى المجازى للمعنى الحقيقى فى المعنى الذى لأجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقى وهو أنه مظنة التلذذ المثير للشهوة (قوله على الجس باليد) الذى هو حقيقة والوطء الذى هو مجاز وكذا حمل الصلاة فى قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى على الصلاة لقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون وعلى مواضعها لقوله تعالى إلا عابرى سبيل (قوله الراجحة) المستفادة من لام العهد فى قوله الخلاف أى المعهود ترجيحه (قوله عم نحو وافعلوا الخير) أى عم نحو الخير فى نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب أو ان المراد عم افعلوا فى نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب أى وجوب الواجب وندب المندوب ثم أن قوله ومن ثم الخ يقتضى أن العموم مسبب عن حمل صيغة افعل على معنييها مع أن حملها على معنييها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا الخ ويجاب بأن المراد أنه لأجل ما ذكر عم ذلك أى حكم بعمومه لأجل حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لأجل صلاحية نحو الخير للعموم فانه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم

أى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يرادا معا باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لاأشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف فى المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا فى الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع) له ابتداء

(قوله أى طلب الفعل) بيان للقدر المشترك قال سم وهذا غير لازم بناؤه على ماذكر لجواز أن يقال انه موضوع للقدر المشترك على طريقة عموم المجاز (قوله وتريد السوم) والعلاقة السببية والمسببية (قوله والشراء بالوكيل) لعلاقة المشابهة فى الادخال فى الملك فى كل (قوله فيه الخلاف) اشارة الى ان قطع القاضى السابق لايأتى هنا لانتفاء علته (قوله وعلى الصحة الخ) أى ويتفرع على الصحة انه يحمل اللفظ الواحد على المجازين (قوله أو تساويا فى الاستعمال) لم يذكر الشارح هذا القيد إلا فى المجازين فيوهم اختصاصه بهما وليس كذلك بل هو معتبر فى الحقيقة والمجاز أيضا وعليه جرى البرماوى فى شرح ألفيته (قوله ولا قرينة تبين أحدهما) وإلا حمل عليه وأما القرينة المانعة من الحقيقة فلابد منها (قوله اسم الدال) وهو اللفظ وقوله على المدلول وهو المعنى قال التفتازانى فهو من المجاز لا الخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص اه وفيه تعريض بصدر الشريعة حيث قال ان هذا من المجاز أو من خطأ العوام على سبيل الترديد اه قال بعض الفضلاء وهذا حق لان ذلك الاطلاق ان كان مع الخبرة وملاحظة انه من اطلاق الدال على المدلول كان مجازا وإن كان للغفلة عن أصل الاصطلاح وعدم التفطن لتعيين المحل الذى ينبغى أن يطلق عليه كان من خطأ العوام (قوله الحقيقة) قدم الكلام عليها كغيره لان التقابل بينها وبين شبه التقابل بين العدم والملكة لا تقابل العدم والملكة كما قد يتوهم إذ ليس المجاز عدم الحقيقة عما من شأنه ان يكون متصفا بها وهو ظاهر إلا أنه لما كان الاستعمال فيما وضع له جزء مفهوم الحقيقة وعدم الاستعمال فيه لازم مفهوم المجاز كان بينهما شبه تقابل العدم والملكة ومفهوم الملكة اشرف لكونه وجوديا وأيضا الاعدام إنما تعرف بملكاتها وهى فعيلة بمعنى فاعلة أو مفعولة من حق الشىء ثبت لثبوتها مكانها الاصلى فهى ثابتة فيه أو مثبتة والتاء على كل للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتأنيث لانه غير منظور اليه ووجه كونها للنقل أن المنقول فرع المنقول عنه كما أن المؤنث فرع المذكر (قوله لفظ) عدل عن المنقول مع انه جنس قريب لاشتهاره فى الرأى والاعتقاد وعن الكلمة ليشمل المركب على ماهو الحق من أنه موضوع قال معرب فارسية العصام ان بعض القوم خصص الحقيقة والمجاز والكناية باللفظ المفرد وألحق عمومها الى المفرد والمركب كما اختاره المحقق ههنا إذ الوضع ليس مختصا بالمفرد بل مايعم المفرد والمركب فيلزم من عموم الوضع عموم مايدور عليه أيضا فكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة إما مفرد وإما مركب وساق أمثلتها وبهذا استغنيت عما أطال به العلامتان بما يشوش الاذهان (قوله ابتداء) خرج المجاز فان وضعه ليس ابتداء بل بالتبع لغيره فان أصل وضع اللفظ

(قول الشارح أو تساويا فى الاستعمال) تقدم عن ابن السمعانى مثله فى الحقيقة والمجاز وانظر ماوجه تركه هناك (قول الشارح واطلاق الحقيقة الخ) وكذلك اطلاقهما على استعمال اللفظ فى المعنى قال السعد وحمل هذين الاطلاقين على خطأ العوام من خطأ الخواص (قوله ان كانت بمعنى الفاعل) بان تكون مأخوذة من حق اللازم واطلاق الحقيقة على ذات الشىء للمناسبة لهذا المعنى لكونها ثابتة لازمة ثم ان هذا الوجه ساقط عن درجة الاعتبار لان اللفظ إنما يصير حقيقة بالاستعمال فالانسب به الحقيقة بمعنى المثبتة (قوله فالتاء فيها للتأنيث) لان فعيلا بمعنى فاعل لايستوى فيه المذكر والمؤنث والحقيقة هنا صفة للكلمة فدخلت التاء (قوله وان كانت بمعنى المفعول) بان تكون مأخوذة من حق المتعدى (قوله وان استوى فيه المذكر والمؤنث أى بان كان مستعملا استعمال الاسماء الجامدة بان لم يجر على موصوف مذكور أو مقدر كما هنا فلاتدخله التاء الفارقة إذ لاتدخل المفرقة إلا فى المشتقات (قوله بل لنقل اللفظ من الوصفية) بان اعتبر صفة لمؤنث غير مذكور ثم نقل عنه واعلم انهم فرقوا بين فعيل بمعنى فاعل وفعيل بمعنى مفعول بان ماكان بمعنى فاعل الاغلب فيه قصد الحدوث فاشبه الفعل والفعل يجب فيه الفرق بين المؤنث والمذكر بالتاء وبانه على الوضع الاصلى للفعل وهو نسبة الحدث للفاعل
ون ماكان بمعنى مفعول فيهما وفيه كلام يعلم من شرح الرضى للكافية ﴿ مبحث الحقيقة ﴾ (قول المصنف لفظ الخ) يتناول لركب وهو وان كان موضوعا باعتبار الهيئة التركيبية على التحقيق لكن لايطلق عليه الحقيقة فى الاصطلاح قاله عبد الحكيم على لطول وبه يعلم اندفاع ماقاله سم هنا (قوله عدم توقف الخ) بان لايكون الوضع لمعنى يجب أن يكون بينه وبين معنى آخر علاقة تصحح الوضع له

فخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيراً إلى حمار والمجاز (وهى لغوية) بأن وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس (وعرفية) بأن وضعها أهل

للمعنى الحقيق والمجاز موضوع له ثانيا بالنوع وبهذا يظهر أن المراد بالوضع فى التعريف ماهو أعم من النوعى والشخصى وبه يندفع ماقيل ان اريد الوضع الشخصى خرج عن التعريف ماوضعه نوعى من الحقائق كالمشتقات وإن أريد ماهو أعم دخل المجاز وإن أريد النوعى خرج من الحقائق ماوضعه شخصى ولا حاجة إلى ما اجاب به الناصر من اختيار ماهو اعم واخراج المجاز بقوله وضع بناء على ان الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فانه على أحد القولين فى تفسير الوضع وان المجاز غير موضوع وأورد انه لا يشمل المشترك بين معنيين حقيقتين فانه لم يوضع للثانى ابتداء ولا يشمل مالا وضع له ثان من الحقائق فان قوله ابتداء يقتضى بمفهومه ان له وضعا ثانيا والجواب أن المراد بقوله ابتداء مالم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر فلا يكون تابعا لغيره ووضع المشترك للمعنى الثانى غير تابع للاول كما مر وماليس له وضع ثان من الحقائق يصدق عليه انه غير تابع لغيره وأورد أيضاً انه كان الاولى أن يزيد قيد فى اصطلاح التخاطب ليخرج من المجاز ماله معنى حقيقى باصطلاح آخر كالصلاة المستعملة فى الدعاء عند أهل الشرع والجواب أن قيد الحيثية ملاحظ فى مثل هذا التعريف أى من حيث أنه موضوع له واستعمال الشرعى الصلاة مثلا فى الدعاء ليس من حيث انه موضوع له بل للعلاقة التى بينه وبين الاركان لكنه يلزم على هذا الجواب استدراك قوله ابتداء فيجاب بأن قيد الحيثية وإن كان مراداً فى مثل مانحن فيه وسلمنا كفايته هنا فى الاخراج لا نسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض عنه والتصريح بما يغنى عنه بل هو بمعناه قال شيخ الاسلام وأورد على التعريف الاعلام فان الحد صادق عليها وليست بحقيقة ولا مجاز ويجاب بحمل هذا على اعلام صدرت ممن لا يعتبر وضعه كما هو الغالب اما الصادرة ممن يعتبر وضعه فهى حقيقة ومجازاه (قوله المهمل) أراد به غير الموضوع له بدليل مابعده وهو خارج بقوله المستعمل فيما وضع له (قوله وما وضع ولم يستعمل) خارج بقوله المستعمل ان شرط فى الاستعمال القصد الصحيح فان الغلط اللسانى لا قصد معه وان لم يشترط كان خارجا بقوله وضع فان اللفظ الواقع غلطا لم يستعمل فيما وضع له قال منجم باشا فى حاشيته على تعريب الرسالة الفارسية الاستعمال اطلاق اللفظ على معنى وارادة فهمه منه فيكون إرادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال المصطلح الواقع على قانون الوضع اعنى الاستعمال الصحيح ثم قال ولا يتوهم من اخذ ارادة الفهم جزأ من مفهوم الاستعمال توقف الدلالة الوضعية على الارادة المعترض على من زادها فى تعريف الدلالة الوضعية فان إرادة الفهم غير فهم الارادة والملتزم فى الاستعمال هو الاول واما الثانى فليس له دخل لا فى تمام الدلالة الوضعية ولا فى صحة الاستعمال قيل أن الغلط الجنانى حقيقة لأن اللفظ مستعمل فيما وضع له والخطأ انما هو فى اثبات الصورة لغير ذى الصورة اه واقول هو مفرع على ان التصورات لا يقع فيها الخطا وتقدم الكلام فيه فى المقدمات (قوله أو توقيف) أى على أن الواضع هو الله تعالى وأورد الناصر ان الوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو غير التوقيف فانه تفهيم المعنى وايضا هذا ينافى اول عبارته المفيد ان الواضع هم على كل حال ولو قال بان واضعها واضع اللغة أعم من أن يكون هو الله أو غيره كان أولى وأجاب سم بأن المراد وضعها حقيقة على أن الواضع البشر أو حكما على أن الواضع هو الله فان استعمالهم لها وظهورها على ألسنتهم كالوضع وانما ارتكب الشارح هذا لاجل النسبة فى قوله لغوية فانها لا تنسب لهم إلا اذا كان الواضع لها هم ولو عبر كما قال لدخلت الشرعية وقد يقال كان يمكن الشارح الاستغناء عن ذلك بأن يقول بأن يكون موضوعا بينهم

(قوله لانه لم يستعمل فيما وضع له ابتداء بالمعنى المذكور) لان استعمال أهل الشرع لها فى الدعاء الموضوع له لغة لا يصح إلا بملاحظة وضع الشرع وكون الدعاء من توابعه وكذلك استعمال أهل اللغة فى الاركان واعلم انه على هذا الكلام يتعين أن يكون المجاز موضوعا له كما هو رأى الاقل إذ لو جرينا على رأى الاكثر مع انه يكفى فى استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مجرد المناسبة لم يخرج المجاز اصلا لاستعماله فيما وضع له ابتداء وصنيع سم هنا ربما أفاد أن هذا الجواب مبنى على عدم وضعه (قوله ولهذا قال العضد الخ) قال السعد لا خفاء أن هذا ليس وضعه الاول لانها صيغة فعيل بمعنى فاعل أو مفعول على ماقرره أئمة العربية وانما أطلق على ذات الشىء لكونها ثابتة لازمة (قوله مالم يتعين ناقله) أى من نقله عن الاصطلاح اللغوى

لا يقال

(قوله وكان هذا الخ) حيث كان معنى يعين الناقل اختصاصه بقوم مخصوصين ومعنى عدمه عدم ذلك فلا معنى لهذا الكلام تدبر (قول الشارح بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة الخ) أى من نقله لغيره سواء كان مناسبا للمنقول عنه أولا (قول المصنف ونفى القاضى الخ) أى نفيا وقوع الحقيقة الشرعية فى كلام الشارع قال القاضى ومتابعوه لو نقلها الشارع إلى غير معانيها اللغوية لأفهمها للمكلف لأن الفهم شرط التكليف ولو أفهمها إياه لنقل إلينا ولو نقل فاما (٣٩٥) بالتواتر ولم يوجد أو بالآحاد فلا يفيد القطع والجواب انها فهمت بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير أن يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى لامتناعه بالنسبة لمن لا يعلم شيئا من الالفاظ كذا ذكره العضد آخرا وهو يفيد أن مذهب القاضى ان الالفاظ الواقعة فى كلام الشارع باقية على معانيها اللغوية وهو الحق فى مذهب القاضى وإن اضطربت عبارات القوم فى التعبير عنه قال الصفوى فى شرح المنهاج اضطربت عبارات القوم فى التعبير عن مذهب القاضى والذى قاله الاستاذ فى شرحه لمختصر المنتهى ان ما استعمله الشارع من اسماء أهل اللغة كالصلاة والصوم والايمان والكفر فى المعانى الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعهم الحقيقى بل هى مقررة على حقائق اللغات لم تنقل إلى غيرها اه فعلم ان الشارح رحمه الله انما جرى على الحق فى مذهب القاضى خلافا لما ذكره العضد أولا من أن مذهب القاضى ان هذه الالفاظ مجازات لغوية فى كلام الشارح كما بينه السعد فان هذا لا يوافقه دليل القاضى وبهذا ظهر أن ماقاله الناصر هنا منشؤه عدم التأمل وإن ماقاله سم فى دفعه خروج عن الحق كما يعرفه من تأمل كلام العضد وحواشيه ثم ان هذا الخلاف إنما هو فى الألفاظ الواقعة فى كلام الشارع أما الواقعة فى كلام أهل الشرع أعنى أهل الكلام والفقه والأصول فلا كلام فى انها صارت حقائق شرعية فى معانيها اما باشتهارها فيها فيما بينهم أو بوضع الشارع إياها لها على خلاف رأى

العرف العام كالدابة لذوات الاربع كالحمار وهى لغة لكل مايدب على الارض أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بان وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الاوليان) أى اللغوية والعرفية بقسميها جزما وفى خط المصنف الاولتان بالفوقانية مثنى الاولة وهى لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير الاولى كما ذكره النووى فى مجموعه فمثناه الاوليان بالتحتانية مع ضم الهمزة (ونفى قوم امكان الشرعية) بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره (و) نفى (القاضى) ابو بكر الباقلانى (وابن القشيرى وقوعها) قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى أى الدعاء بخير

• لا يقال فى تقسيم الحقيقة إلى هذه الاقسام تقسيم الشىء إلى نفسه وإلى غيره فان المعرف الحقيقة العرفية عند اهل الاصول • لانا نقول التقسيم لمفهوم الحقيقة من حيث هى (قوله العرف العام) وهو مالا يتعين ناقله (قوله لذوات الاربع) قال البدخشى خصها العرف بذوات الحوافر وهى الخيل والبغل والحمار فلو أوصى شخص لآخر باعطاء دابة وجب أحد هذه الاشياء (قوله مايدب على الارض) أى مثلا (قوله او الخاص) وهو ماتعين ناقله ومن هذا القبيل الاعلام الشخصية فان واضعها خاص وهو المسمى وأورد أن العرف الخاص ماخص طائفة والاعلام ليست كذلك فالاظهر انها من العرف العام وأورد أن العام لا يتعين واضعه وهذه واضعها معين فانا نجزم بان الواضع واحد واثنان مثلا وإن لم يعرف خصوصه ويجاب بأن هذا باعتبار الغالب أو أن شيوع هذه الاعلام فيما بينهم وموافقتهم عليها بمنزلة الوضع (قوله بان وضعها الشارع) هذا ماعليه الجمهور خلافا لمن قال انها عرفية للفقهاء فاذا وجدت الصلاة والزكاة ونحوهما فى كلام الشارع محتملة للمعنى الشرعى والمعنى اللغوى حملت على الشرعى عند الجمهور وعلى اللغوى عند غيرهم اه زكريا (قوله جزما) تبع فى الجزم بوقوع العرفية الزركشى قال العراقى وهو مسلم فى العرفية الخاصة أما العامة فانكرها قوم كالشرعية اه زكريا (قوله وهى) أى الاولة (قوله قليلة) اى فى اصل اللغة وقوله جرت على الالسنة اى السنة المولدين فلا تنافى (قوله فى مجموعه) هو شرح المهذب (قوله ونفى قوم امكان الشرعية) هو كما قال وأما قول الامام والآمدى انها ممكنة اتفاقا فلعلهما لم يطلعا على قول النافى اولم يعتبراه اه زكريا (قوله بناء على ان بين اللفظ والمعنى الخ) فيه نظر ما أولا فهذا التعليل لا ينتج المدعى إذ لا مانع من تحقق المناسبة بين معنيين سلمنا انها لا تكون إلا بين اللفظ ومعنى واحد لكن لا يفيد نفى الحقيقة المرتجلة غير المنقولة إذ لا يلزم من نفى المنقول نفى غيره فانه لا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم وأما ثانيا فهذا التعليل يوجب عدم نفى العرفية أيضا وقول سم ان هؤلاء القوم لعلهم يلتزمون نفى العرفية ايضا وإنما اقتصر المصنف على الشرعية فى النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفى غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف فى الدليل بحيث يخص الشرعية مردود فان مثله يتوقف على النقل لا على مجرد الترجى والاحتمال لان المصنف بصدد نقل الاقوال فلو وقع منهم تصريح بذلك لنقله تامل (قوله ونفى القاضى الخ) قال امام الحرمين فى البرهان نقلا عن القاضى انها مقررة على

لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد به أموراً كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقاً أو قوم) وقعت

حقائق اللغات لم تنقل ولم يزد فى معناها وثم قال واستمر القاضى على لجاج ظاهر فقال ان الصلاة الدعاء والمسمى بها فى الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال ثم الشرع لا يزجر عن تسمية الدعاء المحض صلاة وطرد ذلك فى الالفاظ التى فيها الكلام وهذا غير سديد فان حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ومساق ماذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب وليس الامر كذلك اهـ وقال البدخشى فى شرح المنهاج اختلف فى تفسير قول القاضى فقال الاستاذ يعنى أبا اسحاق الاسفراينى أن استعمال الشارع الاسماء كالصلاة ونحوها فى المعانى الشرعية لم يخرج بذلك عن وضع اللغة بل هى مقررة على حقائقها اللغوية وقال المراغى معناه أن معانيها الشرعية حقائقها اللغوية وقال الخنجى مذهب القاضى أن كل ما يدعى أنه حقيقة شرعية فهو مجاز لغوى وزاد عليه الجاربردى قوله لم تبلغ رتبة الحقائق أى هى باقية على معانيها اللغوية والزيادات غير داخلة فى معانيها قال العبرى وكلام الاستاذ أولى بالاتباع لعلو مرتبته قال البدخشى أقول لا خفاء فى ضعفه إذ المحقق من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال بل الحق التفصيل وهو أنه ان أراد بتقريرها على حقائقها ماذكره المراغى فهو باطل للقطع بانها معان حدثت وكان أهل اللغة لا يعرفونها وإن أريد أنها حقائق فى معانيها لغة وفى معانيها الشرعية مجازات ليست بحقيقة أصلا فهو باطل أيضا لانها تفهم منها بلا قرينة وإن أريد أن معانيها التى يدعى كون الالفاظ فيها حقائق شرعية مشتملة على المعانى اللغوية وزيادة والالفاظ مستعملة فى اللغوية الحاصلة فى ضمن الشرعية لا فى المجموع المركب منها والزيادة كما أشار اليه الجاربردى فهى مقررة على حقائقها اللغوية وكونها مجازات لاستعمال العام فى الخاص فهذا باطل أيضا للقطع أن قول الشارع صلوا ليس معناه افعلوا الدعاء الذى فى ضمن الاركان المخصوصة وان أريد أنها حقائق لغوية واستعمالها فى الشرعية ليس بوضع الشارع إياها فى هذه المعانى فله وجه والتحقيق أن محل النزاع على ما فى شرح المختصر الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة أو لا واستعمالها فيها للمناسبة بقرينة مجازا من غير وضع مغن عن القرينة فتكون مجازات لغوية ثم غلبت فى المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع لاحتياجهم إلى التعبير عنها دون المعانى اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها فى كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملة للمعنى اللغوى والشرعى فعلى أيهما تحمل فاختار القاضى الثانى وهو ان ذلك ليس بوضع الشارع بل بالطريق المذكور وأنها تحمل على المعنى اللغوى واختار غيره الاول وهو أنه بوضعه وأنها تحمل على الشرعى بعد الاتفاق على أنها قد صارت حقائق فى معانيها الثوانى أيضا وأنها إذا وقعت بلا قرينة فى كلام أهل الكلام والفقه والاصول وغيرهم من أهل الشرع تحمل على المعانى الشرعية اهـ كلام الفاضل البدخشى فقد علمت مما نقلناه عن البرهان وما نقله البدخشى عن الاستاذ أن كلام الشارح فى تقرير مذهب القاضى موافق لما نقلاه وقد تبعهما فى ذلك النقل المراغى وبقية الجماعة الذين ذكرهم البدخشى وان ماقاله البدخشى يرجع للبحث فى المنقول لا فى صحة النقل وما قاله شارح المختصر وهو العضد تأويل لكلام القاضى وظهر لك الحق عيانا وقدرت على تزييف ما تنازع فيه العلامتان الناصر وسم وان كلا منهما لم يصب المحز إن كنت ذكيا فتبصر وفى كلام الافاضل تدبر ولا يهولنك هذه التهاويل وكثرة القال والقيل (قوله لكن اعتبر الشارع الخ) أى لا على ان هذه الامور جزء من مفهوم الصلاة وإلا كانت مجازا لغويا حقيقة شرعية ويحمل كلام الشارح على هذا المعنى توافق مع قول إمام الحرمين فى البرهان والمسمى بها فى الشرع الى آخر ما تقدم (قوله وقال قوم وقعت مطلقا) هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا

القاضى هذا هو الكلام الجيد فى هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قول المصنف وقال قوم وقعت مطلقا) مقابلة هذا وما بعده لكلام القاضى تفيد ان القاضى أنكرها مطلقا دينية أو لا وهو كذلك كما نص عليه الصفوى فى شرح المنهاج ثم أن هؤلاء قالوا ان الايمان فى الشرع هو الاعمال (قوله دينية كانت الخ) قال السعد الحقيقة الشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوى فيكون منقولا او لا فيكون موضوعا مبتدأ والحقيقة الدينية اسم لنوع خاص من ذلك وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما والظاهر ان الواقع هو القسم الثانى فقط ثم أن تسمية ما يجرى على الذوات سواء ذوات الصفات أو الموصوفات كالايمان والكفر والمؤمن والكافر دينيا وما يجرى على الافعال المفتقرة إلى علاج كالصلاة والزكاة والمصلى والمزكى شرعيا والتفرقة بينهما بما مر للمعتزلة وهى دعوى لا برهان عليها اهـ (قوله فهى على هذا مجازات لغوية الخ)

بهذا تتم المذاهب ثلاثة وضعت ابتداء من الشارع مستعملة في معناها اللغوي استعير لفظها المدلول الشرعي ثم صارت حقيقة فيه (قول المصنف ومعنى الشرعي الخ) يعني ان الشرعي بقسميه أعني الفرعي والأصلي المعبر عنه بالديني هو ما لم يعرف ان هذا الاسم اسم له إلا من جهة الشرع فلا فرق بين الديني وغيره فالمراد بهذا رد تفرقة المعتزلة بينهما بما مر كما مر عن السعد (قوله

(إلا الايمان) فانه في الشرع مستعمل في معناه اللغوي أي تصديق القلب وإن اعتبر الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر كما سيأتي (وتوقف الآمدي) في وقوعها (والمختار وفاقا لأبي إسحق الشيرازي والامامين) أي إمام الحرمين والامام الرازي (وابن الحاجب وقوع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالايمان فانها في الشرع مستعملة في معناها اللغوي (ومعنى الشرعي)

في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا ولا للعرب فيها تصرف وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية بمعنى انه استعير لفظها للمدلول الشرعي لعلاقة فهي على هذا مجازات لغوية حقائق شرعية هذا والمختار عند المصنف ما سيذكر اه زكريا (قوله الايمان) أي فقط لا غير فغاير المختار الآتي (قوله أي تصديق القلب الخ) بحث فيه الناصر بان الايمان شرعا معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الأول والأعم غير الأخص قطعا وإن صدق عليه بدون العكس اه ومحصل ما أجاب به سم ان استعمال العام في الخاص حقيقة من حيث تحقق العام فيه وهو ليس بشيء إذ للخصم أن يقول ان استعماله في الخاص هنا من حيث خصوصه فيعود الاشكال فالحق ان مبنى البحث على ان التصديق الشرعي مغاير للتصديق اللغوي بالعموم والخصوص وهو قول للمتكلمين والمحققون منهم على ان التصديق اللغوي هو الشرعي بل المنطقي كما في شرح المقاصد وحواشي شرح العقائد وعلى هذا الاشكال ولذلك قال الكمال وجعل المتعلق خاصا في الايمان لا يقتضي نقله عن كونه تصديقا بالقلب هو باق على الاستعمال في المعنى اللغوي (قوله وإن اعتبر الشارع) قال الناصر لا يتم إلا إذا كان اعتبار التلفظ على انه شرط لا شطر اه قلنا هو كذلك على التحقيق فتم (قوله أي إمام الحرمين) قال في البرهان وأما المختار عندنا فيقتضي بيانه تقديم أصل وذكره ثم قال فاذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا الدعاء التماس وأفعال المصلي أحوال يخضع فيها لربه عز وجل ويبتغي فيها التماسا فعمم الشارع عرفا في تسمية تلك الأفعال دعاء تجوزا واستعارة وخصص اسم الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الالفاظ الشرعية عن هذين الوجهين وهما ملتقيان من عرف الشرع فمن قال ان الشرع زاد في مقتضاها وأراد هذا فقد أصاب الحق وإن أراد غيره فالحق ما ذكرناه ومن قال أنها نقلت نقلا كليا فقد زل فان في الالفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة من الدعاء والقصد والامساك في الصلاة والصوم والحج اه (قوله لا الدينية) أي المتعلقة بأصول الدين الشامل للايمان وغيره فهو أعم من قوله وقوم إلا الايمان (قوله ومعنى الشرعي الخ) ينبغي أن يعلم أولا أن الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي وضعه الشارع لمفهوم كلي منزلته مع افراده المندرجة تحته منزلة الجنس مع انواعه فافراد ذلك المفهوم لفظ صلاة وزكاة ونحوهما ولتلك الالفاظ مسميات هي حقائق كلية ايضا وحيث علم من الكلام السابق معنى الحقيقة الشرعية علم ما صدقات تلك الحقيقة فان معرفة المفهوم الكلي تستلزم معرفة ما صدقاته فذكر المصنف هذا الكلام هنا لمجرد الايضاح وليرتب عليه قوله وقد يطلق الخ ثم ان كلامه لا يخلو عن قلاقة فان المتبادر بمقتضى ما مهدناه وبمقتضى إضافة معنى للشرعي هو اللفظ وهو المناسب أيضا لقوله بعد وقد يطلق الخ لأن المراد بالاطلاق هنا الاستعمال وهو من صفات الألفاظ ولكنه لما أخبر عنه بقوله ما لم يستفد اسمه إلا من الشرع انصرف عن هذا المتبادر إلى إرادة المعنى المقتضي لجعل الاضافة بيانية وللاستخدام في قوله

فلو اسقط اسمه لكان أخصر) فيه أنه حينئذ ربما توهم ان نائب الفاعل عائد للمعنى الذي هو المضاف (قوله نعم قد ينفرد الخ) الأولى تركه لأن المدعى ان الأول يجامع هذه الثلاثة أي يتحقق معها إن وجدت (قوله المناسبة هي ان الخ) بيان للمناسبة المصححة للنقل وهو اتصاف الكلمة بالتعدي أو كونها موضع الانتقال وقد أشار إلى الثاني بقوله وان المستعمل الخ وقوله إلى المعنى المذكور أي الكلمة الجائزة مكانها الأصلي أو المجوز بها مكانها الاصلي فهو كنقل الحقيقة إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الاصلي فحصل التناسب بين لفظي الحقيقة والمجاز ولا حاجة إلى جعل المصدر بمعنى الفاعل أو المفعول لتحقق العلاقة الصحيحة للنقل بدونه فتدبر (قوله وسبب له) إذ لولا استعمال ذلك اللفظ لم ينتقل (قوله أو عقليا) صوابه عرفيا كما في نسخ (قوله بمعنى اللفظ) بخلافه بمعنى الكلمة فهو الفرد (قوله

مخالف لقوله السابق الخ) فيه ان معنى قوله السابق انه في التركيب ان المجاز تعلق بما هو جزء وصوري للمركب وهو النسبة التي هي متعلق التركيب وليس المراد بالتركيب الكلام المركب وان المصنف لم يذكره فيه ان كلامه شامل له (قوله قد يقال الخ) هذا كلام مكتوب لسم على قوله بوضع ثان فالمراد بالحقيقة الخارجة به المنقول

الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية (ما) أى شىء (لم يستفد اسمه إلا من الشرع) كالهيئة المسماة بالصلاة (وقد يطلق) اى الشرعى (على المندوب والمباح) من الاول قولهم من النوافل ماتشرع فيه الجماعة أى تندب كالعيدين ومن الثانى قول القاضى الحسين لو صلى التراويح أربعا بتسليمة لم تصح لانه خلاف المشروع وفى شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح ايضا يقال شرع الله تعالى الشىء أى أباحه وشرعه أى طلبه وجوباً أو ندباً ولا يخفى

وقد يطلق الخ حيث أريد بالشرعى أولا المعنى وأعيد عليه الضمير بمعنى اللفظ ولو انه حذف لفظ اسم لبقى الكلام على هذا المتبادر وانتفت القلاقة والشارح رحمه الله حمله على المعنى حيث قال الذى هو مسمى لان المسمى المعنى ثم مثل لذلك بقوله وكالهيئة المسماة فكل هذا صريح فى الحمل على المعنى فلنعد لحل العبارة عليه فنقول معنى الشرعى اى وبيان هذه الحقيقة الكلية التى هى مسمى اى مدلول ماصدق اى افراد الحقيقة الشرعية أى وبيان المعانى الكلية المدلولة للالفاظ الشرعية التى هى أى تلك الالفاظ الشرعية ماصدقات اى افراد الحقيقة الشرعية وقد علمت ان مفهوم الحقيقة الشرعية لفظ وضعه الشارع فافراده ماصدقات ذلك اللفظ التى هى الصلاة ونحوها وقوله كالهيئة بيان لمسمى تلك الماصدقات وبهذا تعلم أن معنى قوله لم يستفد اسمه اى وضع ذلك الاسم له إلا من الشرع سواء كان الموضوع له حقيقة شرعية ام مجازاً شرعياً وإنما اقتصر الشارح على الحقيقة لان الكلام فيها أو لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشىء إلا من الشرع فالمستفاد من الشرع وضعه او وصفه بكونه إسما لذلك الشىء لا ذاته فالكلام على حذف المضاف أى وضع اسمه أو وصفه قال الكمال وكان الأليق بالشارح أن يقول ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى الصادق بالحقيقة الشرعية والمجاز الشرعى لان الاول إضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه على أنه قد كان الاليق أن يقول والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه إلا من الشرع اه وهو كلام جيد موافق لماقلناه ومناقشة سم له فى ذلك غير مقبولة نعم الاولى الاليقية للمصنف لا للشارح لانه بصدد حمل عبارة المصنف على ماهو المتبادر منها بحسب الاضافة إلا أنه صده عن ذلك قضية الاخبار وزيادة لفظ اسم فحملها على ماهو المتبادر بحسبهما وأما اعتراض الناصر بقوله ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كلى هو شىء لم يستفد اسمه إلا من الشرع وان الصلاة مثلا موضوع بازاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لا نفسه فهى أخص منه والأخص لا يحمل على اعمه بهو هو كما فعل الشارح اه فلا اتجاه له اصلا بل هو محض مغالطة لان قوله ومعنى الشرعى معرف وقوله مالم يستفد اسمه الخ تعريف والتعريفات لا حمل فيها بحسب الحقيقة كما حقق فى موضعه ولئن سلمنا ان الحمل حقيقى فليس من قبيل حمل الاخص على الاعم لان قوله ومعنى الشرعى على ماقررناه ومعنى اللفظ الشرعى أو وهذا المعنى أعنى المفهوم الكلى للفظ الشرعى هو بعينه مفهوم مالم يستفد الخ فهما متحدان ماصدقا متغايران بالاجمال والتفصيل كما هو شأن المعرف مع المعرف وأما قول الشارح كالهيئة الخ فهو تمثيل بذكر فرد من افراد تلك الحقيقة فهو نظير مايقال الفاعل هو الاسم المرفوع الخ كزيد من قام زيد وليس هو من الحمل فى شىء كما زعم هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام ولسم ههنا تطويل ممل لا يخلو عن شغب يحير الافهام (قوله الذى هو مسمى) صفة للمعنى وماصدق الحقيقة الشرعية هو ماصدقه اى حملت عليه من افرادها كلفظ صلاة وزكاة فانه يقال الصلاة حقيقة شرعية مثلا أى لم تستفد إلا من الشرع (قوله كالهيئة) مثال لمعنى اللفظ الشرعى وهو المسمى (قوله وقد يطلق الخ) استطراد لمناسبة الاشتراك فى الاسم فاندفع قول الكورانى هذا مما لا تعلق له بالخلاف (قوله لانه خلاف المشروع) أى المباح فان المباح مأذون فيه وهذا ليس بمأذون فيه ويمثل له أيضا بقولهم بيع المجهول غير مشروع وشرع السلم

وما صنعه المحشى صحيح أيضا لكن قوله ويخرج العلم المنقول أيضا فاسد (قوله فيما بينه وبين معناه الاول) معناه الاول اما حقيقة على رأى المصنف من وجوب سبق الوضع للمعنى الحقيقى أو تقديرا أى ماحق اللفظ أن يستعمل فيه على رأى غيره (قوله ولا يخفى ما فيه من التعسف) هو كذلك والحق أن قيد الحيثية فى التعريفين ملاحظ ويكون معنى قولنا فى تعريف الحقيقة كلمة مستعملة فيما وضعت له ابتداء من حيث أنه موضوع له ابتداء فى الجملة وإن لم يكن ابتداء على الاطلاق كما قاله السعد فى حاشية العضد وبه يدخل فيها المنقول فى اللغة إلى معنى آخر لان وضعه ابتداء بالنسبة إلى المجاز

للحاجة

ولا يخفى مجامعة الاولى لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز) المراد عند الاطلاق وهو المجاز فى الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفا أو شرعا (بوضع ثان) خرج الحقيقة (لعلاقة) بين ماوضع له أولا وماوضع له ثانيا خرج العلم المنقول كفضل ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ماوضع له أولا

للحاجة (قوله ولا يخفى مجامعة الاول) أى تفسير الشرعى بما لم يستفد اسمه إلا من الشرع لكل من الاطلاقات الثلاثة أى على الواجب والمندوب والمباح إذ يصح ان يطلق على الشىء انه شرعى بمعنى ان اسمه لم يستفد إلا من الشرع وانه شرعى بمعنى انه واجب أو مندوب أو مباح وينفرد عنها فى صلاة الحائض مثلا والصلاة فى المغصوب فانها لا توصف بواحد مما ذكر واسمها مستفاد من الشرع بناء على أن الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد فان وصف الصحة ليس داخلا فى مفهوم الحقيقة الشرعية (قوله المجاز) هو مصدر ميمى أصله مجوز بمعنى الجواز نقل الى الكلمة الجائزة مكانها الاصلى أو المجوز بها على ماهو مشهور (قوله المراد عند الاطلاق) أتى بهذا الوصف هنا دون الحقيقة لان المصنف سيأتى يقول وقد يكون فى الاسناد فاشار الشارح الى أن المعرف هنا المجاز عند الاطلاق لا مايشمل المجاز فى الاسناد لان التعريف لا يشمله ولما لم يتعرض المصنف للحقيقة فى الاسناد أغناه ذلك عن أن يقيد به فيما هنالك لعدم التوهم وأيضا الحقيقة وان انقسمت الى مفردة ومركبة لحقيقتهما واحدة بخلاف المجاز فى الافراد فان حقيقته تباين حقيقة المجاز فى الاسناد (قوله فى الافراد) أى الكلمات فيشمل المجاز المركب لشمول اللفظ له وأورد الناصر أن المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز فى قولك المجاز فى الافراد مراد به المصدر الميمى أى التجوز فى الافراد اه أقول محصل هذه المناقشة عدم صحة الحمل فى قوله وهو المجاز فى الافراد لأن فيه حمل المتباينين لان الموضوع مراد به اللفظ والمحمول الحدث والجواب منع ان المراد بالمحمول المصدر لم لا يجوز ان يراد به اللفظ وفى الافراد حال وفى للظرفية الاعتبارية أو المصاحبة أو الظرف لغو متعلق به على نحو ما قيل وهو الله فى السموات وفى الارض انه متعلق بالاسم الشريف لتأويله بمعنى المعبود ولئن سلمنا ان المراد به المصدر قدرنا المضاف أى وهو مجاز المجاز أى اللفظ المتجوز به (قوله اللفظ المستعمل) خرج مالم يستعمل من الالفاظ المهملة وماوضع ولم يستعمل على نسق ما تقدم (قوله خرج العلم المنقول) بناء على ان الثانوية فى الزمن مع ان المراد الثانوية فى التبعيد وحينئذ فالعلم المنقول خارج بقوله بوضع ثان وقوله لعلاقة قيد لبيان الواقع واورد الناصر ان فى كلام المصنف تلفيقا وذلك لانهم عرفوا المجاز بالكلمة المستعملة فى غير ماوضعت له على وجه يصح ثم اختلفوا فقيل المراد بالوجه العلاقة وقيل الوضع الثانوى وأجاب سم بانه لاضرر فى ذلك وفيه أنه يلزم القول بما لم يقل به أحد فالاحسن فى الجواب ان القائل بالوضع الثانوى لا ينفى العلاقة لانها لا بد منها اتفاقا وإنما الخلاف هل هى كافية عن الوضع الثانوى أو لا بد منه معها وهو التحقيق ومفاد كلام الشارح ان العلم المنقول واسطة بين الحقيقة والمجاز وقد قال التفتازانى صرح الآمدى فى الاحكام بأن الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو (قوله كفضل) قال الناصر فيه ان العلاقة موجودة بين المنقول عنه والمنقول اليه فى فضل فالاولى التمثيل بجعفر وفيه نظر فان وجود العلاقة مجردة غير كاف بل لا بد من ملاحظتها كما هو مفاد لام التعليل وهى غير ملاحظة فى فضل على انا لا نسلم عدم وجودها فى جعفر فانه فى الاصل النهر الصغير فيمكن ان العلاقة المشابهة (قوله كالبيانيين) الأحسن أنه تشبيه أى من زاد من علماء الاصول كالبيانيين لان الكلام فى الاصول

(قول الشارح خرج العلم المنقول) يحتمل ان المعنى خرج عن المجاز وهو حقيقة لما مر ويحتمل انه خرج من المجاز وليس بحقيقة أيضا وهو ماصرح به الآمدى حيث قال ان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو والشارح لم ينص على دخوله فى الحقيقة ليشمل المذهبين ثم ان المراد بالمنقول مانقلته اللغة من معنى لآخر وهذا موجود فى غير الاعلام كلفظ الايمان المنقول فى اللغة الى التصديق فلعل الشارح قصره على الاعلام لقصر الامدى على ذلك ولا وجه له كما انه لا وجه لاصل دعواه وإن شاركه فيها الامام الرازى (قول الشارح ومن زاد الخ) تقدم مافيه (قوله للقطع بعدم اعتبار العلاقة) وان كان لابد منها فى كل منقول ولابد من عدمها فى كل مرتجل كما نص عليه السعد فى التلويح ثم قال فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى فتأمل لتزداد يقينا فى بطلان ماقاله الناصر (قوله وليس مرادا) أجاب سم عنه بما فيه شىء والاولى ان علم عدم وجوب سبق الاستعمال إنما هو من المقام بقرينة تقييد أحدهما وترك الاخر

مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا (فعلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثانى (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) اى وجوب ذلك (اتفاق) اى متفق عليه فى تحقق المجاز (لا الاستعمال) فى المعنى الاول فلا يجب سبقه فى تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) اى عدم الوجوب (المختار) إذ لا مانع من أن يتجوز فى اللفظ قبل استعماله فيما وضع له اولا وقيل يجب سبق الاستعمال فيه وإلا لعرى الوضع الاول عن الفائدة وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانيا وماذكر من أنه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقا والأصح) تفصيل للمصنف

(قوله مشى على أنه) ممنوع بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ماذكر لكنه ليس بمجاز كما انه ليس بحقيقة قاله الناصر وأجاب بان المراد لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة الخ أى من حيث انه حقيقة ومن حيث انه مجاز وصحته فى الكناية ليست كذلك بل من حيث انه كناية والحق انه لا معنى لايراد هذا السؤال اصلا اما أولا فلان الكناية فيها خلاف وصريح كلام المفتاح وغيره انها من قبيل الحقيقة قاله فى التلويح ولئن ورد هذا السؤال على ظاهر بعض تفاسيرها فيندفع بان المعنى الحقيقى فى الكناية إنما اريد للانتقال منه إلى المعنى المجازى بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ماوضع له على انه مراد قصدا وبالذات وقول الشارح لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا أى على وجه يقتضى تعليق الحكم بكل منهما بأن يقصدا معا وقد قال فى التلويح انه ممتنع واما ثانيا فلأن كلام الشارح فى الجمع بين الحقيقة والمجاز لا بينها وبين الكناية فايراد صورة الكناية من قبيل قول الشاعر

سارت مشرقة وسرت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

(قوله بالثانى) متعلق بتقييد أى تقييده بهذا اللفظ (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطف على الوضع الواقع فى حيز قوله فعلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد المذكور وليس مرادا بل المراد أنه علم أنه لا يجب سبقه كما أشار اليه الشارح اه وأقول قد ينظر فيه بأنه إنما يكون مفاده ماذكر لو كان العطف على الوجوب أما لو كان على الوضع فلا إذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أى علم مخالفة هذا السبق لذلك السبق فى الوجوب أى إن هذا واجب وإن سبق ذاك ليس بواجب كما تقول علمت استحقاق زيد دون عمرو وهذا صريح فى عدم علم وجوب سبق المعطوف اه سم (قوله كالعكس) أى كما لا تستلزم الحقيقة المجاز بلا خلاف فقد يوجد لفظ حقيقى لم يتجوز عنه البتة وللاتفاق عليه جعله اصلا مشبها به اه كمال (قوله وقيل يجب) اى فالمجاز يستلزم الحقيقة (قوله وإلا لعرى) اى وإن لم يجب سبق الاستعمال كما هو المتبادر لانه المدعى فيرد عليه انه لا يلزم من عدم وجوب سبق الاستعمال عرو الوضع الاول عن الفائدة فان عدم وجوب سبق الاستعمال يصدق بالاستعمال على سبيل الجواز فالاحسن أن يقال وإلا أى وإن لم يسبق الاستعمال لعرى وإن كان هذا بعيدا وعرى بكسر الراء بمعنى خلا واما عرا بفتح الراء فهو بمعنى نزل (قوله وأجيب بحصولها الخ) إذ لولا الوضع الاول لما وجد الوضع الثانى كما صرح به المصنف بقوله فعلم وجوب سبق الوضع (قوله قيل مطلقا) اى لا يجب سبق الاستعمال مطلقا سواء كان فى المصدر أو فى غيره (قوله تفصيل للمصنف الخ) نبه به تبعا لشيخه البرماوى على أنه من عندياته وإن أوهم كلامه انه خلاف منقول وقول العراقى انه مختاره تبعا للآمدى سهو فان الآمدى لم يذكره فضلا عن انه اختاره وإنما اختار عدم الوجوب مطلقا وهو الذى اختاره المصنف مقيدا له بما صححه فالعراقى نظر إلى لفظ المختار ولهذا عبر به كما مر فوقع فى السهو ثم ماصححه المصنف فيه وقفة إذ لا يلزم من كون المشتق مجازا وجوب سبق استعمال مصدره حقيقة اه زكريا وقال الكورانى ان ما اختاره المصنف لا يساعده عقل ولا نقل أما أولا فلأن وضع المصدر غير وضع المشتق ومعناهما كذلك

(قول الشارح وإلا لعرى الخ) إن كان المراد انه عرى قبل الاستعمال المجازى فلا يضر إذ المدار على وجود الفائدة للوضع الحقيقى وإن كان المراد انه عرى بعده أيضا فهو ممنوع إذ قد يستعمل بعده فى معناه الحقيقى إذ الكلام فى عدم سبق الاستعمال الحقيقى على الاستعمال المجازى لا فى عدمه رأسا وقد يجاب بانه لما كان فائدة الوضع إنما هو افادة المعنى ولم يوجد ذلك بين الوضع والاستعمال المجازى كان وضعه حينئذ خاليا عن الفائدة تدبر (قول الشارح وأجيب الخ) هذا الجواب اما بناء على تسليم العراء عن الفائدة باستعماله فى معناه الحقيقى ولو بعد الاستعمال المجازى أو تسليم انه لا بد فى حصول الفائدة من أن يستعمل فى معناه الحقيقى قبل الاستعمال المجازى فليتأمل (قوله وفيه شىء) لعله ان فتح الراء نقل عن الباء المحذوفة فتدبر (قول الشارح بحصولها باستعماله الخ) أى بجواز استعماله الخ أو بتحققه

(قول الشارح اختاره مذهبا) حيث قال بعد تحقيق ايراد لفظ الرحمن على من اشترط سبق الحقيقة وعند هذا أقول مذهبي ان المجاز يستلزم استعمال اللفظ المشتق منه بطريق الحقيقة سواء استعمل مع ذلك بالحقيقة فيما استعمل بالمجاز ام لا فاقول مثلا إنما يستعمل رحمن إذا استعملت العرب الرحمة ثم إذا استعملت الرحمة كان لنا أن نتصرف فيما يشتق منها من فعلان وفاعل ومفعول وغير ذلك وان لم تنطق به العرب البتة ولا اشترط ان تكون العرب استعملت رحمن الذى هو فعلان بالحقيقة اه وهذا منه مجرد تمثيل وإلا فهو اختار ان رحمن المنكر استعمل حقيقة فى قول بنى حنيفة لازلت رحمانا والمعرف بالاضافة استعمل فى قولهم ايضا رحمن اليمامة والمورد على من مر إنما هو المعرف باللام ووجه الاستلزام الذى ذكره ان الاشتقاق إنما يكون بعد معرفة معنى المشتق منه ولا دليل عليه الا استعماله فيه قال المصنف فى شرح المختصر ما معناه ان يقال لمن استدل بلفظ الرحمن على عدم لزوم الحقيقة للمجاز انه لابد من الوضع للمعنى الحقيقى ولم يوضع له ولا مخلص الا بما اخترناه مذهبا اه أى لأنا شرطنا الاستعمال فى المشتق منه لتحقق الاشتقاق وبعد ذلك فوضع المشتقات نوعى لاحاجة فيه إلى سماع الاستعمال فتدبر لكن يرد على المصنف نحو عسى وحبذا من الافعال التى لم تستعمل لزمان معين مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة فانها مجازات لم تستعمل مصادرها الا ان يخص مذهبه بما من جهة المادة (قوله لاستعمالها مجازات الخ) هذا إذا كانت مستعملة فيما ذكر مع النظر للمعنى الاول أما لو كانت مستعملة فيه مع قطع النظر عنه فهى من المنقول كما يعلم ذلك من التلويح (قوله الا أن يكون تفصيله مقيدا الخ) هو كذلك والفرق مامر وما فرق به لسم مذاك

اختاره مذهبا كما قال فى شرح المختصر وهو أنه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق فى المشتق مجاز إلا إذا سبق استعمال مصدره حقيقة وإن لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن

فاى لزوم فى ان اللفظ المشتق إذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا فى معناه الموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى الاستقراء والتتبع لكلام البلغاء فلا يتم له اذ هو غير ممكن استيعابه وان نظر إلى خصوص لفظ رحمن وأن مصدره مستعمل فى معناه حقيقة فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجديه نفعا وأما ثانيا فلأن علماء البيان والاصول يجمعون على عدم التفرقة وإن خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفته العقل والنقل اه ر اجاب سم بما محصله انه يكفى فى مثل ماهنا الاستقراء الناقص وانه لما كان المجاز من الجواز والانتقال لم يبعد بل ا تحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة ليظهر معنى الانتقال عن المعنى الحقيقى اه وأقول هذا حكم لفظى طريقه النقل عن استعمال البلغاء وليس للعقل فيه مدخل وكان يكفى الكورانى فى الرد على المصنف قوله أنه مخالف لما أجمع عليه علماء البيان والاصول ولا سند له فى ذلك الا أنه وسع دائرة البحث بما زاده فالجواب فى مثله اثبات سند للمصنف بعزو هذا الخلاف لغير المصنف أيضا أو سرد موارد وقع فيها ذلك كالرحمن فالعدول عن هذا الطريق الى غيره عدول عن الجادة (قوله لا يجب لما عدا المصدر الخ) مفاده أن المصدر إذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة وليس مرادا بل المراد انه إذا استعمل مشتقه مجازا يجب ان يكون مصدره مستعملا فى حقيقته فلذلك قال الشارح ويجب لمصدر المجاز الخ أى يجب لمصدر المشتق الذى تجوز فيه أن يكون ذلك المصدر مستعملا فى معناه الحقيقى وقول الناصر لو قال للمصدر المجاز بالنعت لا الاضافة لكان اولى ليشمل المصدر المجاز الذى لم يشتق منه شيء اه مدفوع لانه على هذا التقدير إنما يصدق على المصدر المستعمل مجازا مع أنه غير معلوم الارادة للمصنف ولا يشمل الذى لم يتجوز فيه بل فى مشتقه الذى هو مراد (قوله فلا يتحقق فى المشتق مجاز) قال الناصر ينتقض بنحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لاستعمالها فى الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازا اه ومحصل ما اجاب به سم انه يحتمل ان يكون تفصيل المصنف مقيدا بما له مصدر فتخرج المذكورات إذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر يتفرع عنه وجوده تفرعا محققا فناسب ان يتفرع تجوزه عن استعماله ولا كذلك مالا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعة فى الاصل للزمان حتى لزم الآن انها مجازات لاستعمالها فى مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع فى الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب ومادة النقض لا يكفى فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) تمثيل للمشتق الذى تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره فى معناه الحقيقى فقوله وهو من الرحمة الخ بيان لوجوب كونه مجازا فى حقه تعالى لا حقيقة لاستحالته وبهذا يتم التمثيل وأما قوله ولم يستعمل إلا لله تعالى فهو زيادة فائدة إذ لا يتوقف التمثيل على نفى استعمال لغير الله وقول سم أن التجوز فى الرحمن يقتضى على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب فى حقه تعالى وهو غير مسلم وما أجاب به من أنه لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه اه

لم يستعمل إلا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى وأما قول بني حنيفة في مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا * وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

أي ذا رحمة قال الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم أي أن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداد به وقيل انه معتد به والمختص بالله المعرف باللام (وهو) أي المجاز (واقع في الكلام (خلافا للاستاذ) أبي اسحق الاسفرايني (و) أبي علي (الفارسي) في نفيهما وقوعه

لا اتجاه له أما السؤال فلا ورود له فان الكلام مفروض في استعمال الالفاظ بحسب القانون العربي وقد استعملت الرحمة في معناها الحقيقي وساغ بحسب هذا القانون استعمال رحمن في معناه الحقيقي لكنه لما اختص به سبحانه وتعالى منع ذلك الاختصاص استعماله في معناه الحقيقي لاستحالته في حقه تعالى كالرحمة ايضا فوجوب استعماله مجازا لا حقيقة لدليل خارجي وهو لا يعارض قاعدة اللغة يؤيد ما قلنا ان بعضهم جوز كونه كناية فأورد عليه أن الكناية يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي وهو ممتنع فيه فأجاب بعض المحققين بأن الكناية من حيث هي يجوز معها إرادة المعنى الحقيقي ولا يقدح فيه امتناعه لخصوص المادة كما هنا وأما الجواب فساقط عن رتبة الاعتبار عند أولي الانظار وقد تفطن رحمه الله لمثل ما قلنا حيث كتب على قوله فمن تعنتهم رادا على شيخ الاسلام وغيره في قولهم انهم خرجوا بمبالغتهم في كفرهم عن نهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره اه بانه حيث كان رحمن من الصفات الغالبة ومن لازمها أن يكون القياس جواز اطلاقها على غيره تعالى كان هذا الاطلاق من بني حنيفة موافقا لقياس لغة العرب ونطقا بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما يجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبأنه خروج عن نهج اللغة وتجويز كون الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى لا دليل عليه فلا يصح الحكم عليهم بالخطأ بمجرد الاحتمال قال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح إنما أخره لكونه أضعف الأوجه ولبعض الحواشي المتأخرة ههنا كلام تمجه الاسماع وتأباه الطباع (قوله وأما قول بني حنيفة الخ) جواب عن سؤال يورد على قوله لم يستعمل إلا لله وهو انه قد استعمل في غيره فكيف هذا الحصر (قوله فمن تعنتهم) التعنت تطلب الايقاع في العنت أي الامر الشاق فاما أن يراد إيقاع بعضهم بعضا أو إيقاع كل منهم نفسه (قوله ان هذا الاستعمال غير صحيح) قال سم ظاهره انه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كما لو استعمل كافر الخ وقد يستشكل ذلك اه وقد علمت وجه اشكاله (قوله كما لو استعمل كافر الخ) جواب عن اعتراض المصنف في شرح المختصر على قول الزمخشري فمن تعنتهم في كفرهم فانه اعترض بما حاصله أن التعنت سبب في الاطلاق ومتى ثبت الاطلاق فقد وجد الاستعمال في الجملة غايته انه ذكر سبب الاطلاق وهو التعصب وحاصل الجواب انه ليس اطلاقا صحيحا وإنما حملهم عليه اللجاج في كفرهم فانهم كفروا بادعائهم لمسيلمة النبوة وتوغلوا في الكفر باطلاقهم عليه ما يختص بالإله توغلا خرجوا بالمبالغة فيه عن طريق اللغة قاله الكمال وفيه ان اللجاج لا يخرج العربي عن لغته وإلا لأدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فينسد باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام انه مختص به شرعا لا لغة لان قياس اللغة يقتضي ان كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع (قوله وقيل انه معتد به) هو ما ارتضاه المصنف في شرح المختصر وإنما أخره

(قول الشارح لم يستعمل إلا لله تعالى الخ) ذكر ذلك لبيان ما شارك المصنف فيه غيره من عدم وجوب سبق الحقيقة للفظ المجازي وما انفرد به من وجوب سبقها لما اشتق منه (قوله حيث استعملوا المختص بالله) لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها لان فيه مبالغة باعتبار زيادة البناء فيكون معناه ذو الرحمة البالغة غاية الكمال ولابد أن يكون منعما حقيقيا إذ لو احتاج في انعامه الى غيره لم تكن رحمته بالغة غايتها وحينئذ فلا يصح وصف غيره تعالى به كذا في تفسير القاضي وعبد الحكيم ولا يلزم في الغلبة التقديرية جواز تعدد الافراد خارجا وبه يندفع الاشكال لا بمجرد كونها تقديرية تأمل (قوله ولا مجازا) هو كذلك والاشكال مندفع بما مر (قول الشارح وقيل انه معتد به) قال به المصنف في شرح المختصر كما مر ولكنه غير مستقيم لما مر عن القاضي وعبد الحكيم (قول الشارح خلافا للاستاذ) علل بان المجاز يخل بالفهم لكنه لا ينكر استعمال الأسد للشجاع وأمثاله بل يشترط في ذلك القرينة ويسميه حقيقة وانظر كيف علل باختلال الفهم ومع القرينة لا اختلال قاله المصنف في شرح المختصر وقوله كيف علل الشارح الخ فيه اعتراض من وجهين أحدهما أنه لا فرق بين الحقيقة مع القرينة والمجاز في الاختلال ثانيهما انه مع القرينة لا اختلال تدبر

(مطلقا) قالاو ما يظن بمجاز انحو رأيت أسدا يرمى فحقيقة (و) خلافا (للظاهرية) فى نفيهم وقوعه (فى الكتاب والسنة) قالوا لانه كذب بحسب الظاهر كما فى قولك فى البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بأنه لا كذب مع اعتبار العلاقة وهى فيما ذكر المشابهة فى الصفة الظاهرة

الشارح لأنه أضعف الأوجه قاله الكمال وقد علمت ما فيه ولا يخفاك أن كلام المصنف لا يتخرج عن هذا القول (قوله مطلقا) أى لا بقيد الكتاب والسنة (قوله فحقيقة) إنما كتفوا فى الحقيقة بمجرد الاستعمال رجع الخلاف لفظيا وإن أرادوا استواء الكل فى أصل الوضع فهذا مراغمة فى الحقائق فان العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد وما أنهم ينكرون أن العرب لم تستعمل لفظ أسد فى الشجاع مثلا فبعيد جدا لأن أشعار العرب طافحة بالمجازات قالوا وقوع المجاز للزم الاخلال بالتفاهم إذ قد تخفى القرينة ورد بأن هذا الدليل لا ينتج امتناعه بل استبعاد وقوعه مع أنه واقع قطعا وبالجملة فأدلة النافى لا تخلو عن ضعف (قوله لأنه بحسب الظاهر) كذب بدليل أنه يصح نفيه وإذا صح نفيه لم يصح إثباته للتناقض ه وأجيب بأن شرط التناقض اتحاد الجهة والنفى وارد على الحقيقة والاثبات على المجاز ثم لا يخفى أن الكذب إنما يجرى فى المركب الخبرى فان أريد بالمجاز هنا المجاز اللغوى كما يقتضيه اقتصار الشارح فى التمثيل له أشكل وصفه بالكذب لأنه مفرد وإن أريد مطلق المجاز الشامل اللغوى والعقلى وهو الذى يقتضيه قول العضد فى شرح المختصر لنا على وقوع المجاز فى اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات اه فالوصف بالكذب ظاهر بالنسبة للمجاز العقلى والمجاز اللغوى بتأويل أن نسبة الكذب اليه بعد اعتبار نسبة شىء اليه أو نسبته إلى شىء وعلى هذا يكون الدليل تام التقريب وعلى صنيع الشارح يكون أعم من المدعى وذلك غير قادح فى تمامية التقريب كما بين فى علم الآداب وإنما قصر الشارح الكلام على المجاز المفرد لأن المصنف لم يتعرض للمجاز العقلى هنا وإن كان يرد عليه مؤاخذة فى تخصيص مدعاهم إلا أن يجاب بأنه قصره على أحد الفردين لخفائه ويعلم منه حال الفرد الثانى ه فان قلت إنما تعرض علماء المعانى للفرق بين الكذب والاستعارة ولذلك اعترضهم العصام فى الرسالة الفارسية بأنه لا وجه لتخصيص الفرق بالاستعارة فان التفرقة التى ذكروها تجرى فى المجاز المرسل أيضا قلت أجاب منجم باشا عن اعتراضه بأن الاستعارة أشد احتياجا إلى بيان الفرق بينها وبين الكذب لكونه أشبه به من المجاز المرسل من وجهين أحدهما أنها مشتملة على ادعاء اتحاد المشبه والمشبه به مع مغايرتهما فى نفس الأمر وهذا عين الكذب لو لم يكن التأويل بخلاف المرسل إذ ليس فيه هذا الادعاء وثانيهما أن البعد بين المعنيين المجازى والحقيقى فى الاستعارة أزيد من البعد بينهما فى المرسل لأن علاقة الاستعارة ضعيفة بالنسبة إلى علاقة المجاز المرسل إذ المشابهة أضعف علائق المجاز وزيادة البعد بين المعنيين تقتضى زيادة المشابهة بالكذب اه ثم ان تعمد الكذب بكونه بحسب الظاهر إن كان واقعا فى كلام النافى فالامر ظاهر وإن لم يكن واقعا فعذر الشارح فى زيادته أنه تصريح بمرادهم وإن أطلقوا إذ لا يسوغ لهم دعوى كونه كذبا فى الحقيقة فيرد حينئذ ما قاله الناصر إذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر اه ووجه عدم الملاقاة أن مرجع الدليل لقياس اقترانى نظمه هكذا المجاز كذب بحسب الظاهر وكل ما هو كذلك لا يقع فى كلام الله ورسوله ومرجع الجواب منع الصغرى فنفى كونه كذبا فى الواقع الذى هو مفاده

(قوله وإن أراد الخ) هذا هو الثانى (قوله وكلام سم هنا لا يعول عليه) حاصل كلامه فى الجواب عن الاول أن معنى كلام الشارح ان الكذب حقيقة ممتنع مع اعتبار العلاقة وهو المضر والكذب بحسب الظاهر لا يضر وتركه الشارح لظهوره اه والذى يظهر من كلام الشارح انه لا كذب اصلا ولا بحسب الظاهر لان السامع ان اعتبر العلاقة فلا توهم للكذب وإن لم يعتبرها بأن لم يفهمها فذلك لخلل فى السامع وهو غير معتبر كما إذا لم يفهم القرينة وحاصل كلامه فى الجواب عن الثانى أن المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب إنما هو العلاقة واما القرينة فانما هى علامة على تلك الارادة فانتفاء الكذب إنما هو لاعتبار العلاقة فما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب إنما هو لأجل القرينة منشؤه اشتباه سبب الشىء بسبب العلم به اه وهو مستقيم لا عيب فيه موافق لقولهم ان العلاقة هى المجوزة للاستعمال والقرينة هى الموجبة للحمل كما فى بحر الزركشى (قوله قلت أو المراد الخ) عطف على قوله باعتبار الغالب الخ

أى عدم الفهم (وإنما يعدل اليه) أى إلى المجاز عن الحقيقة الاصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية يعدل عنه إلى الموت مثلا (أو بشاعتها) كالخراءة يعدل عنها إلى الغائط وحقيقته المكان المنخفض (أوجهلها) للمتكلم أو

تبقى معه الصغرى على حالها وهو انه كذب بحسب الظاهر وبهذا سقط قول سم ان ايهام الكذب بحسب الظاهر لا التفات اليه لاقتضائه بقاء الدليل سالما عن المنع فيتم نعم قول الناصر المناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر ممنوع لما علمته مما قدمناه فالاحسن ان يقال ان المخاطب الذى يلقى اليه المجاز هو المتفطن العارف بأساليب الكلام ووجوه اعتباراته ومن كان بهذه المثابة إذا خوطب بالمجاز محتفا بقرينة حالية أو مقالية فهم المعنى المجازى ولا يتبادر ذهنه للمعنى الحقيقى أصلا فلا كذب فى المجاز أصلا لا بحسب الحقيقة ولا بحسب الظاهر * ويذكر فى كتب الأدب نوادر كثيرة تقضى بأن العرب الخلص وصلوا إلى غاية من الفطنة فى أساليب الكلام وسرعة البديهة ما وصل اليها أحد من الامم سواهم * من ذلك ما حكى ان مهلهلا كان فى سفر مع عبدين له ففهم منهما انهما يريدان اغتياله فاوصاهما إذا وردا الحى ان ينشدا هذا الشعر

من يخبر البنتين أن مهلهلا * بالله ربكما ورب أبيكما

فاتفق أن قتلاه ووصلا للحى فسئلا عنه فقالا مات فقيل وهل أوصى بشىء قالا نعم أوصى بان ننشد هذا الشعر فقيل ان لهذا الشعر بقية وانكما قتلتماه فأقرا بذلك وأنشد البنتان هذا الشعر بحسب سليقتهما على هذا الوجه

من يخبر البنتين ان مهلهلا * أضحى قتيلا بالفلاة مجندلا
بالله ربكما ورب ابيكما * لا تتركا العبدين حتى يقتلا

فقتل العبدان فانظر كيف اهتديا بصفاء اذهانهما بالكلام مطوى لم يرمز اليه بشىء فما ظنك بالكلام المحتف بالقرائن فظهر لك بهذا صدق ما ادعيناه ولكن يرد على الشارح ما اورده الناصر ان الكذب لازم لارادة المعنى الحقيقى فارتفاعه انما هو بارادة المعنى المجازى والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى المجازى لا لأجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح اه وهو وجيه إذ قد صرح به البيانيون قال فى الرسالة الفارسية ان المستعير يؤول كلامه ويصرفه عن الظاهر وينصب قرينة تدل على ان الظاهر ليس بمراده بخلاف الكذب فانه يدعى الظاهر ويريده ويصرف همته على اثباته مع كونه غير ثابت فى نفس الامر وما أجاب به سم بان المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب فى الواقع انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هى دليل على ذلك الانتفاء إلى آخر ما أطال به انما يناسب التعرض لنفى الكذب فى الواقع الذى هو مساق كلام المجيب وقد علمت ما فيه فتلخص ان الخصم إنما يدعى الكذب ظاهرا وجواب الشارح لا يلاقى دليله وأن النافى للكذب ظاهرا هو نصب القرينة إذ لولاها لتبادر الذهن للمعنى الحقيقى فيجىء الكذب فتأمل (قوله أى عدم الفهم) قال سم وجه كونه صفة ظاهرة أنه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب اه واراد بنحو المخاطبة تركيب الشكل والسحنة فقد ذكروا فى كتب الفراسة علامات فى الاشخاص ظاهرة تدل على أخلاق باطنة من أحاط بتلك العلامات خبرا استدل بها على صحة ما قالوه وكنت ظفرت بنبذة من ذلك فى شرح العلامة الشيرازى على القانون ذكرت بعضها منها فى شرحى على نزهة الاذهان فى علم الطب (قوله الاصل) بالجر نعت للحقيقة أو عطف بيان لان المجاز ابتنى عليها باعتبار سبق وضعها أو لان الحقيقة هى الراجح عند الاطلاق كما حمل عليه الشارح قول المصنف وهو والنقل خلاف الاصل (قوله مثلا) أى كالنائبة والحادثة (قوله أو جهلها للمتكلم) أى مع علم المخاطب بها والمراد بالعدول عدم الاتيان ولا يلزم من

(قول الشارح عن الحقيقة الاصل) الاصل بمعنى الراجح لان المجاز يحتاج للوضع الاول وللعلاقة والنقل إلى المعنى الثانى والحقيقة تحتاج إلى الوضع الاول فقط (قول المصنف أو جهلها للمتكلم) كان يعلم ان الرطب من النبات له لفظ حقيقى يدل عليه ولا يعلم انه لفظ خلاء فيعبر عنه بلفظ حشيش مع علمه بأن مدلوله اليابس مجازا باعتبار ما يؤول اليه (قوله لا يخفى تعسفه) لا تعسف فيه مع اجدائه

(قول الشارح فانه أبلغ من شجاع) أى بالغ حد الكمال فى إفادة المقصود فهو مشتق من البلوغ مصدر بلغ من حد نصر لا من البلاغة من بلغ من حد كرم لأن الحقيقة إذا كانت مقتضى الحال لا يكون المجاز أكثر بلاغة منها بل لا يكون بليغا وما قيل أنه من المبالغة فهو يستلزم اشتقاق أفعل من المزيد واستعماله بمعنى المفعول إلا أن يقال بالاسناد المجازى اهـ عبد الحكيم على المطول لكن هذا لا يوافق قول المصنف أو بلاغته إلا أن يكون الشارح حمله على معنى مجازى بأن شبه ما يفيده المجازى من تأكيد المساواة فى زيد أسد مثلا لانه كدعوى الشىء ببينة بالخصوصيات التى هى مقتضى الحال (قوله لعله من المبالغة) قد علمت ما فيه زيادة على ماذكره (قوله ولعله) أى ذلك البعض (قوله إنما يقتضى الحمل الخ) أى الالداع كما سيأتى (قوله فما المانع الخ) تأمله (قوله بل قد ينتفى الخ) قد عرفت أنه متى كان مقتضى الحال الحقيقة أو المجاز لا يكون الآخر بليغا (قول الشارح فى قوله أنه غالب الخ) قال الزركشى فى البحر بالغ ابن جنى فادعى أن الغالب على اللغة المجاز ونقله ابن السمعانى عن أبى زيد الدبوسى وعبارة ابن جنى وأكثر اللغة لمن تأمل مجاز لا حقيقة وذلك عامة الافعال نحو قام زيد وقعد عمرو ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام وكيف يصح ذلك وهو جنس والجنس يطلق على الماضى والحاضر وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير وغرض ابن جنى من هذا أن الله غير خالق لافعال العباد كما صرح به بعد حيث قال وكذلك أفعال القديم نحو خلق الله السموات والأرض ونحوه قال لانه تعالى لم يكن كذلك خلق لأفعالنا ولو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا للكفر والعصيان وغيرهما من أفعالنا ويتعالى عن ذلك وكذلك علم الله بقيام زيد مجاز أيضا لانها ليست الحالة التى علم عليها قيام عمرو ولسنا نثبت له تعالى علما لانه تعالى عالم بنفسه لا مع ذلك فعلم أنه ليست حالة علمه بجلوس عمرو هى حالة علمه بقيام زيد قال وكذلك ضربت عمرا مجازا لأن الضرب إنما وقع على بعضه قلت وقد استدرج بهذا المركب الصعب إلى أمور قبيحة تنزه الله عنها اهـ وعبارته صريحة فى أن المراد أن أكثر الالفاظ المستعملة مستعملة فى معنى مجازى دون القليل فانه مستعمل فى معنى حقيقى لكن قول الشارح أما من لفظ إلا ويشتمل الخ يفيد أن مراده أن كل لفظ يشتمل فى غالب استعمالاته على معنى مجازى أى كما يشتمل فى ذلك الغالب على معنى حقيقى وإلا فلا وجه للتعبير بالاشتمال مثلا ضربت زيدا معناه الحقيقى ضربت كله والمجازى ضربت بعضه ومثله ضربت عمرا وضربت بكرا وهكذا وحينئذ ففيه أمران الاول أنه مخالف للمنقول عن ابن جنى الثانى أن هذا يصدق بالمساواة إذ يصدق بما إذا كان لكل لفظ معنى حقيقى ومعنى مجازى واحد كالبعض فى الامثلة مع أن المراد أن المعنى المجازى غالب على المعنى الحقيقى أى أكثر افرادا منه إلا أن يكون المراد بالغلبة أن هذا المعنى هو المراد فى الاستعمال الغالب فمعنى الغلبة على الحقيقة الغلب عليها فى إرادته والاستعمال فيه

للمخاطب دون المجاز (أو بلاغته) نحو زيد أسد فانه أبلغ من شجاع (أو شهرته) دون الحقيقة (أو غير ذلك) كاخفاء المراد عن غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس المجاز غالبا على اللغات خلافا لابن جنى) بسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم فى قوله أنه غالب فى كل لغة

معرفة أن هذا اللفظ مجاز معرفة الحقيقة بعينها فلا يقال المجاز مصحوب بالعلاقة وهى ارتباط بينه وبين المعنى الحقيقى فيلزم من العلم بالمجاز العلم بالحقيقة (قوله أو بلاغته) ليس المراد البلاغة البيانية إذ لا تكون فى المفرد بل المراد الابلغية فى الوصف لان المجاز انتقال من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشىء ببينة كما أشار لذلك الشارح بقوله فانه أبلغ من شجاع (قوله زيد أسد) التمثيل به على مختار التفتازانى أنه استعارة والجمهور على أنه تشبيه بليغ (قوله فانه أبلغ) من شجاع قال الناصر تعبير الشارح بأبلغ الموافق لتعبيرهم فى اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة أيضا يقتضى أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى اهـ قال سم وقد يوجه عدول المصنف عن التعبير بأفعل التفضيل لعدم اطراده إذ قد ينفرد المجاز بالبلاغة دونها بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة اليها فانه مطرد سواء تشاركا فى الاصل أولا اهـ أقول ولو عبر المصنف الأبلغية لوجه أيضا فانه نقل دده أفندى فى حاشيته على شرح تصريف العزى للتفتازانى إن أفعل التفضيل قد يكون المشاركة المستفادة منه تقديرية فرضية اعتقادية ومنه حديث اللهم أبدلنى خيراً منهم أى فى اعتقادهم وأبدلهم بى شرا أى فى اعتقادهم وإلا فليس فيه صلى الله عليه وسلم شر وقوله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقر وأحسن مقيلا ومن هذا القبيل قولهم زيد أعلم من الحمار وعمرو أفصح من الاشجار أى لو كان للحمار علم وللأشجار فصاحة (قوله غالب فى كل لغة) إشارة إلى أن أل فى اللغات

على الحقيقة أى مامن لفظ إلا و يشتمل فى الغالب على مجاز تقول مثلا رأيت زيدا وضربته والمرئى والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله ولا معتمداً حيث تستحيل الحقيقة

استغراقية وان على بمعنى فى ويمكن بقاؤها على حالها ويوجه بانه لما كثر فى اللغات صار غالبا عليها (قوله على الحقيقة) أى على الكلمات الموضوعة لمعان وضعا أوليا أى إن أكثرها استعمل فى معان مجازية (قوله اى مامن لفظ الخ) قال الصفى الهندى الغالب فى الاستعمال المجاز لا الحقيقة بالاستقراء اما بالنسبة لكلام الفصحاء والبلغاء فى نظمهم ونثرهم فظاهر لان اكثرها تشبيهات واستعارات وكنايات واسنادات قول أو فعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والزمن ولاشك أن كل ذلك تجوز وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع أنه ماسافر كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انك ماضربت إلا جزأ منه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل اسناد الافعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب اهل السنة مجاز لان فاعلها فى الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها إلى غيره مجاز عقلى اه وفى شيخ الاسلام ان قوله مامن لفظ الخ لا يوفى بمدعى ابن جنى من ان المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتها اه وهو غير وارد بعد قوله فى الغالب لان المعنى انه مامن لفظ إلا وهو فى اكثر استعمالاته مستعمل فى معنى مجازى لانه حكم بان كل لفظ مشتمل فى الغالب على مجاز ولا يكون كذلك إلا اذا كان فى اكثر استعمالاته مستعملا فى معنى مجازى فيكون استعماله مجازا أكثر من استعماله حقيقة (قوله على مجاز) أى تجوزا ومعنى مجازى (قوله والمرئى والمضروب الخ) فهو مجاز لغوى من اطلاق اسم الكل على البعض والمجاز الذى لا يدخل الاعلام مجاز الاستعارة وقيل هو مجاز عقلى والحق انه حقيقة لغوية لان اللغة لا تنبنى على مثل هذه المضايقة فلا يشترط استغراق الفعل لجميع أجزاء المفعول لان المعتبر وضعا فى الفعل هو نسبه ايقاع الحدث على المفعول وتعلقه به مطلقا سواء عمه أو لا وكل من الطرفين مستعمل فى معناه الحقيقى فلا تجوز أصلا (قوله وان كان يتألم بالضرب كله) اى فانه لا يمنع اشتمال ضربت زيدا على المجاز من حيث أن المضروب بعضه لا كله لان الكلام فى نسبة التألم الذى هو امساس الجسم بالآلة لا فى نسبة التألم الذى هو أثر الامساس (قوله ولا معتمدا) اى معولا عليه فى ترتب الاحكام وهذا لا ينافى ان استحالة الحقيقة من قرائن المجاز فلا يقال ان الاستحالة من القرائن الموجبة للمجاز فكيف يكون غير معتمد عليه قال فى التلويح لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف

فيندفع الثانى والاولى أن يقال أن قول الشارح يشتمل فى الغالب تفسير لقول ابن جنى غالب فى كل لغة لا زائد عليه فمعنى علته على الحقيقة هو اشتمال كل لفظ عليه فى الغالب مع المساواة المذكورة وانما فسر بذلك لانه الموافق للواقع إذ ليس لكل لفظ معان مجازية متعددة فليتامل (قوله وهذا هو المتبادر الخ) فيه نظر بل عبارته محتملة لان تكون الكثرة فى بعض بالنسبة لبعض آخر ولان تكون فى استعمال بالنسبة لاستعمال آخر ولو سلم فكثرة الاستعمال فى معنى مجازى واحد لا تفيد غلبة المعنى المجازى على المعنى الحقيقى نعم تفيد غلبة الاستعمال فيه ظاهر والدعوى أن المجاز أى المعنى المجازى غالب على المعنى الحقيقى أى أكثر أفراداً منه (قوله وحينئذ ينظر الخ) قد علمت وجه كلام شيخ الاسلام رحمه الله والجواب عنه (قول الشارح والمرئى والمضروب بعضه) أى فهو مجاز باطلاق اسم الكل على الجزء أو باسناد ما للأول للثانى وليس هذا من دخول المجاز فى الاعلام الذى هو ممتنع على الاصح لأن ذلك فى استعمالها اعلاما لما نقلت اليه وما هنا ليس كذلك وانما امتنع ذلك لأن الاعلام لم تنقل لعلاقة لان المجاز يدخل ليفيد معنى فى المنقول اليه غير الذى أفاده فى المنقول منه كالبحر حقيقة فى الماء الكثير نقل إلى العالم لكثرة علمه فأفاد فى حقيقته كثرة الماء وفى مجازه كثرة العلم فأما زيد وعمرو ونحوهما فانها موضوعة للفرق بين الاعيان والاجسام وذلك حقيقة لو استعملنا اسم زيد فى غيره مما لايسمى زيدا لم يفدنا من ذلك غير ذلك المعنى الذى أفاد فى حقيقته وهو الفرق بين الاعيان والاجسام فلم يتصور دخول المجاز فيها كذا فى البحر للزركشى لكن نفى مانقل عن وصف كمن سمى ابنه مباركا لما ظنه فيه من البركة فانه لم يدخل فى كلامه وسيأتى فى الشارح اخراجه بمعنى آخر هو أولى من هذا الشمول له مانقل عن غير علم (قول الشارح ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة) لانه وان لم يتوقف المجاز على وجود المعنى الحقيقى بل يكفى مجرد تصوره فى الانتقال إلى المعنى المجازى على مافى التلويح وغيره لانه لما كذبه الحس ولا ضرورة تدعو اليه كان اشعارا بالحرية غير قريب فألغى بخلاف ماإذا كذبه الشرع لاحتماله فى الجملة فجعل مجازا عنها

خلافا لأبى حنيفة) فى قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبده الذى لا يولد مثله لمثله هذا ابنى أنه يعتق عليه وان لم ينو العتق الذى هو لازم للبنوة صونا للكلام عن الالغاء والغيناه كصاحبيه إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر أما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فانه يعتق عليه اتفاقا ان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك فأصح الوجهين عندنا كقولهم أنه يعتق عليه مؤاخذة باللازم وان لم يثبت الملزوم (وهو) أى المجاز (والنقل خلاف الاصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقى والمجازى أو المنقول عنه واليه فالاصل أى الراجح حمله على الحقيقى

من جهة الحلفية فعندهما هى[1] الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى تكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه اولا فقول القائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو أن الاكبر مخلوق من نطفة الاصغر اه ونقل الكمال عن شيخه فى تحريره ان الشافعية لم يذكروا هذا الاصل اه لكن نقل سم عن شيخه الشهاب انه كتب بخطه على هامش الكمال انه ذكر هذا الاصل ظهير الدين الزنجانى فى كتاب تخريج الفروع على الاصول فقال مسئلة المجاز عند الشافعى رحمه الله خلف عن الحقيقة فى الحكم كما انه خلف عنه فى التكلم اه وحينئذ فلا حاجة لما اعتذر به الكمال بقوله وكان المصنف فهم من موافقتهما فى الفرع موافقتهما فى الاصل قال سم وظاهر انه غير معتمد عليه ولو مع النية قال وعبارة القرافى مصرحة بذلك حيث قال إن اريد باللفظ معناه المجازى وكان المعنى الحقيقى هناك مستحيلا فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد وعند أبى حنيفة معمول به مثاله اذا قال لعبده الذى هو أسن منه هذا ابنى وأراد به العتق لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له فيلغى وقال ابو حنيفة يعتق اه قال سم ألا ترى إلى قوله واراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح فى عدم الاعتداد به مع النية اه والذى رايته بخط بعض افاضل المالكية الذين ادركنا عصرهم ان المفتى به عندهم العمل بالقرائن خلافا لما فى القرافى ثم المراد بالاستحالة الاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان العبد معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا (قوله الذى لا يولد مثله لمثله) لكبر العبد وصغر سن السيد (قوله الذى هو لازم للبنوة) فتكون علاقة المجاز الملزومية أو أنه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق * لا يقال هذا ابنى من قبيل زيد اسد فهو تشبيه بليغ وليس باستعارة عند المحققين اى هذا كابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق كذا اورد صاحب التلويح * واجاب بانه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق لان ابنى معناه مولود لى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل الحال ناطقة (قوله إذ لا ضرورة إلى تصحيحه) اى اصلا لانه ليس من كلام الشارع مثلا وانما هو من كلام آحاد الناس وحينئذ فالمراد عدم الاعتماد تماما وفى الناصر أن قوله إذ لا ضرورة الخ احتراز عن مثل وجاء ربك واسئل القرية فان المجاز بالنقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية فى كلام الصادق إلى اعتماده وان آل الامر معه إلى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلية لا فى الجملة (قوله وان لم يثبت الملزوم)

---

(١) قوله هى أى لجهة الحكم وقوله وعنده أى إلى صيغة التكلم أى هى أى لجهة التكلم اه كاتبه

(قول الشارح فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقى والمجازى) قد يقال أنه مع القرينة المانعة التى هى شرط المجاز لا يأتى الاحتمال وأقول قد يدفع بما فى عبد الحكيم على تفسير القاضى من أن المجاز انما يحتاج للقرينة المانعة عند تعين المعنى المجازى أما اذا لم يتعين بأن أراد المتكلم أن يحمله السامع على مايشاء من المعنى الحقيقى أو المجازى فلا يحتاج لها فالاولى أن يفرض الكلام عند خفاء القرينة ويكون ذلك معنى قول الزركشى فى البحر محل الخلاف فيما اذا صدر ذلك ممن لا عرف له ولا قرينة (قوله من الوضع الاول) ليس بقيد بل المدار على ماسيأتى قال فى التلويح اللفظ ان تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل بينهما نقل فان لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل وان كان لمناسبة فان هجر الاول فهو المنقول وان لم يهجر ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز اه ومعنى تخلل النقل أن يكون استعماله فى المعنى الثانى بعد ملاحظة المعنى الاول فالمشترك سواء كان واضعه واحدا أو متعددا ليس فيه نقل لعدم ملاحظة الوضع الاول فيه فهو حقيقة من كل وجه فى كل واحد من معنييه وأما المرتجل والمنقول فكل واحد منهما ان اعتبر استعماله فى كل واحد من معنييه باعتبار وضعه له فى نفسه مع قطع النظر عن وضعه لآخر فحقيقة لانه مستعمل فيما وضع له وان اعتبر استعماله فيه بالقياس إلى المعنى الآخر لتخلل النقل بينهما فهو مستعمل فيما وضع له من وجه مستعمل فى غير ما وضع له من وجه اه عبد الحكيم على المطول

لعدم الحاجة فيه إلى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للموضوع له أو لا مثالهما رأيت اليوم أسداً وصليت أى حيوانا مفترسا ودعوت بخير أى سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية (و) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) فاذا احتمل لفظ هو حقيقة فى معنى أن يكون فى آخر حقيقة ومجازاً او حقيقة ومنقولا لحمله على المجاز او المنقول اولى من حمله على الحقيقة المؤدى إلى الاشتراك لان المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الأغلب أولى والمنقول لافراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به والمشترك لتعدد مدلوله لا يعمل به إلا بقرينة تعين احد معنييه مثلا إلا إذا قيل

إشارة إلى الفرق بين هذه الصورة وصورة الاستحالة بأن الملزوم هنا ممكن الثبوت وهناك مستحيله اه ناصر (قوله لعدم الحاجة الخ) أى من حيث ذاته وأما قرينة المشترك فلتعارض المعانى (قوله وصليت) أى إذا صدر من غير اللغوى والشرعى وإلا حمل على المعنى اللغوى أو الشرعى فلا يقال إن أراد الحمل فى نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة كان من قبيل احتمال اللفظ معناه الحقيقى والمجازى لا المنقول عنه والمنقول اليه وإن أريد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتى ثم هو أى اللفظ محمول على عرف المخاطب ففى خطاب الشرع الشرعى لانه عرفه ثم اللغوى الخ فان معناه كما قال الشارح ان داله مع المعنى الشرعى معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولا على الشرعى الخ (قوله أى سلامة منه) إشارة إلى ان صليت جزء من المثال فيكون المجموع مثالا مشتملا على شيئين والظاهر انه لا يتعين بل المتبادر ان كلا مثال مستقل (قوله والمجاز والنقل الخ) تفيدان اللفظ بالنسبة إلى معنييه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشترك وإن كان لفظا واحدا متعدد المعنى والوضع وهو ما يفيده كلام التفتازانى فى شرح الشمسية قال وإن كان الثانى أى إن كان معنى الاسم كثيراً فان كان وضعه للمعانى الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذاك ولم يعتبر النقل من أحدهما إلى الآخر سمى اللفظ بالنسبة إلى جميع المعانى مشتركا وإلى احدهما مجملا كالعين للباصرة والجارية والذهب وإن لم يكن وضعه للمعانى على السوية بل وضع اولا لأحدهما ثم نقل إلى الآخر لمناسبة بينهما فاما أن يترك ويهجر المعنى الأول بمعنى أنه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع والاصطلاح اولا فان ترك سمى منقولا وينسب إلى الناقل وإن لم يترك فحال استعماله فى المعنى الثانى الذى نقل اليه يسمى مجازا اه وبه يظهر أن تعدد المعنى فى المنقول بالنسبة إلى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فاتضح قول الشارح والمنقول لافراد مدلوله الخ وفى زيادة قيد تعدد الوضع فى المشترك نزاع ذكره فى شرحه على الوضعية وذكرنا ما يتعلق به فيما كتبناه من الحواشى على ذلك الشرح (قوله فاذا احتمل لفظ) هو حقيقة فى معنى أى بلا تردد أن يكون فى معنى آخر حقيقة أى فيكون مشتركا بين المعنى الاول وهذا المعنى الآخر ومجازاً أى وأن يكون مجازاً فيكون حقيقة فى الاول مجازاً فى الآخر ومثله يقال فى قوله او حقيقة ومنقولا وإنما عطف قوله ومجازا ومنقولا بالواو دون او لان الاحتمال إنما يكون بين متعدد بخلاف الحمل فلذا أتى فيه بأو وهنا بلفظ وفيما سبق باللفظ لان اللفظ فى الاولى تحققت له الحقيقة والمجازية والاحتمال إنما هو فى كونه حقيقة فيه أو مجازا فى المعنى المراد وفى الثانية تحققت ارادة المعنى الآخر به والاحتمال إنما هو فى كونه حقيقة فيه أو مجازاً أو منقولا (قوله لان المجاز أغلب) إنما لم يعلل بان المشترك يقتضى التعدد فى الوضع والاصل عدمه لان مخالفة الاصل لازمة فى المجاز والنقل أيضا (قوله لافراد مدلوله) بكسر الهمزة مصدر أى اتحاده وهو علة لقوله بعده لا يمتنع (قوله لا يمتنع) بل يعمل به اكتفاء بعرف التخاطب دون توقف على قرينة زائدة عليه (قوله مثلا) أى أو معانيه (قوله إلا إذا قيل الخ) فان من يحمله عليهما لا يمتنع عنده العمل بالمشترك بدون قرينة فلا

(قول الشارح والمجاز والنقل الخ) استشكل تصوير التعارض بين الاشتراك والنقل والمجاز بأن الاشتراك إنما يكون عند استواء حالاته فى الدلالة على معانيه أو معنييه والمجاز إنما يكون حيث تكون دلالته فى أحدهما ضعيفة والآخر قوية واللفظ إنما يصير منقولا إذا بطلت دلالته الاولى وارتفعت وأجيب بأنه يتصور فى لفظ استعمل فى معنييه ولم يعلم تساوى دلالته عليهما ولا رجحانه فى أحدهما فيحتمل حينئذ أن يكون استعماله فيها بطريق الاشتراك أو النقل أو بطريق أنه حقيقة فى أحدهما ومجاز فى الآخر كذا فى البحر للزركشى ويتصور فى المجاز بخفاء القرينة أو عند عدم تعين المعنى المجازى كما مر وفى المنقول بأن لا يكون من الناقلين تدبر

ينتهض

بحمله عليهما ومالا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالاول كالنكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة فى أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز فى الآخر والثانى كالزكاة حقيقة فى النماء أى الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لانه يكون حقيقة أيضا أى لغوية ومنقولا شرعيا (قيل و) المجاز والنقل أولى (من الاضمار) فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فقيل حمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل إلى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز لأن قرينته متصلة والاصح أنهما سيان(١) لاحتياج كل منهما إلى قرينة وان الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول مثال الاول قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله المشهور النسب من غيره هذا ابنى أى عتيق تعبيرا عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابنى فى الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثانى قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أى أخذه وهو الزيادة فى بيع درهم بدرهمين مثلا فاذا أسقطت صح البيع وارتفع الاثم وقال غيره نقل الربا شرعا إلى العقد فهو فاسد وإن أسقطت الزيادة فى الصورة المذكورة مثلا والاثم فيها باق

ينتهض الدليل على مقتضى قوله نعم له ان يستدل بأن المنقول من قبيل المنفرد والمنفرد أغلب من المشترك فالالحاق به أولى (قوله فهو حقيقة فى أحدهما) أى للاتفاق على ذلك ولذا ذكره بالفاء المؤذنة بتسبب ما بعدها عما قبلها (قوله محتمل للحقيقة) أى على الثالث وقوله والمجاز أى على الاولين وهذا الاحتمال باعتبارنا وإلا فكل قائل جازم بما قاله وهذا أحسن من قول الناصر ان الاقوال فى موضع الخلاف لا تدعى القطع بل الظن والاحتمال قائم معه (قوله فى النماء) بالمد الزيادة وبالقصر صغار النمل (قوله قيل والمجاز) المراد به المجاز الاصطلاحى وهو التجوز فى اللفظ فصح مقابلته بالاضمار وإلا فهو مجاز بالحذف (قوله فان احتمل الكلام الخ) إنما عبر هنا بالكلام دون اللفظ كما تقدم لان اللفظ يعم المفرد والمركب والاضمار لا يكون إلا فى المركب بخلاف المجاز والاشتراك (قوله وعدم احتياج النقل إلى قرينة) أى واحتياج الاضمار اليها (قوله لان قرينته متصلة) لان الاضمار هو المسمى سابقا بالاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم له وذلك غاية الاتصال اه ناصر (قوله والاصح انهما سيان) اى واستواؤهما لا ينافى ترجيح احدهما على الآخر لمدرك يخصه كما فى المثال الآتى وكذا يقال فى قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور لمدرك يخصه قاله سم (قوله لاحتياج كل منهما) إلى قرينة يعنى واما كثرة المجاز فمقابلة(٢) باتصال قرينة الاضمار وهذا فى التحقيق تمام العلة اه ناصر (قوله لسلامته من نسخ المعنى) وأنه من باب البلاغة بخلاف النقل (قوله مثال الاول) أى الكلام المحتمل لان يكون فيه مجاز واضمار (قوله عن اللازم) وهو عتيق بالملزوم وهو ابنى إذ بنوة المملوك للمالك تستلزم عتقه فيكون من باب المجاز (قوله أو مثل ابنى) فيكون من باب الاضمار (قوله وهما وجهان عندنا) فان قيل الراجح من مذهب

---

(١) قوله والاصح انهما سيان قال الانبابى على البيانية اختار هذا القول الامام الرازى فى المحصول وتبعه البيضاوى فى المنهاج اه

(٢) قوله وأما كثرة المجاز فمقابلة الخ قال الانبابى على أن قرينة المجاز قد تكون استحالة المعنى الحقيقى والاستحالة إن لم تكن من قبيل القرينة المتصلة كانت مثلها إن لم تكن أبلغ إلا أن يقال ان صاحب القول الثالث يقول لا يعتمد المجاز حيث تستحيل الحقيقة اه ومراده بالقول الثالث القول بأن الاضمار أولى من المجاز اه كاتبه عفى عنه

(قول الشارح قوله لعبده الخ) بخلاف ما إذا قال لزوجته الاصغر منه سنا هذه بنتى فان المختار فى زيادة الروضة أنه لا يقع به فرقة إلا إذا نوى لانه اقرار بانتفاء حل المحل وذلك حق الزوجة فلا يصدق فى انتفاء حق الغير فان نوى كان كناية فى الطلاق كذا كتبه الشهاب مع زيادة التعليل من التلويح

(قول الشارح نقل الربا شرعا إلى العقد) أى بدليل مقابلته بالبيع فى قول الله سبحانه وأحل الله البيع وحرم الربا

(والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى اما فى الأول فلتعين الباقى من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل مثال الاول قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لها فتحل ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالباً من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها على الاول دون الثانى ومثال الثانى قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقاً وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعا إلى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فما شك فى استجماعه لها يحل ويصح على الأول لأن الأصل عدم فساده دون الثانى

الشافعى أنه يعتق عليه مؤاخذة باللازم وإن لم يثبت اللزوم وذلك ترجيح للمجاز على الاضمار وهو مخالف لما مر من أن الراجح التسوية بينهما * أجيب بأن ترجيح المجاز هنا لخارج وهو تشوف الشارع إلى العتق وذلك خاص بهذا المحل لا يطرد فى غيره على أن المختار فى الروض أنه لا يحكم بعتقه بمجرد هذا ابنى بل لا بد من نية العتق ومثل ذلك يجرى فى قوله وقال غيره أى كالشافعى ومالك نقل الربا شرعا إلى العقد فيقال فى ترجيح النقل على الاضمار مع أن الراجح عكسه رجح لا لكونه نقلا بل لمرجح خاص وهو تنظير الربا بالبيع فى قوله تعالى حكاية عن الكفار إنما البيع مثل الربا فانه ظاهر فى العقد ولهذا رد عليهم بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا وإنما يطابقه بحمل الربا فيه على العقد ومثل ذلك أيضا يجرى فى تعارض التخصيص والمجاز الآتى فى قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اه زكريا (قوله والتخصيص) أى إخراج بعض إفراد العام من العام (قوله فلتعين الباقى من العام الخ) فاذا ورد لفظ عام ثم اخرجنا منه بعض إفراده بدليل بقى الباقى متعين الارادة فيعمل به (قوله بخلاف المجازى) أى المعنى المجاز (قوله فانه قد لا يتعين) إذ لا يشترط فى المجاز مصاحبة القرينة المعينة وإنما هو أمر مستحسن عند البلغاء فاذا قلت رأيت بحرا فى الحمام احتمل الرجل الكريم والعالم ولا قرينة تعين أحدهما فان القرينة الموجودة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقى فقط وهى غير معينة قال العصام فى الرسالة الفارسية القرينة التى هى داخلة فى مفهوم المجاز ويتوقف حصوله عليها هى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له لا المعينة التى بها يتعين المجازى المراد من بين سائر المعانى المجازية وإن كان ذكرها محسناً للكلام ولذلك استكره البلغاء المجاز الذى ليست فيه قرينة معينة إلا أن يريد المتكلم البليغ إذهاب نفس السامع إلى كل معنى مجازى ممكن فى المقام وتشويقها إلى التعيين فحينئذ يحسن تركها اه (قوله بأن يتعدد) كما إذا قلت والله لا أشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل (قوله فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى) لا يقال أن فيه نسخاً لرفعه الحكم عن بعض إفراد العام لانا نقول المراد نسخ المعنى الاصلى برمته ولم يوجد فى التخصيص بخلاف النقل (قوله وخص منه الناسى) أى مذبوح الناسى (قوله مما لم يذبح) أى ذبحا شرعياً (قوله بما يقارنه) فهو مجاز علاقته المجاورة ولم تجعل العلاقة اللازمية والملزومية لانه قد يوجد الذبح بدون التسمية والأنسب تأويل بعضهم بما ذكر اسم غير الله عليه أى مما ذبح للأصنام ونحوها ليطابق قوله تعالى فى الآية وانه لفسق قوله فى الآية الاخرى أو فسقاً أهل لغير الله به فهو مجاز من اطلاق العام على الخاص ورجح المجاز هنا لمدرك خاص فلا يلزم من كون المسئلة مرجحة فى الاصول أن تكون مرجحة فى الفروع (قوله هو المبادلة مطلقاً) أى صحيحاً أو فاسداً بناء على أن اللام فى البيع استغراقية (قوله يحل)

(قول الشارح ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده) الاصل فى كل حادث العدم فاذا علق عدم الصحة بالفساد فالاصل عدمه وإذا علقت الصحة بالاستجماع لشروط الصحة فالاصل عدمه وهما اعتباران مختلفان والثانى منهما أشق من الاول وبقى الكلام فى تعيين ما اعتبره الشارع منهما وهو لرأى المجتهد ولا معنى لتطويل الحواشى هنا فليتامل (قوله إنما أخذ من السنة) وسبب نزول الاية يدل عليه أيضاً فان سببه كما أخبرنى شيخنا العلامة الذهبى رحمه الله أن رجلا طلق زوجته الأمة ثلاثاً فوطئها سيدها بعد عدتها فسئل هل يحللها هذا الوطء فنزلت قال وما ينسب للسعيدين لا أصل له

لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار ان التخصيص أولى من الاشتراك وأن الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الأربعة العشرة التى ذكروها فى تعارض

لانه شك فى المانع والمراد بالحل عدم الحرمة وبالصحة عدم الفساد (قوله لان الاصل عدم فساده) أى المقتضى لاخراجه أى والاصل بقاء ما كان (قوله لان الاصل عدم استجماعه) فيه ان عدم الاستجماع هو الفساد فيناقض قوله عدم فساده كذا للناصر والشهاب ورده سم بان القائل مختلف ولو حكما فان قولى التناقض باعتبار رأيين مختلفين وفيه أن شرط الدليل أن يكون مسلما عند الخصم لئلا يلزم الاستدلال بما هو محل الخلاف فلا بد أن يقول كل بعلة الآخر تأمل قال الناصر ولو قال لان البيع عام يتناول جميع افراده اخرج منها الفاسد أى المحكوم بفساده فما شك فى فساده باق على عدم الاخراج لانه الاصل لا جاد ويتحصل هذا المعنى بان يستبدل عدم الفساد بعدم الاخراج فى قوله لان الاصل عدم الفساد (قوله ويؤخذ مما تقدم) ى فى المتن والشارح فان مساواة المجاز للاضمار مأخوذة من الشارح فبعد أن تمم الكلام على الستة أخذ فى بقية العشرة وهى الاربعة الباقية (قوله من أولوية التخصيص) قال الكمال فى تمشيته على قانون العربية نظر لانتفاء شرط صحة الاتيان بمن الجارة للمفضل عليه فى قوله من المجاز وكان اللائق أن يقول الشارح ويؤخذ كون التخصيص أولى من المجاز الذى هو أولى الخ (قوله المساوى) أى المجاز فهو صفة كما يؤخذ من كلام الشارح فيما تقدم وفى بعض النسخ والمساوى بالواو وهى أولى لايهام الاولى رجوع المساوى لما قبله وهو الاشتراك مع انه صفة للمجاز والثانية نص فى انه معطوف على الاولى (قوله أولى) لان الاولى من الاولى من المساوى أولى (قوله وان الاضمار أولى لمساواة الاضمار للمجاز) الاولى من الاشتراك فيكون هو أولى من الاشتراك أيضا (قوله ومن ذكر المجاز) أى ويؤخذ من ذكر المجاز الخ وأخذ هذا من ذكر المصنف المجاز قبل النقل لانه لم يصرح بأولوية شىء يؤخذ منها ذلك بأن يصرح بأولوية الاضمار المساوى للمجاز على النقل (قوله ووجه الأخير) أى ان المجاز أولى من النقل (قوله وقد تم بهذه الاربعة) وهى تعارض التخصيص والاشتراك تعارض التخصيص والاضمار تعارض الاضمار والاشتراك تعارض المجاز والنقل وقوله العشرة فاعل تم وهى مركبة من الخمسة التى ذكرها المصنف أعنى المجاز والنقل والاشتراك والاضمار والتخصيص لان كلا منها يؤخذ مع ما بعده فتبلغ عشرة وقد جمعها بعضهم فى قوله

تجوز ثم اضمار (١) وبعدهما * نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه

وأرجح الكل تخصيص وآخرها * نسخ فما بعده قسم يخلفه

* قال الناصر ان قلت هذا يشعر بان الكلام المتقدم انما يشتمل على ستة اثنان فى قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك واثنان فى قوله قيل ومن الاضمار على ما بين أنه مراده واثنان فى قوله والتخصيص أولى منهما ولا شك أن قوله أولا والمجاز والنقل خلاف الاصل يشتمل على اثنين أيضا فما بال الشارح لم يعرج عليهما

---

(١) قوله تجوز ثم إضمار قال الانبابى فى حاشيته على بيانية الصبان رجح التجوز على الاضمار ولو جرى على الأصح من استواء التجوز والاضمار لقال تجويز مثل إضمار وبعدهما الخ اه كاتبه

مايخل بالفهم مثال الأول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فقال الحنفى أى ما وطئوه لأن النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعى(١) أى ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الأول الاشتراك لما ثبت من أن النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى أنه لم يرد فى القرآن لغيره كما قال الزمخشرى أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجاً غيره فانكحوا ما طاب لكم ويلزم الثانى التخصيص حيث قال تحل للرجل من عقد عليها أبوه فاسدا بناء على تناول العقد للفاسد كالصحيح وقيل لا يتناوله ومثال الثانى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة اى فى مشروعيته لأن به يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو فى القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع شر القاتل الذى صار عدوالهم فيكون الخطاب مختصا بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسئل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة فى الأهل كالأبنية المجتمعة لهذه الآية وغيرها نحو فلولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة المخصوصة فقيل هى مجاز

قلت لأن المعانى التى ذكروها فى التعارض هى هذه العشرة وأما الحقيقة فلا يقع التعارض بينها وبين خلافها من المجاز والنقل إذ لا تعارض بين أصل وغير أصل (قوله مايخل بالفهم) أى من جهة اليقين لا الظن ولهم خمسة أخرى تخل بالفهم وهى النسخ والتقديم والتأخير وتغير الاعراب والتصريف والمعارض العقلى واقتصر كالمصنف على الخمسة الأولى لكثرة وقوعها ولقوة الظن مع انتفائها (قوله مثال الأول) أى من الأربعة المأخوذة وهو أن التخصيص أولى من الاشتراك (قوله حقيقة فى الوطء) كما أنه حقيقة فى العقد (قوله لما ثبت) أى فى اللغة (قوله لكثرة استعماله) وهو من علامات الحقيقة والمجاز المشهور خلاف الأصل (قوله نحو حتى تنكح) هى وما بعده من غير محل النزاع فالمراد بالنكاح فيهما العقد والوطء مستفاد من خارج(٢) (قوله ويلزم الثانى) أى الشافعى (قوله بناء على تناول العقد) هو قول ضعيف عند الشافعية والراجح عندهم أن العقد لا يتناول الفاسد وإن أوهمت عبارة الشارح خلاف ذلك والتحقيق عند الأصوليين أن الحقيقة العرفية موضوعة لمطلق الماهية صحيحة كانت أو فاسدة (قوله وقيل لا يتناوله) فلا يحتاج للتخصيص (قوله ومثال الثانى) أى أن التخصيص أولى من الاضمار (قوله أى فى مشروعيته) أى فيكون من الاضمار (قوله فيكون الخطاب عاما) أى فى لكم للقاتل وغيره من جميع المكلفين (قوله أو فى القصاص) أى فيكون تخصيصاً (قوله فيكون الخطاب مختصا بهم) اى فيلزم التخصيص لأنه يلزم من التخصيص فى الخطاب التخصيص فى الحكم العام فان الخطاب عام لكل مكلف فلا يرد أن التمثيل غير مناسب لما الكلام فيه من تخصيص الحكم العام (قوله ومثال الثالث) أى أن الاضمار أولى من الاشتراك (قوله كالأبنية) أى كما أنها حقيقة فى الابنية فتكون مشتركة بين الاهل والابنية المجتمعة (قوله لهذه الاية) اى الدليل على الاشتراك هو هذه الاية وغيرها وفيه انها لا تدل بل تحتمل الاضمار (قوله فلولا كانت قرية آمنت) حيث اسند الايمان إلى ضمير القرية (قوله ومثال الرابع) اى ان المجاز اولى من النقل (قوله فقيل هى مجاز) يقتضى ذلك ان استعمال الصلاة فى الأركان مجاز

---

(١) قوله وقال الشافعى أى ومالك أيضا اهـ بنانى بل قال ابن رشد الحفيد فى بدايته اتفق المسلمون على تحريم زوجات الآباء والأبناء بنفس العقد اهـ لكن مالكا يوافق فى مشهور مذهبه أبا حنيفة فى أن الزنى المحض يغير حرمة المصاهرة كما فى فروق القرافى فيحرم عنده أيضاً على الشخص مزنية أبيه اهـ

(٢) قوله من خارج اى من السنة ومن سبب النزول فان سببه كما قال الشربينى نقلا عن شيخه الذهبى ان رجلا طلق زوجته الامة ثلاثا فوطئها سيدها بعد عدتها فسئل هل يحلها هذا الوطء فنزلت

فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت إليها شرعا (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل) كالفرس اصورته المنقوشة

مع ان الحق انه حقيقة شرعية وإنما(١) الخلاف كما مر هل نقلت مع المناسبة للمعنى اللغوى أو بوضع ثان مستقل إلا ان يقال انه التفت لمجرد حكاية الاقوال من غير نظر إلى كون احدهما راجحا أولا (قوله وقد يكون الخ) قد تحقيقية لا تقليلية لأن مجىء المجاز لهذه الأمور كثير (قوله من حيث العلاقة) أشار به إلى أن هذا التقسيم باعتبارها وهى شرط للمجاز والعمدة فى ضبطها الاستقراء والمشهور بلوغها إلى خمسة وعشرين نوعا والتحقيق أن علاقات المجاز المرسل ثمانية عشر بلا خلاف والمصنف ذكر أربعة عشر نوعا وقيل ترجع إلى ثلاثة عشر برجوع الأخير منها إلى الثالث وهو قوله او باعتبار مايكون فى المستقبل قال فى الرسالة الفارسية وإن بلغت العدد المذكور ترجع إلى علاقتين علاقة الجزئية وعلاقة اللزوم إذ لا يتصور بدونهما الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية بناء على ان اللزوم عندهم اعم من العقلى والعادى بل هو قد يطلق على الملابسة فى الجملة ايضا ه فان قلت قد ذكر القوم ان المجاز له وضع نوعى لمعناه المجازى فحينئذ يكون دلالته عليه مطابقية وضعية لا تضمنية ولا التزامية ه قلت مجازية كل مجاز حالة نسبية إضافية إنما تحصل فيه بالنسبة إلى الحقيقة وإلى الوضع الأول وأما الوضع الثانى فليس اعتباره إلا لأن يقرر هذه الحالة المجازية لا لأن يجعله حقيقة فما لم توجد منه علاقة تصحح الدلالة التضمنية او الالتزامية لم يصح تعينه للمجازية فمبنى المجازية على الوضعين (قوله بالشكل) أى بالمشابهة فيه لا لأنها نفس الشكل فهو مجاز

(١) قوله مع أن الحق انه حقيقة شرعية فيه أن هذا لا ينافى كونه حقيقة لغوية بحسب الأصل قال الانبابى على بيانية الصبان ما حاصله والخلاف فى أن الصلاة فى الأركان مجاز لغوى عن الدعاء بخير لاشتمالها عليها وهو قول الجمهور وهو أولى أو أنها نقلت اليها شرعاً وهجر معناها اللغوى وهو قول المعتزلة كما فى البحر المحيط للزركشى مبنى على الخلاف فى وقوع الحقيقة الشرعية وهو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة إلا أنهم اختلفوا فى كيفية وقوعها فقالت المعتزلة نقل الشارع هذه الالفاظ من الصلاة والصيام وغيرهما من مسمياتها اللغوية وابتدأ وضعها فى هذه المعانى فليست حقائق لغوية ولا مجازات بل هى حقائق شرعية وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى أصلا فان وجدت علاقة بين المعنى الشرعى والمعنى اللغوى كانت اتفاقية غير ملتفت اليها وقال غيرهم انها مأخوذة من الحقائق اللغوية على سبيل المجاز بأن يكون نقل لفظها من مدلول الشرع لعلاقة وهو اختيار الامام فى المحصول فعلى قول المعتزلة لا يحتاج المعنى الشرعى إلى علاقة وعلى قول غيرهم يحتاج وأن الشرع لاحظ فى نحو الصلاة والصيام وغيرهما المعنى اللغوى فهى مجازات لغوية صارت حقائق شرعية وهو الذى عليه جمهور أهل العلم قال المازرى فى شرح البرهان والمحققون من أئمتنا الفقهاء والأصوليين أن الحقيقة الشرعية ليست بواقعة وهو قول القاضى أبى بكر والامام ابن القشيرى ونقله عن أصحابنا فقال وقال أصحابنا لم ينقل الشرع شيئا من الأسامى اللغوية بل النبى صلى الله عليه وسلم كلم الخلق بلسان العرب اه ونقل عن أبى حامد المروزى وأبى الحسن الأشعرى فالصلاة والحج والزكاة والوضوء باقية على مبانيها اللغوية التى هى الدعاء والقصد والنماء والنظافة لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد بها أموراً على وجه الشرطية لا الشرطية اه كلام الانبابى قال فمراد صاحب القول الأول فى الصلاة أنها مجاز لغوى فى العبادة المخصوصة بحسب الأصل ومراد صاحب القول الثانى انها نقلت اليها شرعا بدون ملاحظة معناها اللغوى وبهذا تتضح نسبة الأول إلى الجمهور والثانى إلى المعتزلة فتنبه اه وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد إلا أن يقال ان التفت الخ تأمل اه كاتبه عفى عنه

(أو صفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابخر لظهور الشجاعة دون البخر فى الاسد المفترس (أو باعتبار مايكون) فى المستقبل (قطعا) نحو إنك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتمالا) كالحر للعبد فلايجوز أما باعتبار ما كان عليه قبل كالعبد لمن عتق فتقدم فى مسئلة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة)

استعارة وقال شيخ الاسلام يخص هذا النوع باسم الاستعارة عند البيانيين وبمجاز المشابهة عند الأصوليين (قوله أو صفة ظاهرة) فيه تسمح لأن العلاقة هى المشابهة فى تلك الصفة والمراد بظهورها ظهور آثارها لأن الشجاعة من قبيل الملكات ثم ان قضية عطفها على الشكل انها نوع آخر وليس كذلك قال البدخشى فى شرح المنهاج والمشابهة أى الاشتراك فى صفة ويجب أن تكون ظاهرة كالأسد للشجاع باعتبار الشجاعة أو محسوسة وهى فى إطلاقه على المنقوش على الجدار باعتبار الصورة والشكل فان الاشتراك فى الشكل من قبيل الاشتراك فى الصفة الظاهرة (قوله للرجل الشجاع الخ) مراده بالشجاعة مطلق الجراءة لا الملكة التى تحمل على الاقدام فانها خاصة بالعاقل (قوله أو باعتبار مايكون) مامصدرية أى باعتبار الكون وهو الايلولة فى عبارة غيره وليست واقعة على معنى فان المعنى الذى سيقع ليس هو العلاقة بل المعنى الحقيقى (قوله أو ظنا) أى باعتبار الشأن والعادة لا باعتبار ظن المستعمل فلا يقال قد يحرم مالك العصير بشربه عصيرا فأين الظن وكذا قوله لا احتمالا فلا يقال لأنه قد يظن عتق العبد لنحو وعد من السيد (قوله فتقدم) أى فهو مجاز لانه تقدم ان المشتق يكون إطلاقه على الذات حالة الاتصاف حقيقة وبعدها مجاز (قوله وبالضد) أى بضدية الضد لأن الضدية هى العلاقة لا الضد لأنه ذات لا علاقة فهو على حذف مضاف وأعاد المصنف الباء للفصل بينه وبين المعطوف عليه بقوله قطعا أو ظنا لا احتمالا وظاهره ان كل ضد يستعمل فى ضده وهو مقتضى الاكتفاء بسماع نوع العلاقة وفى التلويح والرسالة الفارسية أن أهل التحقيق على رجوع هذا النوع من العلاقة إلى الاشتراك فى الصفة أعنى إلى علاقة المشابهة فتكون مختصة بالاستعارة أيضا لأن من يستعمل اسم أحد الضدين فى الآخر ينزل التضاد منزلة التناسب تهكما واستهزاء أو مطايبة واستملاحا أو مشاكلة فيشبه أحدهما بالآخر بناء على ذلك التضاد المنزل منزلة التناسب ويستعير لفظ المشبه به للمشبه فيقول رأيت أسدا ويريد رجلا شجاعا ورأيت كافورا ويريد زنجيا وكما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة ونحو ذلك (قوله والمجاورة) أى المجاورية فلا يقال ان المجاورة مفاعلة فيقتضى اعتبار العلاقة من الجانبين مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقى (١) قال سم لم أر لها ضابطا (٢) وقضية إطلاقها صحة التجوز باطلاق نحو الأرض على النابت فيها من شجر وغيره

(قول المصنف باعتبار مايكون) أى بنفسه قطعا أو ظنا وهذا هو الفرق بينه وبين المجاز بالمراتب كتسمية السنبل ثريدا فى قولة الحمد لله العظيم الشأن صار الثريد فى رؤس العيدان فان السنبل إنما يصير ثريدا بعد أن يحصد ثم يدرس ثم يصفى ثم يعجن ثم يخبز ثم يثرد لكنه لا يكون بنفسه كذلك كذا فى البحر

(١) قوله مع انها إنما تعتبر من جهة المعنى الحقيقى قال الانبابى هذه دعوى باطلة فان قوله المراد بالمجاورة اتصال يعد فى العرف مجاورة صادق على كل من الطرفين المنقول عنه والمنقول اليه كما لايخفى وقد علمت أن المجاورة ليست مما يتعلق به الخلاف فى اعتبار العلاقة من جانب المنقول عنه أو جانب المنقول اليه أو جانبيهما فتنبه اه بتغيير

(٢) قوله لم أر لها ضابطا الخ قال العلامة الانبابى على بيانية الصبان قد قالوا المراد بالمجاورة اتصال يعد فى العرف مجاورة وهو شامل بلا شك لما فى تلك الصور التى ادعى فيها البعد والغرابة ثم قال ولا يخفى عليك أن جميع ذلك إما ذكره من الصور التى ادعى بعدها وغرابتها هو وما نخترعه من المجازات لعلاقة أخرى سمع نوعها سواء فما وجه بعد هذا وغرابة دون ذلك على أن فى بعض ذلك أى الذى ذكره علاقة أخرى كما لايخفى فما باله إذا لوحظت الأخرى لا يكون

ولفظ

كالرواية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم مايحمله من جمل أو بغل أوحمار (والزيادة) نحو ليس كمثله شيء فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسئل القرية أى أهلها فقد تجوز أى توسع

ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد اه وفى التلويح المراد بالمجاورة مايعم كون أحدهما فى الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما فى محل واحد وكونهما متلازمين فى الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك اه وبه يظهر ان علاقة المجاورة نعم هذه الأقسام كلها فلا وجه لجعلها قسيما لها اه ولذلك قال فى الرسالة الفارسية انها ليست بعلاقة مستقلة على ما يظهر بأدنى تأمل اه ومن قبيل المجاورة فى الخيال علاقة المشاكلة قال ابن كمال باشا فى رسالته المعمولة فيها ان المراد من الصحبة فى قولهم ان العلاقة فى المشاكلة هى الصحبة الحقيقية أو التقديرية مصاحبته مدلولى اللفظين ومرجعهما إلى مجاورتهما فى الخيال نحو قوله

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه ٭ قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

ولدخول المشاكلة فى النوع المذكور لم يذكروها مستقلة (قوله كالرواية) عدل عن المثال المشهور وهو إطلاق الغائط على الفضلة لما قال العصام فى الرسالة الفارسية ان العلاقة فيه تؤول إلى الحالية والمحلية لان المجاورة مشاركة الامرين فى محل واحد وهذه المشاركة ليست بموجودة فى المثال المذكور بل العلاقة الموجودة فيها هى الملابسة بين الحال والمحل (قوله وإلا فهى الخ) أى وإن لم تكن زائدة لم يستقم المعنى لانها بمعنى مثل الخ فالجواب محذوف وما ذكر بعد إلا فهو دليله (قوله واسئل القرية) قال المصنف ولقائل أن يقول يحتمل أن الله تعالى خلق فى القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبى ويبقى اللفظ على حقيقته ٭ لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بأن الاصل عدم المجاز اه وأقول المعنى الحقيقى هنا مستحيل وتقدم ان من وجوه العدول عن الحقيقة إلى المجاز استحالة المعنى الحقيقى فاحتمال المجاز قوى بل هو متعين تأمل ثم رأيت فى حاشية الليثى على المطول لاشك أن المقصود السؤال لطلب الجواب وهو إنما يكون بالنسبة لذوى العقول وأما خلق الله فى الجماد الشعور والتكلم فهو وإن كان جائزا إلا أن ذلك إنما يكون عند خرق العادة إظهارا للمعجزة أو الكرامة وليس هذا الكلام فى هذا المقام وأما السؤال فى قول الرجل لصاحبه واعظا أو مذكرا أو لنفسه متعظا ومعتبرا اسئل القرية عن أهلها فليس لطلب الجواب اه (قوله فالكاف زائدة) لتأكيد نفى المثل وقيل الكاف بمعنى المثل وقيل المراد بالمثل الذات وقيل أنه من باب الكناية على حد مثلك لا يبخل أى إذا كان مثله لا مثل له فأولى هو وقيل أنه على حد ليس لأخى زيد أخ كناية عن نفى الاخ لانه لو كان له أخ لكان أخا لاخيه فلو كان له مثل لكان هو مثلا لذلك المثل فاذا انتفى مثل المثل انتفى المثل (قوله وإلا فهى بمعنى مثل) أى وإلا تكن زائدة فهى بمعنى المثل فيلزم ثبوت المثل له تعالى (قوله نفيه) أى نفى المثل (قوله فقد تجوز أى توسع الخ) يشير إلى ان

(قول المصنف والزيادة) قال المطرزى وإنما يكون كل من الزيادة والنقصان مجازا إذا تغير بسببه حكم فان لم يتغير فلا فلو قلت زيد منطلق وعمرو وحذفت الخبر لم يوصف بالمجاز لانه لم يؤد إلى تغيير حكم من أحكام مابقى من الكلام اه كذا فى البحر وجعل الزيادة والنقصان علاقة ضعيف كما فى التحرير ولذا اعترض شارح المنهاج بأن الزيادة والنقصان علاقة ضعيف كما فى التحرير ولذا اعترض شارح المنهاج بان الزيادة والنقصان ليسا بعلاقة كذا فى عبد الحكيم على المطول

بعيدا غريبا كما هو مقتضى عدم التوقف فى إطلاق غير هذه العلاقة فالحق أن على القول بالاكتفاء بسماع نوع العلاقة يصح التجوز مالم يعرض مانع ولا يصح القول لان ذلك ليس على عمومه وان هذه العلاقة مقصورة على السماع وكيف ذلك وكثيرا مايحمل الأئمة عبارات المؤلفين التى لم تسمع على المجاز لعلاقة المجاورة فتنبه اه وقوله فلا وجه لجعلها قسيما إذ من شأن التقسيم التباين الكلى لا العموم المطلق فافهم اه كاتبه

(قول الشارح وان لم يصدق الخ) اشارة الى ان الاولى ترك هاتين العلاقتين لان المجاز فيهما ليس مما نحن فيه (قول الشارح حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل) لانه يلزم من نفى مثل المثل نفى المثل ضرورة انه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله فلا يصح نفى مثل المثل قال المصنف فى شرح المختصر فان قلت إذا قررتم أن المنفى مثل المثل فالذات من جملة مثل المثل فيلزم كونها منفية قلت المنفى مثل المثل عن شىء فان شيئا اسم ليس وكمثله الخبر والمدلول نفى الخبر عن الاسم والذات انما ينفى عنها انها مثل مثلها لانه لا مثل لها فالشىء الذى هو موضوع قد نفى عنه المثل الذى هو محمول فهو منفى عنه لا منفى فيكون ثابتا فلا يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية وانما المنفى مثل مثلها ولازمه نفى مثلها وكلاهما منفى عنها (قوله اوان الجدار) اى فى قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض (قوله اوان الجدار الخ) الالف فى بعض نسخ العضد ولا يخفى أنها لم تقع موقعها قاله السعد (قوله وهو كلمة تغير اعرابها) فتوصف بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلى الى غيره (قوله او الاعراب المتغير اليه) هذا يفهمه كلام (٤١٦) السكاكى وهو ظاهر فى الحذف كالنصب فى القرية والرفع فى ربك لانه قد نقل عن محله أعنى المضاف وأما فى المجاز بالزيادة فلا يتحقق ذلك الانتقال فيه اه مطول والظاهر أنه ليس مراد الشارح واحدا من المعنيين لان المجاز على كلامه كلمة متوسع بزيادتها أو نقصها كالكاف فى كمثله وأهل فى واسئل القرية وليس كل منهما كلمة متغير إعرابها ولا إعرابا وقع التغير اليه بل مراده ان التجوز بمعنى التوسع وعدم المضايقة فى التعبير للدلالة على المزيد أو المحذوف كما بينه سم (قوله وأن الذى عليه الاصوليون الخ) قال عبد الحكيم على المطول التحقيق عند الاصوليين أنه ليس من المجاز ولذا لم يذكرها الشيخ ابن الحاجب فى مختصره ثم استدل بقول الشارح أنه تجوز فى اى توسع ثم قال وفى التحرير أن مجاز الحذف حقيقة لانه فى معناه وانما سمى مجازا باعتبار تغير إعرابه اه وفى البحر للزركشى قال العبدرى فى المستوفى وابن الحاجب فى تنكيته على المستصفى الزيادة ليست من أنواع المجاز بل فيها ضرب من التوكيد اللفظى فقوله تعالى ليس كمثله شىء فيه مبالغة فى نفى المثل كأنه قيل ليس مثل مثله شىء والمعنى ليس مثله والزيادة حقيقة اه (قوله قلت فكان اللائق الخ) قد عرفت اندفاعه بأنه خلاف التحقيق عند الاصوليين (قول الشارح وقيل يصدق عليه حيث استعمل الخ) عبارة البحر فى المجاز بالنقصان الاقرب انه من مجاز التركيب واختاره الاصفهانى وجماعة لان العرب وضعت السؤال ليركب بلفظه مع لفظ من يصلح للجواب فحيث ركبته مع ما لا يصلح فقد عدلت عن التركيب الاصلى إلى تركيب آخر ولا معنى للمجاز المركب إلا هذا واجيب بوجهين ذكر اولهما ثم قال الثانى ان تعريف المجاز الافرادى صادق عليه لان قوله واسئل

وإن لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال أهلها

عدهما من أقسام المجاز المعرف بالتعريف السابق تسمح ولهذا قال فى التلويح أن لفظ المجاز مقول عليهما وعلى المجاز المعرف بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر فى المفتاح والتعريف المذكور إنما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذى هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم إعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا للمعنى فيكون مستعملا فى غير ما وضع له ضرورة أنه انما وضع للاستعمال فى معنى لأنا نقول لا نسلم أنه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح اه (قوله بزيادة كلمة) الباء للتصوير أو السببية وحينئذ فجعله من العلاقات تسمح لانها لا بد ان تكون رابطة بين معنيين حقيقى ومجازى وهذا غير متحقق فى هذين القسمين هذا ولو جعل القرية مجازا عن الاهل بعلاقة الحالية لم يحتج لتقدير ذلك المضاف كما لو جعلت مشتركا بين الجدران والاهل كما تقدم قال منجم باشا فى حواشى الرسالة الفارسية ومن العجيب أنهم بأى مانع تركوا ارجاع هذين النوعين الى علاقة الجزئية والكلية لان لنا ان نقول ان القرية مثلا لفظ موضوع للجزء وهو معنى القرية اى الجدران ويستعمل مجازا فى الكل اى فى المجموع المركب من معنى الأهل والقرية بعلاقة الجزئية والكلية مع قرينة السؤال وبعكس ذلك فنقول ان كمثل لفظ مركب موضوع للكل اى لمجموع معنى الكاف والمثل واستعمل مجازا فى جزئه وهو معنى المثل فقط بالعلاقة المذكورة مع قرينة فقد المثل اه (قوله وقيل الخ) هذا ما قرره السيد فى حاشية المطول قال المفهوم من كلامهم يعنى الاصوليين ان القرية مستعملة فى أهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر فى نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذفت الاصل استعمل القرية مجازا فهى مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثل مستعمل فى معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة ولو قيل ليس مثله شىء لم يكن هناك مجاز اه وكلام منجم باشا مأخوذ منه (قوله حيث استعمل الخ) مفاده ان المجاز فى الكلام بتمامه لا فى لفظ كمثله والأولى حذف نفى لان المراد أن المجاز

القرية موضوع لسؤالها مستعمل فى سؤال أهلها فكان مجازا وليس مجازا فى التركيب فان مجاز التركيب مثل أنبت الربيع البقل فان الربيع لفظ مستعمل فى موضوعه فمقتضاه إسناد الانبات إلى الربيع ولكنا علمنا بالعقل انه ليس كذلك وإنما هو من الله فعلمنا انه مجاز عقلى اه وهذا صريح فى ان المجاز لفظ اسال حيث استعمل ما هو موضوع لنسبة السؤال إلى الاهل فى نسبة السؤال إلى القرية بسبب تعلق السوال بأهلها فانه إذا قيل اسأل أهل القرية فقد تعلق السؤال بها باعتبار كونها مضافا للمسؤل وهو مردود بأن الفعل لايدل إلا على الحدث والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان ما وقع عليه يصلح له أولا كما رد

بذلك جعل انبت الربيع البقل مجازا فى الطرف بناء على أنه وضع للتسبب الحقيق وهو مختار ابن الحاجب كما صرح به فى المنتهى وليس هو على هذا مجازا تبعيا لعدم جريان التشبيه فى المصدر بل مجاز مرسل علاقته السببية والمسببية ونقل فى البحر عن الشافعى القطع بأنه ليس هنا مجاز حيث قال قال الشافعى فى كتاب الرسالة قال الله تعالى وهو يحكى قول إخوة يوسف لأبيهم ماشهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين واسئل القرية التى كنا فيها والعير التى أقبلنا فيها وإنا لصادقون فهذه الآية لايختلف أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون آباهم بمسئلة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لاتنبئان عن صدقهم اه (قول الشارح حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) أى حيث ركب النفى والسؤال مع ما لا يصلح له كما هو ظاهر عبارة الشارح وصريح مانقلناه عن البحر وابن الحاجب

وليس ذلك من المجاز فى الاسناد (والسبب للمسبب) نحو للأمير يد أى قدرة فهى مسببة عن اليد بحصولها بها (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم أى أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أى مخلوقه ورجل عدل أى عادل (وبالعكوس) أى المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لأنه مسبب له عادة والبعض لكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم

فى استعمال مثل المثل فى المثل وقوله وسؤال أهل القرية الاولى حذف سؤال كما علمت (قوله وليس ذلك من المجاز فى الاسناد) لان الاسناد فيه على هذا التقدير إلى ماهو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه اه سم (قوله والسبب للمسبب) أى السببية وكذا يقال فى قوله الكل للبعض أى الكلية والبعضية وقس الباقى ففى كلامه تسمح اتكل فيه على ظهور المعنى المراد والمراد بالسبب والمسبب هنا ماهو بمعنى العلة والمعلول لا ما هو سبب محض بمعنى الطريق المفضى إلى الشىء لانه ليس فى معنى العلة إذ السبب بهذا المعنى العام لايجوز إطلاق مسببه عليه مجازا بخلاف السبب بمعنى العلة فان كل واحد من السبب والمسبب يطلق عليه الآخر مجازا لان العلة أصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة الغائية والغائية وإن كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه فى الخارج إلا أنها فى الذهن علة فاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات إنما هو إلى الاحكام دون الاسباب قاله منجم باشا (قوله اى قدرة) اراد به الاقتدار وهو المعنى المصدرى لا القدرة بمعنى الصفة القائمة بالنفس فانها لاتتسبب عن اليد والناصر حمل القدرة على الصفة فجعل التعبير عن اثار القدرة باليد مجازا على مجاز حيث تجوز باليد عن القدرة وبالقدرة عن آثارها ولا حاجة اليه (قوله أى أناملهم) من مقابلة الجمع بالجمع أى يجعل كل منهم أصبعه فى أذنه فلا يخص كلا منهم إلا أصبع وأنملة والأنملة بعض الاصابع المعبر عنها فلا يقال أن أقل الجمع ثلاثة وكل اصبع له ثلاثة انامل ماعدا الابهام فان له انملتين كما تقرر فى التشريح وليس المراد وضعها كلها وههنا فائدة نبه عليه صاحب الكشف وهى أن الكلام الوارد لامر خطابى على وجه لايطابق الواقع لايقصد به معناه الحقيقى بل هو مسلوب الدلالة عنه إلى معنى يناسب المقام حيث قال فى شرح قول الكشاف على الجم الغفير من الناس فى تفسير قوله تعالى وأنى فضلتكم على العالمين أراد أنه مسلوب الدلالة على معناه الاصلى إلى المبالغة فى الكثرة والمعتبر فى الصدق والكذب المعنى المقصود فى الكلام لا المعنى الذى وضع له وإن كان قد يلاحظ لا لأنه مقصود بل للانتقال منه إلى ماهو المقصود وبذلك تندفع الشكوك والاوهام عن الايات والاحاديث النبوية المتضمنة للمبالغة لامر خطابى يناسب المقام كقوله تعالى يجعلون أصابعهم فى آذانهم فان ما يجعل فى الاذن رؤس الأصابع وذكر الأصابع مبالغة فلا تجوز فى لفظ الاصابع وإلا لفاتت المبالغة كما تفوت إذا كان لفظ العدل مجازا عن العادل فى قولك رجل عادل

(قول الشارح وليس ذلك من المجاز فى الاسناد) المراد بالاسناد ماهو أعم مما يدل عليه الكلام صريحا أو لزوما فانه يلزم من نفى مثل المثل أن ينتفى مثل المثل ومن سؤال القرية أن تكون القرية مسؤلة وإنما قال ذلك لأن بعض قائلى هذا القول ينكر المجاز المركب كابن الحاجب ولان الكلام فى المجاز المفرد (قول المصنف والمتعلق الخ) عبارة البحر العلاقة الثالثة عشر التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول او الفاعل الخ (قوله يغنى عنها قوله فيما، او باعتبار ما يكون الخ) قد عرفت انه يعتبر فى مجاز الأول انه لابد ان يكون إيلاء بنفسه والمستعد كالخمر فى الدن ليس إيلاء للاسكار بنفسه بل لابد من شربه حتى يسكر فاندفع ما فى الحاشية

والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائماً أى قياما (وما بالفعل على ما بالقوة) كالمسكر للخمر فى لدن

وكقوله عليه الصلاة والسلام فانها نصف العلم فى قوله تعلموا الفرائض الحديث فان المراد المبالغة فى الكثرة كما فى قوله وأنى فضلتكم على العالمين اه (قوله والمتعلق الخ) فيه أن مطلق التعلق أمر لابد منه فى جميع العلاقات فلا يعد علاقة مستقلة فان أريد تعلق خاص رجع لغيره وقد يقال المراد التعلق المعهود الخاص الذى يكون بين المشتقات فيرجع إلى علاقة اللزوم وفسروه بكون الشىء بحيث يجب عند وجوده وجود شىء آخر فهو أخص من اللزوم والذى ينبغى عليه المجاز والكناية مطلقاً لأن ذلك اللزوم هو لزوم أهل المعقول بمعنى امتناع الانفكاك فى أحد الوجودين أو فى كليهما كما فى لوازم الماهية بخلاف اللزوم الذى ينبنى عليه المجاز والكناية فانه عبارة عن صحة الانتقال فى الجملة وهو لزوم أهل العربية على ما بين فى محله فحينئذ يندفع الاشتباه بين اللزومين (قوله والبعض للكل) ليس كل جزء يصح أن يطلق اسمه على الكل وان كل جزئية تصلح لأن تكون علاقة معتبرة بل يجب أن يكون ذلك الجزء بحيث يلزم من انتفائه انتفاء الكل غالباً أو عرفا مثل الوجه والرأس والرقبة بخلاف نحو العين واليد فانه يطلق الانسان على فاقد نحو العين واليد وأما إطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة أن الانسان يوصف بكونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان وإنما وقع التقييد بالغالب والعرف لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فى نفس الأمر ضرورة لأن أى جزء كان متى زال لم يبق الكل من حيث هو كل على ما كان عليه قبل زوال ذلك الجزء الزائل بل الباقى بعضه الذى هو ماعدا الجزء الزائل لكن العرف يفرق بين الاجزاء بما سبق ذكره آنفا والمعتبر عند أهل العربية غالباً فى امثال هذا المقام هو العرف (قوله بأيكم المفتون) أى الفتنة فان الفتنة متعلقة بالمفتون لكونها من أوصافه وسبباً عادياً فى اتصافه بكونه مفتوناً والسر فيه المبالغة كأنه قام بالمفتون مفتون وكذا يقال فى قوله وقم قائماً وقيل ان الباء زائدة وأصل الكلام أيكم المفتون فيكون حقيقة ٭ فان قيل أن الأصل عدم الزيادة قلنا ان الأصل عدم المجاز وقوله قم قائما يحتمل أن يكون قائما حالا مؤكدة أى حال كونك قائماً فهو حقيقة أيضاً (قوله وما بالفعل) أى وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى الشىء المتصف بصفة بالفعل على الشىء المتصف بتلك الصفة بالقوة وإنما أخره عن قوله وبالعكس لعدم جريان ذلك فيه ويعبر عن هذه العلاقة بالاستعداد قال فى الرسالة الفارسية وهى كون الشىء بحيث يمكن أن يتصف بوصف ولم يتصف به بعد فيطلق عليه باعتبار هذا الاستعداد والامكان اسم المتصف به بالفعل اه قال منجم باشا فى حاشيتها وأوردوا مثالا له المسكر إذا أطلق على الخمر التى أريقت إذ لا شك أن إطلاق المسكر عليها مجاز باعتبار علاقة القوة فحينئذ لا يكون ذلك عين علاقة الأول إذ لا يتصور للخمر المراقة التى هى المسمى المجازى أن يتصف بالاسكار فى الزمان اللاحق ويدل على ذلك ماذكره القوم فى وجه الضبط من أن المعنى المجازى الذى استعمل فيه اللفظ يجب أن لا يكون متصفاً بالمعنى الحقيقى فى حال اعتبار الحكم وإلا لكان حقيقة وهذا خلاف المفروض ثم انه إما أن يتصف به أى بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان سابق على زمان اعتبار الحكم فيكون مجازاً باعتبار ما كان عليه أو فى زمان لاحق به فيكون مجازاً باعتبار ما يؤل اليه أو يتصف به بالقوة لا بالفعل فيكون مجازاً باعتبار علاقة القوة والاستعداد كما فى إطلاق المسكر على الخمر المراقة فظهر أن بين العلاقتين أعنى علاقة الأول وعلاقة القوة تغاير وفرق واضح لان فى الاول قد اعتبر الاتصاف بالفعل لكن لا فى زمان اعتبار الحكم بل فى زمان لاحق به وفى الثانى اعتبر الاتصاف بالقوة دون الفعل ولم يعتبر

(قول الشارح للخمر فى الدن) قيد بقوله فى الدن لانه لو أطلق عليه باعتبار كونه مسكراً فى الاستقبال أى حال التلبس كان حقيقة لكن لا يكون حينئذ فى الدن (قوله أحد الامرين) فيه أنه يكون معنى عبارة المصنف وقد يكون أحد المجازين فى الاسناد ولم يتقدم للمجازين ذكر وليس المراد الاخبار بأن أحد المجازين يكون فى الاسناد (قوله ليس لاجل الملابسة) والبيانيون لم يأتوا بلام التعليل بل بالى فلذا احتاجوا لشىء آخر يخرجه (قوله بمجاز فى التسبب العادى) أى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى كذا فى العضد قال السعد وهو مردود بما أطلق عليه علماء البيان من أن الفعل لا يدل إلا على الحدث

والزمان من غير دلالة بحسب الوضع على ان فاعله يكون سببا حقيقيا او غير حقيق وافقه السيد غير انه قال ان هذا اختار ابن

(وقد يكون) المجاز (فى الاسناد) بأن يسند الشىء لغير من هو له لملابسة بينهما نحو قوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً أسندت الزيادة وهى فعل الله تعالى الآيات المتلوة سبباً لها عادة (خلافا لقوم) فى نفيهم المجاز فى الاسناد فمنهم من يجعل المجاز فيما يذكر منه

الزمان أصلا اه وقال فى شرح علاقة الأول أن المعتبر فى هذه العلاقة أعنى علاقة ما يؤول اليه هو كون المسمى المجازى متصفاً بالمعنى الحقيقى بالفعل فى زمان لاحق بزمان اعتبار الحكم لا مجرد استعداده للاتصاف المذكور كما فى علاقة القوة نعم قد يكفى فيه تقدير الاتصاف لكن هذا أخص من القوة هذا ما حرره محققو القوم وبه يظهر أن الشارح لو عبر بالمثال الذى ذكروه لسلم مما أورد على مثاله أن هذه العلاقة يغنى عنها قوله فيما مر واعتبار ما يكون الخ وأن ما قاله شيخ الاسلام وسم بعيد عن مرام القوم كما يظهر للمتأمل فيما نقلناه تأمل (قوله وقد يكون المجاز فى الاسناد) الظرف متعلق بيكون على أنها تامة أو بمحذوف خبرها على أنها ناقصة أى كائناً فى الاسناد أى فى عداده ومن افراده ولا يتعلق بالمجاز بمعنى التجوز وإن كان رعاية المعنى تقتضيه لكونه ليس مذكوراً فى عبارة المصنف وإنما ذكره الشارح بياناً للضمير وفى شيخ الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر اه والمطلق هو الاستعمال فى غير الموضوع له ولا شك فى تناوله القسمى المجاز اللغوى والعقلى وكون أحد القسمين لفظا والآخر إسناداً لا يقدح فى تناول القدر المشترك لهما ضرورة اختلاف الافراد بقيود زائدة عليه وأراد بذلك أن الضمير فى يكون لا يصح عوده إلى المجاز السابق وإن كان هو المتبادر من عبارة المصنف لعدم استقامة الظرفية إذ يصير المعنى وقد يكون اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى الاسناد ولا معنى له فارجع الضمير للمجاز بالمعنى المذكور لتصحيحها فهو من ظرفية المطلق فى أحد فريه بمعنى تحققه فيه وحينئذ ففى عبارة المصنف استخدام والشارح رحمه الله رمز إلى ذلك حيث قال المجاز ولم يقل أى المجاز لأن أى تشعر بأن هذا الضمير تقدم تفسيره مع الايماء إلى الاعتراض على المصنف بأن الأولى التعبير بالاسم الظاهر ليفيد أن المجاز هنا غير المعرف السابق فان الاستخدام خلاف الظاهر وبما قررناه لك من بيان القدر المشترك يظهر لك سقوط قول سم انه ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز فى الاسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقتهما وجوابه بقوله إلا أن يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الأمرين الصادق بكل منهما غير مستقيم إذ مع كونه بعيداً عن مذاق شيخ الاسلام مخالف لقواعدهم من أن القدر المشترك لا بد وأن يكون كلياً منطبقاً على إفراده معاً بحسب المفهوم ولا كذلك ما ذكره تأمل (قوله لملابسة بينهما) أى بين الشىء وما أسند اليه ثم ان المصنف حذف قيد بتأول الذى زاده البيانيون فى التعريف فدخل فيه صورتان ليستا من المجاز الأولى قول الدهر أنبت الربيع البقل الثانية الكذب كما إذا قال القائل جاء زيد عالماً أنه لم يجىء وأجيب بأن الأولى خارجة بملاحظة قيد الحيثية أى من أنه غير من هو له والدهرى يعتقد أن الاسناد لما هو له والثانية بقوله لملابسة إذ المعنى باعتبار تلك الملابسة وملاحظتها والقول المذكور لم يلاحظ علاقة وإنما حذف المصنف القيد المذكور لأن فى احتياج التعريف اليه نزاعاً كما بسطه التفتازانى فى مطوله مع الاستغناء عنه بما ذكرناه ومثله غير منكور فى تعاريف الأمور الاعتبارية ثم أن المسند والمسند اليه قد يكونان حقيقيين كالآية الممثل بها وقد يكونان مجازين كما فى أحيانى اكتحالى بطلعتك أو أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً كما فى سرنى اكتحالى برؤيتك أو أحيتنى رؤيتك (قوله سبباً لها عادة) قال الكمال المراد بالسبب فى هذا المحل ما يحمل الفاعل على إحداث فعله أعم من أن يكون علة أو غرضا أو عذرا او غير ذلك فتعقب بان الحمل لا يناسب إذا

الحاجب صرح به فى المنتهى ولا دخل للعضد فيه ثم ان المعنى هذا الكلام ان زاد المتعدى موضوع للتسبب الحقيق بأن يكون المسند اليه فاعلا حقيقيا لكنه استعمل ها فى التسبب العادى أعنى تسبب الأديان فى زيادة الايمان فعبر عن الزيادة بها الذى هو التسبب العادى بزاد المتعدى الذى هو للتسبب الحقيق مبالغة فى سببيتها العادية للايمان فالازدياد بها هو التسبب العادى المعبر عنه وزيادتها للايمان هو التسبب الحقيق المعبر مجازا للمبالغة فالذى فى الآية وهو المتجوز به متعد قطعا ولا معنى لاعتراض العلامة المبنى على أن زاد فى الاية بمعنى ازداد بعد التجوز ولا لاستشكال سم بقوله ان تعديه للمفعول مانع من التجوز به إنما هو لايقاع المتعدى موقع اللازم مبالغة فليتأمل (قول الشارح إطلاقا للايات) أى لضميرها وانما قال للايات لأن الاستعارة لاتجرى فى الضمير باعتبار نفسه بل باعتبار ما يعبر به عنه كما فى عبدالحكيم على المطول فى بحث المجاز العقلى (قوله فهذا الاطلاق وقع الخ) هذا لا يفيد فى لزوم توقف نحو انبت الربيع البقل وشفى الطبيب المريض على السمع وليس كذلك فان مثل هذا التركيب صحيح شائع عند القائلين بان أسماء الله توقيفية كما قاله السعد

(قول الشارح لانه لايفيد إلا بضمه إلى غيره) اى لانه غير مستقل بالمفهومية وكل ماهو كذلك لا يصلح ان يكون مشبها به لعدم صلاحيته لان يكون ملحوظاً بكونه موصوفا بوجه الشبه وبالشاركة فى المشبه فيه وهذا صحيح إلا أنه لايتحقق فيما إذا قلنا أن المجاز فيه بالتبع للتعلق لانه مستقل والتشبيه فيه دون معنى الحرف فانظر لم غاير بين الحرف والفعل (قول الشارح إلى ماينبغى ضمه اليه الخ) قد عرفت سابقا أن الواضع إنما وضع اللفظ لمعناه من غير ملاحظة صلاحيته لما يضم اليه أولا وكلامه هذا مبنى على أن الواضع وضع اللفظ ليركب مع اللفظ الصالح له ولعله مبنى على أن العرب وضعت المركبات وفيه خلاف كما فى البحر للزركشى والظاهر أن الامام يقول ان اعتبرت العلاقة المشابهة كان ذلك استعارة وإلا فمجاز مرسل كما فى مجاز الافراد (قول الشارح) قال النقشوانى الخ) قال أيضاً لو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل فى التركيب وليس كذلك الامام نفسه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة وقد يقال انه عند استعمال حقيقة لا يلزم تعقله موصوفاً بشىء بخلافه عند استعماله مجازا كما سبق. وأجيب أيضاً بأنه لايلزم من بيان معانيها أنها تفيدها عند الافراد بل معناه أن لها معان تفيدها عند التركيب وفيه أن توقف افادتها على التركيب لاينافى وضعها وحدها لتلك المعانى غاية الامر أن الواضع شرط فى دلالتها ذكر متعلقاتها

فى المسند ومنهم من يجعله فى المسند اليه فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها وعلى الثانى زادهم الله تعالى إطلاقا للآيات عليه تعالى لاسناد فعله اليها (و) قد يكون المجاز (فى الافعال والحروف وفاقا لابن عبد السلام والنقشوانى) مثاله فى الافعال ونادى أصحاب الجنة أى ينادى واتبعوا ماتتلوا الشياطين أى تلته وفى الحروف فهل ترى لهم من باقية أى ماترى (ومنع الامام) الرازى (الحرف مطلقا) أى قال لايكون فيه مجاز افراد لا بالذات ولا بالتبع لانه لايفيد إلا بضمه إلى غيره فان ضم إلى ماينبغى ضمه اليه فهو حقيقة أو إلى مالاينبغى ضمه اليه فمجاز تركيب قال النقشوانى من أين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولأصلبنكم فى جذوع النخل أى عليها (و) منع أيضاً (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لايكون فيهما مجاز (إلا بالتبع) للمصدر

كان الفاعل هو الله كما فى الآية فلو قال ما يكون واسطة ولو بحسب الظاهر عادة بين الفاعل والمفعول لكان أقرب اه وقد يقال أنه لايرد عليه ذلك فان كلامه فى الامثلة المطردة وما نحن فيه منع منه مانع وهو كون الفاعل يستحيل فى حقه ذلك وباعتباره يراد بالحمل الثمرة المترتبة كما فى نحو وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون (قوله فى المسند) أى كابن الحاجب (قوله فى المسند اليه) ومنهم السكاكى فانه يرده إلى الاستعارة المكنية (قوله ازدادوا بها) اعترضه الناصر بأن فيه تعسفا من أوجه تفسير المتعدى باللازم مع أن نصب المفعول مانع منه وقلب التركيب بجعل الفاعل مفعولا وبالعكس وزيادة الباء فالأولى قول العضد أن المعنى كانت سببا فى إيمانهم فشبه السبب بالزيادة وهو متجه وأطال سم فى رده بما أثر التكلف عليه لائح (قوله إطلاقا للآيات عليه) اعترض بأن أسماء الله سبحانه توقيفية خصوصا والآيات مؤنثة * وأجاب سم بأن الشارح ناقل عن الغير فلعل ذلك الغير يرى القول بعدم التوقف وبأنه إطلاق فى كلام الله ولا توقيف بعده وكلاهما ممنوع أما الأول فلأن القائل بعدم التوقيف يشترط عدم الايهام وهو موجود هنا وأما الثانى فلا قاطع فى الآية على الاطلاق بل بمجرد احتمال ومثله لايثبت جواز الاطلاق وكل هذا إنما جاء من قول الشارح إطلاقا الخ مع أن القائل بذلك كالسكاكى يجعله من قبيل الاستعارة المكنية وهى على مختاره ذكر المشبه وإرادة المشبه به بواسطة قرينة هى أن ينسب اليه شىء من اللوازم المساوية للمشبه به فالمراد بالربيع فى أنبت الربيع البقل عنده الفاعل الحقيقى للانبات يعنى القادر المختار بقرينة نسبة الانبات إلى الربيع فليس فى كلامه إطلاق بل مجرد ادعاء استعماله فيقال هنا المراد بالآيات المولى سبحانه وتعالى ادعاء نعم مذهبه فى هذا التقرير لايخلو عن تعسف وهو شهير فى كتب البيان (قوله والنقشوانى) بفتح النون وضم الشين (قوله أى ماترى) فيكون مجازا مرسلا علاقته اللازمية والملزومية لأن الاستفهام يلزمه عدم التحقق الذى هو معنى النفى (قوله الحرف) أى المجاز فيه (قوله لا بالذات ولا بالتبع) قال شيخ الاسلام ليس كما قال وإنما منعه بالذات لا بالتبع فى

(قول الشارح من غير تجوز فى أصلهما) قيل أن المشبه فى نحو أتى أمر الله الاتيان المستقبل بالاتيان الماضى لتحقق الوقوع فيكون التجوز باعتبار المادة والصفة كيف ومدلول الصفة مجرد الزمان ولا فائدة فى اعتبار التجوز فيه نعم منشأ التجوز الصيغة قال عبد الحكيم على القاضى أن القول بالاستعارة يفضى الى احداث قسم ثالث للاستعارة إذ لا شك أنه ليس استعارة أصلية وهو ظاهر ولا تبعية لجريانها فى المشتقات باعتبار المشتق منه وهو ههنا متحد (قول الشارح ولا يكون المجاز فى الاعلام) أى بأن يكون باعتبار استعماله فى المعنى العلمى مجازا أما باعتبار استعماله فى معنى آخر مناسب للمعنى العلمى فيكون مجازا كما سبق (قوله اعتبار العلاقة) نقل الزركشى فى البحر عن بعض شارحى المحصول أن الغزالى لا يعتبر العلاقة فى المجاز بل هو عنده ما استعملته العرب فى غير موضوعه ولعله لم يثبت عند الشارح حتى جعل الخلاف فى التسمية (قول الشارح أى لم يسبق لها الخ) هذا اصطلاح فى المرتجل والمنقول غير ما سبق عن التلويح وعبد الحكيم فانظره

فواضح أصلهما فان كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضى عن المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز فى أصلهما وبأن الاسم المشتق يراد به الماضى والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز فى أصله وكأن الامام فيما قاله نظر الى الحديث مجردا عن الزمان (ولايكون) المجاز (فى الاعلام) لانها إن كانت مرتجلة أى لم يسبق لها استعمال فى غير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح

الافراد (قوله إلى ماينبغى) أى عامل ينبغى الخ (قوله أصلهما) صفة للمصدر (قوله من غير تجوز الخ) لان الزمان خارج عن معنى المصدر فلا يأتى فيه التجوز (قوله وكان الامام الخ) اعتذار من الشارح عن الامام يعنى أن الامام نظر إلى أنه لا تجوز فيهما باعتبار الحدث مجردا عن الزمان وإنما التجوز فيهما باعتبار الزمان والمصدر ليس أصلا لهما باعتباره بل هو باعتبار الحدث فلا اعتراض بالتجوز فيهما مع عدم التجوز فى أصلهما لما ذكر قال سم ومن تأمل كلام الامام فى المحصول ظهر له سلوك الامام بطريقة البيانيين نعم يرد على جواب الشارح اسم الفاعل إذا أريد به اسم المفعول وبالعكس الا أن يجيب عن الامام بمنع التجوز فى ذلك إذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه أو بمنع عدم التجوز فى المصدر لجواز أن يكون اسم الفاعل إنما تجوز به عن المفعول بعد التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول إنما تجوز به عن اسم الفاعل بعد التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم اه وأقول ترك الاعتذار بمثل هذا الكلام خير من ذكره فالاحسن أن يقال أن التجوز فى المثالين ليس من قبيل الاستعارة والاصالة والتبعية إنما يكونان فيها فلا يرد ذلك (قوله ولا يكون المجاز فى الاعلام) أى أن العلم لا يكون بالنسبة لمعناه الاصلى(١) مجازا وهذا غير قولهم الاستعارة لا تكون فى الاعلام إلا إذا اشتهرت بصفة لانه(٢) باعتبار التجوز عن المعنى العلمى الى غيره فهما مقامان متغايران وقد التبس على الكورانى فتوهم أن كلام المصنف فى المقام الثانى وقال أن ماذهب اليه المصنف خلاف ما عليه المحققون إذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا فانما أطلقت لفظ حاتم عليه بعد التشبيه به فى الجود فهو مجاز لكونه استعارة الى أن قال فما ذكره الغزالى فى غاية الحسن فلا وجه لعدم قبوله (قوله لم يسبق لها استعمال) الاولى وضع لانه لا يلزم من نفى سبق الاستعمال نفى التجوز لامكان الوضع فانه المشترط فى المجاز وأجيب بان المراد بالاستعمال الوضع كناية للتلازم بينهما غالبا (قوله فى غير العلمية) الاولى لغير معناها لاقتضاء كلامه أن ما استعمل اسم جنس أو علما ثم نقل لغيره مرتجل مع أنه منقول وأجيب بأن أل للحضور فالمعنى لم يسبق لها استعمال فى غير العلمية الحاضرة (قوله فواضح) جواب ان قال الناصر هو غير واضح إذ المجاز يكفى فيه سبق الوضع بمجرده وأجاب سم بانه لا وجه للتوقف بالنسبة للشق الثانى وهو المنقولة لغير مناسبة إذ النقل

---

(١) قوله بالنسبة لمعناه الاصلى أى لنقله منه واستعماله فى المعنى العلمى مجاز اه كاتبه

(٢) قوله لانه أى قولهم المذكور وقوله باعتبار التجوز عن المعنى العلمى إلى غيره أى من المناسب للمعنى العلمى لا باعتبار استعمال العلم فى المعنى العلمى بالنسبة لمعناه الاصلى حتى يكون عين المقام الاول فتنبه اه كاتبه

أو لمناسبة كمن سمى ولده بمبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوالها (خلافا للغزالى فى متلمح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحرث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا خلاف فى التسمية وعدمها أولى (ويعرف) المجاز أى المعنى المجازى للفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسياتى

لغير مناسبة ينافى اعتبار العلاقة المعتبرة فى المجاز التى هى مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرتجلة المفسرة بالتى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف فى محله وقد سبقه الى ذلك الكمال فقال ان الواجب فى تحقق المجاز سبق الوضع للمعنى الاول وهو اتفاق لا سبق للاستعمال على المختار فعليه يتجوز فى اللفظ وان لم يسبق له استعمال وأشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب من انه إذا لم يسبق الاستعمال فى معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب من أنه إذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفى سبق الوضع وتوجه إفادة العبارة له بحملها على الكناية لان الوضع لازم للاستعمال بحسب الغالب واللزوم فى الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك (قوله فكذلك) أى فكالقسمين الاولين فى وضوح انه لا يكون المجاز فيها لفوات المصحح للتجوز وهو بقاء المناسبة التى هى العلاقة بين المعنيين الحقيقى والمجازى (قوله خلافا للغزالى فى متلمح الصفة) أى العلم المتلمح فيه معناه الاصلى وهو كونه صفة كالحرث فانه كان صفة ثم نقل الى العلمية وقد يتلمح فيه الاصل الذى كان عليه فتدخله اللام جوازا وهذا الذى عناه الشارح بالعلم المنقول لمناسبة واحترز به عن الاعلام التى وضعت لمحض الفرق بين الذوات كزيد وعمرو فلا يدخلها مجاز كما صرح به الغزالى فى المستصفى (قوله لانه لا يراد منه الصفة) اى حال العلمية وقد كان قبل العلمية موضوعا لها فانطبق عليه تعريف المجاز وهو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له اولا بوضع ثان لعلاقة والجواب ما مر من انه يشترط فى صحة التجوز بقاء المناسبة حال الاطلاق وهذا يصح اطلاقه بعد زوالها (قوله وهذا خلاف فى التسمية) أى هل يسمى متلمح الصفة مجازا أولا وعدمها أى عدم التسمية يعنى القول بأنه لا يسمى مجازا أولى من القول بالتسمية لان وضع العلم شخصى ووضع المجاز نوعى ولصحة الاطلاق بعد زوال المناسبة وزوالها فى المجاز ينفى صحة الاطلاق (قوله أى المعنى المجازى) حمل المجاز على المعنى مع ان حقيقته اللفظ لان التبادر إنما هو للمعنى ولذلك احتاج الى التأويل فى قوله وجمعه لان الجمع للفظ دون المعنى (قوله ومن المصحوب بها) خبر مقدم وقوله المجاز مبتدأ مؤخر ودفع بهذا ما يقال ان من جملة المجاز المجاز الراجح وهو يتبادر على غيره كذا قيل وفيه ان العلامة لا يلزم انعكاسها وأيضا يغنى عنه قوله لولا القرينة فالاولى انه مجرد فائدة وفى الصفى الهندى ان المجاز الراجح نادر والتبادر فى الاغلب يختص بالحقيقة وتخلف المدلول عن الدليل الظنى لا يقدح فيه لا سيما فى المباحث اللغوية والامارات العربية ويؤخذ مما ذكر أى يؤخذ بطريق المقابلة من قوله ويعرف المجاز الخ واعترضه الناصر بأن المأخوذ مما تقدم نفى تبادر الغير لا تبادر الحقيقة ولو كانت العلامة ثبوت التبادر لها لم يشمل المشترك فان أحد معنييه غير متبادر وإنما الذى فيه عدم تبادر الغير وأيضا ما قاله لا يلزم إلا إذا كانت العلامة منعكسة مع انها لا تنعكس فلا يلزم من عدم التبادر نفى المجاز وثبوت الحقيقة إذ لا يلزم من نفى العلامة نفى المعلم وأجاب سم بأنا لا نسلم ان المأخوذ مما تقدم نفى تبادر غيرها لان المراد بالغير المضاف اليه ما هو غير فى الواقع وليس إلا الحقيقة وان كان مفهوم الغير عاما شاملا لها ولغيرها فأفاد أن علامة الحقيقة تبادرها لا يقال كما يصدق الغير بالحقيقة يصدق اللفظ قبل استعماله فلا نسلم الاخذ الا لو

كان

(قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ) يعنى ان هذا أمر زائد على انعكاس علامة المجاز تعرف به الحقيقة فكما انها تعرف بعدم تبادر الغير لولا القرينة تعرف بالتبادر لولا القرينة إذ ان هذه العلامة لا توجد فى كل حقيقة فان المشترك بالنسبة لأحد معنييه أو معانيه لا يوجد فيه تبادره عن غيره من المعنى الآخر أو المعانى الاخر بل كل منهما مسا و للآخر لكن متى وجدت كانت علامة للحقيقة بخلاف عدم تبادر الغير فانها علامة عامة للمشترك ولغيره ولهذا الذى ذكرنا أشار الشارح بقوله ويؤخذ الخ فانها قضية مهملة فى قوة الجزئية فليس مراد الشارح ان هذا انعكاس لعلامة المجاز ولا انه موجود فى كل حقيقة فليتأمل (قوله فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر على البدل) هذا بالنسبة للمعنى المجازى اما كل واحد بالنسبة للآخر فلا ولا يندفع إلا بما قلنا وكان الشارح رحمه الله أشار أيضا بقوله ويؤخذ الخ ان مراد من قال ان علامة الحقيقة تبادر المعنى لولا القرينة (٤٢٣) ان هذه علامة فيما فيه هذا التبادر فلا يعترض تدبر (قوله اهمله الشارح) إنما اهمله لوضوحه كما اعتذر به المصنف عن إهمال ابن الحاجب له (قوله بل فى معنى علم الخ) عبارة العضد أما إذا علم معناه الحقيقى والمجازى ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى عن المحل الذى ورد فيه الكلام ان المراد هو المعنى المجازى فيعلم انه مجاز (قول الشارح بان لا يطرد كما فى واسئل القرية الخ) قال التفتازانى فى حاشية العضد ظاهر العبارة ان عدم الاطراد هو أن يستعمل اللفظ المجازى فى محل لوجود علاقة ثم لا يجوز استعماله فى محل آخر مع وجود تلك العلاقة كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل آخر غير الانسان وعلى هذا لا وجه لقوله تقول اسئل القرية ولا تقول اسئل البساط إلا ان يريد ان المجاز فى الهيئة التركيبية أعنى إيقاع السؤال على القرية بناء على انه سؤال لاهلها مع انه لا يصح إيقاعه على البساط بان تقول اسئل البساط إذا أمرته بسؤال أهله أو يريد بعدم الاطراد ان يستعمل اللفظ لعلاقة ولا يستعمل ذلك اللفظ او لفظ آخر فى معنى مع وجود تلك العلاقة كالقرية تستعمل فى اهلها للمحلية ولا يستعمل البساط لأهله مع وجود المحلية اه (قول الشارح أيضا بان لا يطرد الخ) قال المصنف فى شرح المختصر هذا يشهد لمن يقول المجاز يحتاج إلى النقل والا فلم لا يطرد والمعنى قائم اه وأجيب بأن كل حقيقة جرت عادة البلغاء فى التجوز على الانتقال منها إلى معنى معين دائما كما عن الجود إلى بخلها بالدموع فالانتقال إلى غيره وإن كان مع علاقة مصححة مختل غير مقبول لا لأنه غير منقول حتى يلزم تحجير الواسع بل لأن تعارفهم على خلافه يمنع الأذهان عن

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة (وصحة النفى) كما فى قولك فى البليد هذا حمار فانه يصح نفى الحمار عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بأن لا يطرد كما فى واسئل القرية أى أهلها فلا يقال واسأل البساط أى صاحبه

كان الغير محصورا فى الحقيقة ٥ لانا نقول اللفظ قبل استعماله لا يوصف بحقيقة ولا بمجاز والتبادر إنما يكون بعده ولا يرد المشترك لأن عدم التبادر إنما هو إذا التفت إلى كل فرد من معانيه على حدته وأما إذا التفت للمجموع فمتبادر على ان كل واحد متبادر على البدل وان الاخذ ليس لانعكاس العلامة بل لأن الغير المضاف اليه التبادر هو الحقيقة هذا ملخص كلامه الطويل وقوله فى ذلك الكلام ان معنى كون العلامة لا تنعكس أنه لا يلزم انعكاسها فلا ينافى انها قد تنعكس فى بعض المواضع لخصوصية فى ذلك الموضع غير مسلم لأنه لم يعلم تلك الخصوصية هنا (قوله وصحة النفى) أى فى الواقع ونفس الأمر لا باعتبار الاستعمال لأن الحقيقة قد تنتفى فى الاستعمال نحو ما أنت بانسان وإنما عرف به المجاز لان الاثبات الذى فى المعنى المجازى يقابله النفى الذى فى المعنى الحقيقى وصحة النفى تدل على كذب الاثبات الذى فى المعنى المجازى وأنه غير حقيقى فمحط الاثبات غير محط النفى فلا تناقض واعترض على هذه العلامة بلزوم الدور لتوقفها على ان المجاز ليس من المعانى الحقيقية وكونه ليس منها يتوقف على كونه مجازا وأجيب بان صحة نفيه باعتبار التعقل لا باعتبار ان يعلم كونه مجازا فينفيه وبان الكلام ليس فى معنى جهل كون اللفظ حقيقة ومجازا فيه بل فى معنى علم ان لفظه حقيقة أو مجازا فيه ولم يعلم أيهما المراد فيعرف بصحة النفى كونه مجازا (قوله فيما يدل عليه) أى فى اللفظ الذى يدل عليه أى على المعنى المجازى وهو متعلق بوجوب والمعنى انه لا يجب فى المجاز اطراد اللفظ الدال على المعنى المجازى فيستعمل دائما فى افراد ذلك المعنى الذى استعمل فيه بل يجوز اطراده (قوله واسئل القرية) هذا التمثيل مبنى على أحد الاحتمالات وهو ان المجاز هنا مجاز لغوى وليس مجازا بالحذف على أحد الاحتمالات السابقة ثم ان معنى الاطراد فيه استعمال نظائره فى نظائر معناه لا باستعماله هو فى أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد (قوله واسئل البساط) كلام سيبويه وغيره يقتضى الجواز وفى التسهيل انه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه فى إعرابه وقسم ذلك إلى قياسى وسماعى وذكر ان ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسى نحو واسئل القرية وأشربوا فى قلوبهم العجل إذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب وإن لم يمتنع ذلك فهو سماعى كقوله عشية فر الحارثيون بعد ما ٥ قضى نحبه فى ملتقى القوم هوبر

الالتفات لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم مانعا مطلقا (قول الشارح أو يطرد لا وجوبا) يعني أن هذه العلامة مطردة منعكسة كالتي قبلها فعدم الاطراد أصلا أو وجوبا علامة المجاز والاطراد وجوبا علامة الحقيقة خلافا لمن قال أن هذه العلامة غير منعكسة لان بعض المجازات يطرد كالاسد للرجل (٤٢٤) الشجاع (قول الشارح بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم الخ) يعني أن المعنى المجازي لما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي كان له عبارتان عبارة باعتبار العلاقة وعبارة باعتبار عدمها بخلاف المعنى الحقيقي فانه لم يعتبر فيه علاقة بينه وبين غيره وحينئذ فلا يمكن التعبير عنه إلا بلفظ حقيقي ولا حقيقة سوى ما عبر عنه بها فقوله فيلزم اطراد الخ أي بدون علاقة ولذا قال لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها فليتأمل وما في الحواشي من أن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول في بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا الخ إن كان المراد به ما ذكرناه فظاهر وإلا فلا وجه له (قوله قلنا لا نسلم الخ) غاية ما يفيده ما أورده انه اضمار وهو ليس من المجاز عند معظم الاصوليين بل من خالف فخلافه في التسمية كما في البحر للزركشي وتمثيل الشارح هنا به مبني على أنه مجاز في اسئل كما سبق وقد سبق رده (قول المصنف وجمعه على خلاف جمع الحقيقة) لان اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطئا في المعنيين وهو ظاهر وقد علم كونه حقيقة في أحد المعنيين اتفاقا فلو لم يكن مجازا في الآخر لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قيل فلا أثر لاختلاف الجمع بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى فاذا استعمل في معنى آخر حمل على المجاز دفعا للاشتراك قلنا هذا يصلح دليلا على المجازية وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الاصل

أو يطرد لا وجوبا كما في الاسد للرجل الشجاع فيصح في جميع جزئياته من غير وجوب الجواز أن يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها (وجمعه) أي جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازاً يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة

أي ابن هو بر اه على انه يعتبر في العلاقة نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحالة قرينة فما وجه الامتناع ويمكن التوفيق بين الكلامين بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل لفظ المضاف اليه في معنى المضاف وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف اليه في معنى المضاف بل بقي بحاله بأن حذف في المثال لفظ الاهل مع ارادته واريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وبه يندفع التنافي ولكن يبقى اشكال ان المعتبر في العلاقة نوعها فتأمل (قوله فيلزم اطراد الخ) أورد عليه ان المجاز يلزم اطراده لانتفاء التعبير المجازي بغيره فان نظر لمطلق التعبير كان تحقيقه أولا لزم عدم الاطراد فيهما على انه يلزم على جعل العلامة عدم الاطراد الخ الدور لانه لا يعرف انه غير مطرد إلا بعد معرفة انه مجاز ولا يعرف أنه مطرد إلا اذا عرف أنه حقيقة فقد توقف الاطراد أو عدمه على معرفة المعلم فلا يصح جعله علامة ولذلك أسقط بعضهم هذه العلامة وأجاب سم بأن المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع امكان العدول في بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا وبوجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الافراد إلى اطلاق يكون حقيقيا ولا دور في ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما أن معرفة أن ماعدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق الأول حقيقي ثم قال فان قلت يرد على الشارح بعد ذلك أن أحد المترادفين يصح استعماله في بعض أفراد الرديف الآخر الذي هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذي حملت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع أن كلا منهما حقيقة لا مجاز قلت يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجوز اه ولوائح التعسف لائحة عليه لمن تدبر قال شيخ الاسلام وما قيل من أن وجوب الاطراد في الحقيقة منقوض بأن منها ما لا يطرد كالفاضل والسخي فانهما يطلقان حقيقة في الانسان لا في حقه تعالى وكالقارورة والدبران فان الاول يطلق حقيقة في الزجاجة المعروفة لا في كل ما فيه قرار والثاني في منزلة القمر لا في كل ما فيه دبور أجيب عنه بأن عدم اطلاق الاولين عليه تعالى لأمر شرعي وهو أن أسماءه تعالى توقيفية ولايهام النقص لأن الفاضل يطلق في محل يقبل الجهل والسخي في محل يقبل البخل وعدم اطلاق الاخيرين على غير ما ذكر لعدم وجود المعنى فيه لأن المحل المعين قد اعتبر في وضعهما ولم يوجد فيما ذكر (قوله أي جمع اللفظ الخ) لا يخفى أنه يصح عود الضمير في هذا وما بعده ماعدا الضمير في توقفه على نفس لفظ

اذ به يعرف أنه ليس متواطئا ولا يخفى ما فيه من التحكم بالتفريق بين الدليل والعلامة كذا فى السعد على العضد وبعض حواشيه وقد يقال حيث كان عدم التواطؤ الموقوف عليه الاستدلال لا يعلم إلا بالجمع فلا تحكم ثم إن هذه العلامة لا تنعكس إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة (قول الشارح فيجمع على أوامر) فى البحر للزركشى الامر لا يجمع على أوامر قياسا وإنما هو جمع آمرة كفاطمة وفواطم اه فلعل المراد هنا السماعى (قول الشارح أى لين الجانب) فشبه لين جانبه لوالديه من الرحمة بجناح الطائر عند خفضه ووضعه

فيجمع على أوامر (وبالتزام تقييده) أى تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أى لين الجانب ونار الحرب اى شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يفيد من غير لزوم كالعين الجارية (وتوقفه) فى إطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ومكروا ومكر الله أى جازاهم على مكرهم حيث تواطؤا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى عليه الصلاة والسلام بان القى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه إلى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا أنه عيسى ولم يرجعوا إلى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر فاطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف إطلاق اللفظ على معناه الحقيقى فلا يتوقف على غيره

المجاز ويكون ذلك من باب الاستخدام ولكن الشارح أعاد جميع الضمائر على المعنى المجازى وقدر المضاف فيما لا يصلح للمعنى المجازى لتكون الضمائر راجعة إلى شىء واحد حذرا من التشتيت ثم انه نقض طرد هذه العلامة بالمشترك فانه قد يختلف الجمع فى معنييه كالذكران والذكور فى جمع الذكر ضد الأنثى والمذاكير فى جمع الذكر بمعنى الفرج على غير قياس مع ان كلا منهما حقيقة واجيب ان هذا فيما ثبت له استعمال حقيقى ثم أريد استعماله فى معنى آخر لم يثبت فيه الاشتراك فانه يحمل على المجاز لانه لو حمل على الحقيقة مع ثبوت ان الاستعمال الاول حقيقة لزم الحمل على الاشتراك والاصل خلافه فيحمل على المجاز وبهذا تعلم أن هذه العلامة يغنى عنها ما تقدم من تقديم المجاز على الاشتراك وأما اختلاف الجمع فلا مدخل له (قوله وبالتزام تقييده) اى فى بعض الصور فان كثيرا من صور المجاز قد يخلو عن التقييد (قوله اى لين الجانب) تفسير للجناح فهو مستعمل فى اللين وإضافة الذل اليه قرينة وهذا ظاهر على ما ذهب اليه السكاكى فى قرينة المكنية من استعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما فى اظفار المنية اما على مذهب القوم من أن اللفظ مستعمل فى معناه الحقيقى والمجاز فى الاثبات فالمجاز عقلى لا إفرادى وهو الذى الكلام فيه (قوله اى شدته) جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها قاله شيخ الاسلام خلافا لما فى الناصر من أن تأنيث الضمير واجب اه على أنه يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال فانه قد يذكر المؤنث ويؤنث المذكر حملا على المعنى فالاول كقوله

ترى رجلا منهم أسيفا كأنما ＊ يضم إلى كشحيه كفا مخضبا

فذكر وصف الكف حملا على معنى العضو والثانى كقول بعضهم اتته كتابى فاحتقرها فأنث ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولعل وجه العدول عن التأنيث خشية توهم عود الضمير للنار دون الحرب (قوله على المسمى الاخر) اى على وجوده فى الواقع ونفس الامر وإن لم يوجد فى العبارة هذا هو المتبادر والمأخوذ من الحواشى هنا أن المراد الوجود فى العبارة لتقسيمهم له إلى الوجود التحقيقى والتقديرى فالاول كمثال الشارح والثانى كقوله تعالى أفأمنوا مكر الله أى مجازاته لهم على مكرهم إذ التقدير أفأمنوا حين مكروا مكر الله وهذا من قبيل المشاكلة وهى مجاز علاقته المصاحبة فى الذكر ونوقش بان تكون المصاحبة فى الذكر حاصلة بعد الاستعمال فلا تصح أن تكون علاقته لوجوب حصولها قبله لابتنائه عليها وأجيب بأن المتكلم يعبر عما فى نفسه فلا بد من ملاحظة المصاحبة فى الذكر قبل التعبير

على أولاده شفقة عليهما تشبيها مضمرا فى النفس على طريق الاستعارة بالكناية والخفض تخييل هذا هو ظاهر الشارح وإن خالف غيره فى تقرير المكنية هنا (قول المصنف وتوقفه على المسمى الاخر الخ) هذا تصريح بأن المشاكلة من المجاز قال السعد فى شرح المفتاح وهو مشكل لعدم العلاقة وقال عبد الحكيم القول بانها مجاز ينافى كونه من المحسنات البديعة وأنه لابد فى المجاز من اللزوم بين المعنيين فى الجملة وليست بحقيقة وهو ظاهر فتعين أن تكون واسطة فيكون فى الاستعمال الصحيح قسم ثالث والسر فيه ان فى المشاكلة نقل المعنى من لباس إلى لباس فان اللفظ بمنزلة اللباس ففيه إراءة المعنى بصورة عجيبة فكيفية الوقوع فى الصحبة فيكون محسنا معنويا وفى المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى فلا بد من العلاقة المصححة للانتقال والتغليب أيضا من هذا القسم إذ فيه أيضا نقل المعنى من لباس الى لباس آخر لنكتة ولذا كان وظيفة المعانى فالحقيقة والمجاز والكناية أقسام للكلمة اذا كان المقصود استعمال الكلمة فى المعنى وأما اذا كان المقصود نقل المعنى من لفظ الى آخر فهو ليس شيئا منها اه (قول المصنف والاطلاق على المستحيل) المطلق عليه هنا هو القرية أطلق عليها لفظ المسئول وليست مستحيلة وكذا الاطلاق المذكور فى نفسه ليس مستحيلا وإنما المستحيل تعلقه بالقرية

حقيقة أى كونها مسؤلة فلذا عدل الشارح عن ظاهر المصنف من كون الاطلاق مستحيلا إلى ماذكره إشارة الى أن معنى المصنف وإطلاق اللفظ على المستحيل تعلقه به وهو فى غاية الدقة والحسن موافق لقول الزركشى فى البحر ومن خواص المجاز اطلاق اللفظ على مايستحيل تعلقه به وخفى ذلك على العلامة فاعترضه كعادته وله العذر فان الشارح بعيد المرمى (قول الشارح فى عكسه مثلا) أشار بقوله مثلا إلى أنه على هذا القول يكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى نوع آخر يساويه أو يزيد عليه فاذا رأيناهم أطلقوا السبب على المسبب جاز لنا أن نطلق العلة على المعلول كما يقتضيه كلام المصنف فى شرح المختصر وليس ذلك قياساً فى اللغة لانه علم الوضع للانواع بالاستقراء (قول المصنف مسئلة المعرب الخ) التعريب نقل لفظ من غير العربية اليها مستعملا فى معناه مع نوع تغيير كما نص عليه فى حواشى الجامى أى ليكون امارة على التعريب ومن هنا أيضا يعلم أن العلم غير معرب إذ لا تغيير فيه (قوله إذ كل منهما مستعمل فيما وضع له فى لغتهم) بهذا يفرق بين المعرب وبينهما فلا يقال فى دفع وقوعه ان ما استعملته العرب فى لغتهم وتصرفت فيه عربى كما فى الحقيقة والمجاز الشرعيين أو العرفيين إذ فيهما وضع العرب دون المعرب تدبر (قوله وفيه نظر) فيه نظر لان اخراجه إنما هو لكونه ليس من محل الخلاف لان الخلاف إنما هو فى أسماء الاجناس دون الاعلام لما سيأتى عن السعد كما نص عليه هو وغيره بقى أن الجواب بأنه مما اتفقت فيه اللغات يقتضى أن ما وقع من العلم فى لغة العجم يقال له أعجمى وما وقع منه فى لغة العرب يقال له عربى كما فى أسماء الاجناس وليس كذلك إذ كله عربى فلا ينسب إلى لغة دون أخرى بل ينسب إلى الكل كما سيأتى (قوله ليست مما ينسب الخ)

(والاطلاق على المستحيل) نحو واسأل القرية فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وإنما المسؤل اهلها (والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز) فليس لنا ان نتجوز فى فى نوع منه كالسبب للمسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكتفى بالعلاقة التى نظروا اليها فيكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى عكسه مثلا (وتوقف الآمدى) فى الاشتراط وعدمه ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا بان لا يستعمل إلا فى الصورة التى استعملته العرب فيها (مسئلة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب فى معنى وضع له فى غير لغتهم وليس فى القرآن وفاقا للشافعى وابن جرير والاكثر) إذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربى فلا يكون كله عربيا

بالمتصاحبين فى المشاكلة الحقيقية وبأحدهما فى التقديرية وتقدم تحقيق أن العلاقة هى المجاورة فى الخيال (قوله شبهه) اى شبه عيسى عليه السلام لا شبه المقتول خلافا لما فى زكريا ووكلوا بالتخفيف وألقى مبنى للفاعل ضميره يعود على الله (قوله والاطلاق على المستحيل) أى لان الاستحالة تقتضى أنه غير موضوع له فيكون مجازا واورد ان المجاز العقلى كذلك مع انه حقيقة لغوية واجيب بان المراد ما يمتنع تعلقه به بديهة والذى فى المجاز العقلى يمتنع نظرا اه زكريا (قوله فاطلاق المسؤل) اى اطلاق لفظ المسؤل المأخوذ من الفعل لان تعليق الفعل وإيقاعه على المفعول يقتضى اشتقاق اسم المفعول له فاذا قلت اضرب زيدا جاز ان يقال ان زيدا مضروب واورد الناصر امرين الاول انه جعل الاستحالة صفة للاطلاق والماخوذ من كلام المصنف انه صفة للمطلق وهو المعنى ولا حاجة لجعل المستحيل اطلاقه لفظ آخر مأخوذ من واسئل بل هو المصرح به الثانى أن الحكم باستحالة الاطلاق ينافى الأخذ من الآية ، لا يقال الماخوذ من الاية الاطلاق على سبيل المجاز والمحال الاطلاق الحقيقى لانه لا يصح ان يجعل الماخوذ من الاية هو المستحيل واجاب سم بان وصف الاطلاق بالاستحالة بالتبع لمتعلقه فان استحالة اللفظ بالتبع لاستحالة الاتصاف بمعناه فرجع لكلام المصنف والأخذ من الآية باعتبار الظاهر والاستحالة باعتبار المعنى المراد وهذا تسامح سهل ولا نسلم انه إذا حمل الماخوذ على المعنى المجازى والمستحيل الحقيقة أنه يلزم عدم الاتحاد وعدم صحة الحمل مع ان الشارح جعله عينه لان الحمل باعتبار الاتحاد الذاتى إذ المغايرة بينهما اعتبارية وهى لا تمنع الحمل وأورد أيضا أنه لا يلزم من استحالة المعنى الحقيقى ارادة المجاز لامكان الكناية أو إرادة معنى آخر حقيقى على تقدير الاشتراك وكون الأصل عدمه التفات لدليل آخر (قوله المأخوذ من ذلك) اى من واسئل القرية وفيه اشارة إلى ان معنى قوله والاطلاق على المستحيل اى وإطلاق التركيب الذى فيه المجاز (قوله ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا) فيه اشارة إلى ان نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط النقل فى الآحاد على الأصح محمول على غير الاشخاص كما حمله عليه المصنف فى شرح المختصر حيث قال محل الخلاف آحاد الانواع لا الاشخاص إذ الشخص الحقيقى لا يصح كونه محل خلاف لان احدا لا يقول لا اطلق الاسد على هذا الشجاع إلا إذا اطلقته عليه العرب بعينه واطال فى بيان ذلك ثم قال فقد تحرر أن الخلاف فى الانواع لا فى الجنس ولا فى جزئيات النوع الواحد وسبقه إلى ذلك القرافى اه زكريا (قوله فى غير لغتهم) اما إذا استعملوه فى معنى وضعوه له فى لغتهم فليس بمعرب (قوله فلا يكون كله عربيا) والتالى باطل وقوله وقد قال الخ دليل بطلان التالى وقد تمنع الملازمة بان العربى

ما استعملته

يعنى ان النزاع فى اسماء الاجناس المنسوبة إلى لغة دون اخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول اللام والاضافة ونحو ذلك

و قد قال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التى لا تنفذ وأجيب بأن هذه الألفاظ ونحوها أتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف فى وقوع العلم الأعجمى فى القرآن كابراهيم وإسمعيل ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وأن يسمى كما مشى عليه فى شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نبه على أن العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء (مسئلة اللفظ) المستعمل فى معنى (إما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالأسد للحيوان المفترس أو للرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كأن وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم فى اللغة للامساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة فى اللغة لكل ما يدب على الارض

ما استعملته العرب كان من أوضاعهم أو لا وفى إدراج لفظه كل إشارة إلى دفع متمسك الخصم بأن وجود كلمات من غير لغة العرب فى القرآن لا يمنع كونه عربيا لصحة إطلاق العربى على ما غالبه عربى • فان قلت اشتماله على غير العربى أمر لازم لأن العلم الأعجمى واقع فى القرآن بلا خلاف فليس كله عربيا • فالجواب ان الأعلام مما توافقت فيها لغة العرب ولغة غيرهم لأن المقصود بها تمييز المسمى فى سائر اللغات وإنما الذى يختص بها أسماء الأجناس الكلية فالنزاع فيها فان قلت يرد على ذلك قولهم فى نحو إبراهيم إنه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة أجيب بأن جعله أعجميا باعتبار سبق وضع العجم له أو باعتبار أنه على وزان ألفاظهم (قوله ولا خلاف فى وقوع العلم الخ) أى فالخلاف إنما هو فى أسماء الأجناس كما سمعت (قوله ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا) أى بل هو من توافق اللغتين مطلقا أو أعجمى محض ان وقع فى غير القرآن فقط وحاصل ذلك مع قوله بعد وان يسمى الخ أن بين كلامى المصنف هنا أو فى شرح المختصر تنافيا وظاهره انه لا تنافى بأن يحمل كلامه ثم على كلامه هنا وقد يقال يحتمل ان تعريفه هنا تعريف للمعرب المختلف فى وقوعه فى القرآن وهو أسماء الأجناس كاللجام والياقوت والسمور إذ العلم الأعجمى معرب قطعا لاجماع النحاة على انه ممنوع الصرف للعلمية والعجمة فلا ينافى ما فى شرح المختصر ويجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضى كونه معربا بالجواز اتفاق اللغتين فيه وإنما اعتبرت عجميته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها قاله زكريا (قوله حيث استعملته الخ) الحيثية للتعليل (قوله فيما لم يضعوه له ابتداء) وان وضعوه له ثانيا وعلى هذا المعرب لا يوصف بالحقيقة والمجاز لأن العرب لم تضعه ولم تستعمله لعلاقة وقد يقال موافقة العجم على استعماله تنزل منزلة الوضع فيكون حقيقة (قوله المستعمل فى معنى الخ) فالبحث هنا فى اللفظ المستعمل فى معنى واحد وذلك غير الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد المعنى فيه وأفاد انه قبل الاستعمال لا يوصف بالحقيقة ولا المجاز كما سيأتى (قوله باعتبارين) أى بالنسبة لمعنى واحد بخلاف تقسيم اللفظ إلى الحقيقة والمجاز فانه باعتبار جملة المعانى (قوله خصه الشرع بالامساك الخ) فيه ان استعماله فى الامساك المخصوص من استعمال العام فى الخاص وهو حقيقة وكذا استعمال الدابة فى ذات الحوافر أو الفرس فلا يكون مجازا لغة والجواب ان محله إذا استعمل فيه من حيث تحقق العام فيه لا من حيث خصوصه كما هو مشهور وقد قال التفتازانى فى شرح التلخيص إذا أطلق لفظ العام على الخاص لا باعتبار خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز فى شىء كما إذا رأيت زيدا فقلت رأيت إنسانا أو رأيت رجلا فلفظ إنسان أو رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد

والأعلام بحسب وضعها العلمى ليست مما ينسب إلى لغة دون أخرى إذ المقصود منها تعيين المسمى مطلقا لا أمر بخصوصه ولا هى أيضا مما تصرفت فيها العرب وان استعملتها فى كلامهم (قوله لكون الواضح من من ذلك الغير) ولكثرتها فى كلامهم (قوله عدم اعتبار كون الوضع الخ) فيه ان معنى عدم نسبته للغة دون أخرى نسبة إلى الكل وهذا لا ينافى له اختصاصا ما باحدها (قوله بعد تسليمها الخ) فيه إشارة إلى المنع بفرض الكلام فيما تأخر وضعه فى لغة العجم وفيه ان الكلام إنما هو فيما نقل من تلك اللغة (قوله لا تقتضى منع الصرف) قد يقال انها تقتضيه لثقل أوضاعهم ولم يعد أعجميا المار (قوله بل المتبادر الخ) قد يمنع ذلك التبادر (قول الشارح وان يسمى الخ) أى لوجود النقل فيه وان خلا عن التصرف ليكون تسميته بذلك توسعا وبه يندفع الاشكال (قوله لكن دل الدليل الخ) فيه بحث يعلم مما مر قول المصنف مسئلة اللفظ المستعمل الخ) قيل المقصود من التقسيم هو القسم الأخير مع قوله والأمران الخ (قوله لواضعين) ليس بقيد (قوله ينافى العام هنا) قد يقال لا منافاة لحدوث التخصيص بعد تعارف الكل للمعنى العام

(قول المصنف منتفيان قبل الاستعمال) فى منهاج البيضاوى وينتفيان أيضا عن الاعلام اه وهى طريقة الآمدى وقد اعترضها السعد وعندى ان له وجها وهو انه أخذ فى تعريف الحقيقة والمجاز الاستعمال باصطلاح التخاطب وقد عرفت ان الاعلام لا يراعى فيها اصطلاح دون اصطلاح ولا وضع (٤٣٢) أول وثان من جهة المعنى العلمى (قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب) أى على تفصيل فيه فان الشارح يقدم عرفه الخاص لدليل يخصه وهو انه بعث لبيان الشرعيات وهو معنى قوله لانه عرفه ولفقد هذه العلة قدم العام فى غيره ولان الظاهر ارادته وهذا هو الذى فى كلام شيخ الاسلام فعلم من هذا ان المخاطب إذا كان له عرفا وحمل على احدها فهو حمل على عرفه سواء كان عاما أو خاصا خلافا لما يفيده سم (قول المصنف لانه عرفه) أى مقتضى عرفه واصطلاحه وإذا حمل اللفظ على المعنى الشرعى دون المعنى العرفى وغيره فلأن يحمل فيما اذا دار بين المعنى الشرعى وبين حكم لغوى مثل تسمية الطواف صلاة فى قوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة فانه يحتمل ان معناه انه يسمى صلاة أولى ولذا ترك المصنف التنبيه على هذه المسئلة وإن ذكرها ابن الحاجب قبل مسئلة المصنف هذه والمسئلتان مختلفتان لان ماذكره المصنف أريد معناه أن يكون للفظ معنيان وماتركه معناه ان يكون للفظ محملان ويحتمل ادراجه فى كلام المصنف لكنه بعيد لان الشارح لاتعلق له بهذا ثم رأيت الشارح اعتذر عن ترك ذلك هنا بماسيأتى من قوله وسيأتى فى مبحث المجمل الخ تدبر

خصها العرف العام بذات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله فى العام حقيقة لغوية مجاز شرعى او عرفى وفى الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافى بين الوضع ابتداء وثانيا إذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل فى معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والأمران) أى الحقيقة والمجاز (منتفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانه مأخوذ فى حدهما فاذا انتفى انتفيا (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (ففى) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى لانه عرفه) اى لان الشرعى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) إذا لم يكن معنى شرعى أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) اى الذى يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب

قال وهذا بحث يشتبه على كثير من المحصلين حتى يتوهمون أنه مجاز باعتبار ذكر العام وارادة الخاص ويعترضون أيضا بانه لا دلالة للعام على الخاص بوجه من الوجوه ومنشؤه عدم التفرقة بين ما يقصد باللفظ من الاطلاق والاستعمال وبين ما يقع عليه باعتبار الخارج اه قال ابن كمال باشا فى حاشية التلويح وفيه بحث وهو أنك إذا قلت رأيت انسانا تريد بالانسان ما تعلق به رؤيتك ومتعلق الرؤية هو الفرد الموجود فى الخارج فان المفهوم الكلى غير قابل لان تتعلق به الرؤية فلفظ انسان اورجل فى المثال المذكور مستعمل فى غير ما وضع له بلا شبهة بقى ههنا موضع بحث آخر وهو أن زيدا إذا اعتبر لا بخصوصه لا يصح عند سلب الانسان لا لغة ولا بحسب نفس الامر فلا يكون مجازا بلا اشتباه واما إذا اعتبر بخصوصه فيصح حينئذ سلبه عنه لغة ولكن لا يصح سلبه عنه بحسب نفس الامر فينبغى أن لا يكون مجازا أيضا لان من خصائصه صحة السلب لا بحسب اللغة فقط بل بحسب نفس الامر أيضا على ما حققه القاضى عضد الدين فى شرح المختصر وموجب هذا التحقيق ان لا يكون ذكر العام وارادة الخاص من قبيل المجاز والمشهور خلاف ذلك اه وهى فائدة نفيسة فاحفظها (قوله خصها العرف العام الخ) تفسيره للعام بقوله بعد أى الذى يتعارفه جميع الناس ينافى العام هنا إذ لم يرد به ذلك لخروج أهل العراق عنهم وكأنهم أرادوا به هنا ما يتعارفه غالب الناس لمقابلته بعرف أولئك أو إن عرف أولئك حدث بعد اتفاق الجميع على العرف العام اه زكريا (قوله بين الوضع ابتداء) الذى هو مقتضى الحقيقة وقوله وثانيا اى الذى هو مقتضى المجاز قال الناصر وكان على الشارح أن يزيد باعتبار واحد لانه الممنوع وأجاب سم بان ذكره فى المعلل يغنى عن ذكره فى العلة (قوله لانه) أى الاستعمال (قوله أو اللغة) عطف على العرف فأهل مسلط عليه (قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم) اشارة إلى ان المراد بالشرع الشارع مجازا ويحتمل أنه باق على معناه والاضافة لأدنى ملابسة (قوله العرفى العام) قيد بالعام لانه لا معنى لحمل كلام الشارع على عرف خاص فلذلك اقتصر المصنف على الاحتمالات الثلاثة دونه (قوله اى الذى يتعارفه) تفسير للعرفى العام وقوله بأن يكون الخ بيان لسبب التعارف وتحقيق للعموم وأورد أنه ان

(قول الشارح واستمر) قيد بذلك لانه إذا لم يثبت له وصف الاستمرار أصلا لاقبل الخطاب ولابعده لا يكون عرفا بل أمر اتفاقى فقط فليس المراد انه استمر إلى زمن الحمل كما هو منشؤه الاشكال بل المراد انه استمر مدة بها يكون متعارفا ولو قبل الخطاب تدبر (قوله والعرف الخاص كالعام فى ذلك) أى يقدم فى غير خطاب الشارع فالمراد انه مثله فى التقديم (قوله فاذا اجتمعا) أى فى المخاطب بكسر الطاء فالظاهر تقديم العام لتبادر مالم تقم قرينة على إرادة الخاص وبه يندفع كلام سم (قوله والمعنى العرفى الخاص الخ) أى العرفى لغير الشارع أماله فهو فى قوله ففى خطاب الشرع الشرعى (قوله فيمكن انه يستفاد الخ) وبهذا صح جعل ماتقدم حاصل كلامه (قوله قلت فيه الخ) فيه ان كلام الشارح هنا عام (قول المصنف وقال الغزالى والآمدى الخ) ترك مذهبا رابعا وهو انه يحمل فيهما حكاه ابن الحاجب ولعله لم ير حكايته لغير ابن الحاجب فتركه كما هو عادته فيما إذا انفرد بحكاية القول واحد (قوله مع انتفائها) فيه أن وجه التوقف فى الحمل الفساد وهو لايقتضيه إلا النهى وبه يندفع أيضا قد يقال الخ فان قلت قد يقتضى النفى الفساد كما فى لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب قلنا هو من أمر خارجى لامن النفى وإلا لاقتضى كل نفى الفساد ولاقائل به والقرينة ان نفى الصحة أقرب إلى نفى الذات من نفى الكمال وكيف يجعل المنفى مجملا عند الغزالى ومحمله اللغوى عند الآمدى مع قول ابن الحاجب فى نحو لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب لااجمال فيه عند الجمهور خلافا للقاضى لأنه إن ثبت عرف شرعى فى اطلاقه للصحيح كان معناه لاصلاة صحيحة ونفى مسماه ممكن فيتعين فلا اجمال وإن لم يثبت عرف شرعى فان ثبت فيه عرف لغوى وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لا علم إلا ما نفع فيتعين فلا اجمال ولو قدر انتفاؤهما فالاولى حمله على نفى الصحة دون الكمال لان مالا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف مالا يكمل فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال وقول القاضى العرف فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفى الكمال أخرى فكان مترددا بينهما فيلزم الاجمال مدفوع بأن اختلاف

واستمر لان الظاهر إرادته لتبادره إلى الاذهان (ثم) إذا لم يكن لمعنى عرفى عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوى) لتعينه حينئذ فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعى له معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولا على الشرعى وأن ماله معنى عرفى عام ومعنى لغوى يحمل أولا على العرفى العام (وقال الغزالى والآمدى) فيما له معنى شرعى ومعنى لغوى محملة (فى الاثبات الشرعى) وفق ماتقدم (وفى النفى) وعبارتهما النهى وعدل عنه مع إرادته لمناسبة الاثبات قال (الغزالى) اللفظ (مجمل) أى لم يتضح المراد منه إذ لايمكن حمله على الشرعى

أريد تحقق العموم فى الجملة فلا حاجة لقيد الاستمرار لانه لايجب وإن أريد تحقيقه حقيقة فلا يكفى الاستمرار إلى زمن الحمل بل لابد منه فى جميع الازمنة وأجيب بأن المراد تحقيق العموم بالنسبة للمتكلم وهو إنما يكون بالتعارف زمن الخطاب واستمراره إلى زمن الحامل (قوله واستمر الخ) قال الناصر لاوجه لاشتراط ذلك لان المدار على تحقق الارادة وقت الخطاب وإن لم يستمر قال سم وهو بحث جيد ويمكن أن يجاب بانه نظر إلى ماهو الغالب فان الغالب أنه لاينقل لنا العرف العام ولايعرف إلا إذا كان مستمرا فالباء فى قوله بأن يكون بمعنى كاف التمثيل فتدخل مالم يستمر (قوله فالمحمول عليه المعنى اللغوى) ولا يحمل على العرف الخاص لان الشارع لاعلقة له به كعرف النحاة مثلا فسقط قول الكورانى انه كان على المصنف أن يحذف العام ليشمل الخاص لانه إن أريد العرف الخاص فى عرف الشرع فهو عين قوله ففى الشرع الخ وإن أريد غيره فلا علقة له به فان قلت قول الفقهاء مالا حد له فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه إلى العرف إذ قضيته تأخر العرف عن اللغة وأجاب السبكى وغيره بان مراد الاصوليين ما إذا تعارض معنى اللفظ فى اللغة والعرف والفقهاء ما إذا لم يعرف حده فى اللغة ولهذا قالوا كل ماليس له حد فى اللغة ولم يقولوا معنى (قوله فحصل من هذا) نتيجة ماتقدم وحاصله انه لا ينتقل من معنى من المعانى الثلاثة إلى ما بعده إلا إذا تعذر حمله على حقيقته أو مجازه فى ذلك المعنى كما يشير إلى ذلك قول الشارح بعد وسيأتى فى مبحث المجمل الخ ثم إن اجتمع العرف العام والعرف الخاص قدم العام عليه (قوله وقال الغزالى الخ) هذا مقابل قول المصنف ففى خطاب الشرع الخ (قوله وعبارتهما النهى) أى فكان حق المصنف أن يعبر بما عبرا به وقوله وعدل الخ اعتذر عنه وإنما كان مرادا منه لانهما صرحا به وهو بصدد النقل عنهما وهو إنما ينقل عنهما ماقالاه وكون النفى يقاس على النهى شىء آخر لاعلقة للنقل عنهما به وأيضا المانع من الحمل الفساد وهو إنما يكون مع النهى وهذا قرينة على إرادة غير حقيقته فاندفع قول الكمال لاقرينة على إرادة النهى من النفى وقول سم يمكن أن المصنف أراد بالنفى حقيقته وإنما لم يغير فى الاول وهو الاثبات بان يعبر بالامر لان الاول وقع فى محله والتأويل إنما هو فى الآخر (قوله لم يتضح المراد) أى الذى هو غير الشرعى

العرف والفهم إنما كان للاختلاف فى أنه ظاهر فى الصحة أو فى الكمال وكل صاحب مذهب يحمله على ماهو الظاهر عنده فيه لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لامجمل ولو سلم فلا نسلم أنهما على السواء بل نفى الصحة أقرب كما تقدم اهـ مع إيضاح من العضد فاتضح اختلاف المسئلتين واندفاع الشبهة تدبر (قوله بل يجوز بل يتعين الخ) إن كان المراد تعينه عندنا بناء على الجواب الآتى فلا يفيد إذ الكلام فى بيان كلام الغزالى وإن كان المراد تعينه عند الغزالى فباطل (قوله بل بمجرد الاستبعاد) ينافيه مافى العضد عن الغزالى حيث قال لا يمكن حمله على الشرعى وإلا لكان صحيحا واللازم منتف قال السعد وتعذر اللغوى أيضا لانه بعث لبيان الشرعيات (قوله فيما صرح به العضد) حيث قال لو كان الشرعى هو الصحيح شرعا لزم فى قوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام إقرائك أن يكون مجملا بين الصلاة والدعاء (قوله لا يفيد) الحق ان تنظيره صحيح (قوله عليه بما ذكرتم) متعلق باحتج وفى النهى فى اللغوى عطف على الاثبات فى الشرعى ويتعذر متعلق باحتج ولا يخفى مافى هذه العبارة من التعقيد قاله السعد (قوله زائد على ماهنا) لان ماهنا فى اللفظ الذى يكون له معنى وضع له اللفظ لغة ومعنى آخر وضع له اللفظ شرعا بخلاف ماسياتى فان تسمية الطواف صلاة أو اشتراط الطهارة فى الطواف المأخوذ من جعله كالصلاة الذى هو معنى المجاز ليس كل منهما معنى اللفظ بل الاول حكم يستفاد من اللغة والثانى حكم يستفاد من الشرع كذا فى العضد وحواشيه (قوله وقد يدعى الخ) لكن كون الموضوع مختلفا يقتضى جعل على كل حدة (قوله على المسمى اللغوى) فى تعبيره كالشارح بالمسمى تنبيه على مخالفة موضوع المسئلتين تدبر (قوله يحمل على المجاز الشرعى) فيستفاد منه وجوب الطهارة بخلاف ما إذا حمل على الحقيقة اللغوية فان معناه حينئذ أنه يسمى صلاة (قول المصنف وفى تعارض المجاز

لوجود النهى ولا على اللغوى لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (و) قال (الآمدى) محمله (اللغوى) لتعذر الشرعى بالنهى وأجيب بأن المراد بالشرعى مايسمى شرعا بذلك الاسم صحيحاً كان أو فاسداً يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذكرا غير هذا القسم مثال الاثبات منه حديث مسلم عن عائشة قالت دخل على النبى ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شىء قلنا لا قال فانى إذاً صائم فيحمل على الصوم الشرعى فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار ومثال النهى منه حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر وسيأتى فى مبحث المجمل خلاف فى تقديم المجاز الشرعى على المسمى اللغوى (وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بان غلب استعمال المجاز عليها (أقوال) قال ابو حنيفة

وغير اللغوى لأن اللفظ بالنسبة اليهما غير ممكن إرادتهما منه فلا يقال أنه مجمل أى محتمل له إذ لا احتمال مع عدم الامكان فاحتماله بالنسبة إلى غير الشرعى وغير اللغوى فهو مجمل فى غيرهما أفاده الناصر وقد يقال ليس المراد هنا عدم الامكان عقلا حتى يستحيل ذلك بل المراد به مجرد الاستبعاد وإذا كان الشىء بعيداً فلا يستدعى عدم جواز إرادته من اللفظ فيكون بالنسبة لهما مجملا أيضا (قوله لوجود النهى) لان الشرعى لا ينهى عنه وقال الشيخ خالد إذ لو حمل على المعنى الشرعى لزم صحة صومه إذ لا ينهى إلا عما يمكن صومه شرعا ولو حمل على اللغوى كان حملا للكلام على غير عرف المتكلم (قوله يقال صوم صحيح الخ) سند لقوله ان المراد بالشرعى الخ (قوله غير هذا القسم) أى ماله معنى شرعى ومعنى لغوى فقط أما القسمان الآخران وهما ماله معنى شرعى ومعنى عرفى وماله المعانى الثلاثة فلم يذكراهما (قوله وهو نفل) جملة معترضة وقوله بنية متعلق بصحة أو بنفل (قوله نهى عن صيام يومين) المراد الصوم اللغوى لا الشرعى لان الزمن لا يقبله وفيه أنه يلزم وجوب الاكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك اللغوى الذى هو معنى الصوم المنهى عنه وأن الحائض منهى عن الدعاء بخير الذى هو المعنى اللغوى الصلاة التى نهيت عنها والتزام ذلك إن لم يكن قطعى البطلان فهو من أبعد البعيد (قوله وسيأتى فى مبحث المجمل الخ) فيه تنبيه على أنه ليس المراد بالشرعى خصوص الحقيقة بل مايعم الحقيقة والمجاز (قوله المجاز) أى فى مسماه ليناسب مابعده (قوله وفى تعارض) أى مع اتحاد العرف وإلا قدم الشرعى ثم العرفى ثم المراد بالمجاز هنا المعنى لوصفه بالرجحان وكذلك الحقيقة وقول الشارح بأن غلب استعمال الخ مراد به اللفظ ففيه حذف والتقدير بأن غلب استعمال اللفظ فى المجاز عليها (قوله بان غلب استعمال الخ) أى فرجحانه لغلبة الاستعمال دون الحقيقة وهذا على ان غلبة الاستعمال لا يستلزم الحقيقة العرفية دائما بل إذا لم يقم دليل على إرادة الحقيقة فاندفع بحث الناصر (قوله قال ابو حنيفة) قال البدخشى فى شرح المنهاج والاولى الحقيقة المستعملة عند أبى حنيفة والمجاز المتعارف عند أبى يوسف وعند محمد أيضا كما تشهد به كتب الحنفية ولهذا لو حلف أن لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون مايتخذ منها لان الحقيقة مستعملة إذ الحنطة تقلى وتغلى ويتخذ منها الهريسة وعندهما يحنث بأكلها وأكل مايتخذ منها عملا بعموم

الحقيقية أولى فى الحمل لاصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (مجمل) لايحمل على أحدهما إلا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله حلف لايشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء والمجاز الغالب الشرب بما يغترف منه كالاناء ولم ينو شيئاً فهل يحنث بالاول دون الثانى أو العكس أو لايحنث بواحد منهما الأقوال فان هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كمن حلف لايأكل

المجاز المتعارف إذ المتعارف المفهوم من قولنا بنو فلان يأكلون حنطة بلد كذا الكل ما فى باطنها سواء كان فى ضمن أكلها أو أكل ما يتخذ منها وقيل هذا الخلاف مبنى على أن المجاز عنده خلف عن الحقيقة فى التكلم وعندهما فى الحكم فرجح هو المستعملة لأن فيها رجحانا فى التكلم إذ الأصل فى الاطلاق الحقيقة ورجحان المتعارف لان له رجحاناً فى الحكم لشموله حكم الحقيقة اه (قوله لأصالتها) المراد بالاصالة هنا ما قابل الخلف فان المجاز خلف عنها عند الحنفية كما مر وليس المراد بها الرجحان وإلا نافى الموضوع من رجحان المجاز (قوله ثالثها المختار اللفظ مجمل) فيه أن هذا يخالف قوله ومن المصحوب بها المجاز الراجح لأنه إذا كان مصحوباً بالقرينة لم تكن الحقيقة مرادة وحينئذ فلا إجمال لتعين المعنى المجازى ويجاب بأن المراد برجحان المجاز رجحانه فى حد ذاته باعتبار غلبة الاستعمال لافى خصوص المثال الذى حصل فيه التعارض باعتبار إرادة المتكلم فان المتكلم قد يأتى بما هو محتمل للمجاز والحقيقة ولايأتى بقرينة مانعة وإذا أتى بالقرينة المانعة حمل على المجاز وقول بعض الحواشى أن المرجح هو القرينة المعينة دون المانعة التفات إلى الاجمال فى إفراد المجاز وقول سم أن القرينة غلبة الاستعمال لكن عارضها إصالة الحقيقة فيه بعد مع مامر من تبادر المجاز الراجح للأذهان (قوله لرجحان كل) فتعارضا فتساقطا (قوله فالحقيقة المتعاهدة) أى المستعملة قليلا وأشار بذلك إلى أن هذه الحقيقة ليست مهجورة بالكلية وبحث فيه بأن حقيقة النهر الأخدود الذى يجرى فيه الماء والشرب مما فيه لامنه فالتعارض بين مجازين وأجيب بأن المجاز فى إطلاق النهر على مافيه لاينافى تعارض الحقيقة والمجاز باعتبار متعلق الشرب فى النسبة الايقاعية على أنا لو سلمنا بقاءه على حقيقته وهو الأخدود فلا معنى لتعلق الشرب بما لايشرب وإنما يتعلق من حيث مافيه على حد شربت من الكاس (قوله او لايحنث بواحد منهما) اى بناء على انه مجمل وهذا قد يوهم لابتنائه على مختار المصنف أنه المذهب وليس مرادا بل المذهب أنه يحنث بكل منهما عملا بالعرف اه زكريا ولذلك قال الشيخ خالد فى شرحه فهل يحنث بالاول لا بالثانى او يحنث بكل منهما وفى بعض الشروح

المجاز الراجح الخ) تقدم ان قرينته غلبة الاستعمال فلولاها لم يتبادر المعنى المجازى بل الحقيقى وهذه علامة المجاز بخلاف ما إذا غلب وصار يفهم منه ماغلب فيه من غير واسطة غلبة الاستعمال بأن لايكون الداعى لفهمه الغلبة بل صار متى اطلق فهم منه بذاته فانه يكون حقيقة وعلى هذا يتحد كلام المصنف هنا مع قول الشارح المار ومنه المجاز الراجح ولا يخالفه جعله الغلبة دليل الوضع لانه يخص بقرينة ماهنا بما إذا تبادر المعنى من نفس اللفظ دون غلبة الاستعمال وقد نص على هذا المعنى عبد الحكيم فى حاشية الجامى حيث قال ان التبادر من امارات الحقيقة مالم يكن سببه غلبة الاستعمال تدبر (قوله اى الصارفة) يعنى فى نفسها لولا المعارض تامل (قول الشارح لايشرب من هذا البحر) البحر ليس بقيد بل البئر الملآى مثله بخلاف ما إذا كانت غير ملآى فيحمل على الاغتراف قولا واحدا حتى لايحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضع يقال كرع فى الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لاتكاد تشرب إلا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء إذا شرب الماء بفيه خاض اولم يخض مجازاً أو حقيقة عرفية قاله السعد مع بعض زيادة (قول الشارح المتعاهدة) اشار به إلى انها غير مهجورة حتى لايكون الشرب مما يغترف به منه حقيقة عرفية وغير كثيرة حتى تكون هى الراجحة لان المتعاهدة هى المنقولة قليلا قاله الناصر (قول الشارح ولم ينو شيئا) فان نوى مايحتمله الكلام فعلى مانوى قاله السعد (قول الشارح فهل يحنث الخ ليس المقصود بالتفريع بيان الحكم الفقهى بل بيان الحكم على فرض أجزائه على القاعدة المارة وهذه لاينافى كون الحكم على مذهب المصنف الحنث بكل منهما كما فى الروضة وغيرها لأنه منع من اجرائه على تلك القاعدة مانع وهو أن الأيمان ما عدا الطلاق مبناها العرف وفى العرف يقال لكل منهما شرب منه بخلاف الطلاق فان مبناه اللغة احتياطا للابضاع متى اشتهرت وإن اشتهر العرف تدبر

من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذى هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية وإن تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبة (وثبوت حكم) بالاجماع (مثلا يمكن كونه) اى الحكم (مرادا من خطاب) لكن يكون الخطاب فى ذلك المراد (مجازا لا يدل) الثبوت المذكور (على أنه) أى الحكم هو (المراد منه) أى من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافا للكرخى) من الحنفية (والبصرى) أبى عبدالله من المعتزلة فى قولهما يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته إذ لم يظهر مستند للحكم اثابت غيره مثاله وجوب التيمم على المجامع الفاقد للماء إجماعا يمكن كونه مرادا من قوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لكن على وجه المجاز لأن الملامة حقيقة فى الجس باليد مجاز فى الجماع فقالا المراد الجماع لا تكون الآية مستند الاجماع إذ لا مستند غيرها وإلا لذكر فلا تدل على أن اللمس ينقض الوضوء وأجيب بأنه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الاجماع كما هو العادة فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء وإن قامت قرينة على إرادة الجماع أيضا بناء على الراجح أنه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسئلة الاجماع ايضا وقد قال الشافعى بدلالتها عليهما حيث حمل الملامة فيها على الجس باليد والوطء ﴿مسئلة الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادا منه لازم المعنى﴾

او لا يحنث بواحد منهما وهو منتقد فانه قد يوهم الخ (قوله الذى هو الحقيقة المهجورة) اى فى مقام الحلف على الأكل فهو هجران خاص وليس المراد الهجر مطلقا فان إطلاق الشجر على الخشب غير مهجور وهذا لا يقتضى الهجر بالنسبة لكل ماعدا الثمر فاندفع ما اورده الناصر هنا (قوله بالاجماع مثلا) أدخل به ماثبت بالقياس كذا قيل وفيه نظر مع قوله إن لم يظهر مستند الخ وقوله بأنه يجوز أن يكون المستند الخ فان القياس مستند فالصواب حذف مثلا والاقتصار على ماثبت بالاجماع (قوله يمكن كونه مرادا) أى ولا قرينة على إرادته وإلا كان دالا من غير خلاف كما سيشير اليه الشارح آخرا (قوله لعدم الصارف) وثبوت الحكم فى نفسه لا يعد صارفا (قوله إجماعا) راجع لقوله وجوب (قوله لكن وجه المجاز) أورد أن الملامسة ملاقاة عضو بعضو فتشمل الجماع فيكون من مسمى الحقيقة واجيب بان الثابت فى الصحاح أنها قاصرة على ما كان باليد (قوله واستغنى عن ذكره) أى فلا يقال لو كان له مستند غيرها لذكروه (قوله بذكر الاجماع) فان الامة لا تجتمع على ضلالة (قوله وإن قامت قرينة) استئناف وقوله دلت جواب الشرط قال زكريا على إرادة الجماع ايضا بين ان محل الخلاف المذكور إذا لم تقم قرينة على ذلك ليندفع به قول الزركشى ومن تبعه ان الخلاف مفرع على امتناع استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه كما صرح به الاصفهانى فان حمل عليهما فلا تنافى فكان ينبغى للمصنف التنبيه على ذلك فان كلامه مفرع على مرجوح اه (قوله يصح أن يراد باللفظ الخ) أى وتكون القرينة منعت من إرادة الحقيقة وحدها (قوله وقد قال الشافعى الخ) قال الكمال ظاهر عبارة الأم أنه لم يقل بحمل الملامسة على الوطء بل على انواع

(قول الشارح من هذه النخلة) خرج ما إذا قال لا آكل من هذه الشجرة فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة وإلا فان كانت مثمرة كالنخلة فقد تقدم وإلا فعلى ثمنها قاله السعد (قوله بقى ههنا إشكال) قد عرفت أنه لا إشكال لأنه إنما يكون موضوعا إن فهم المعنى بمجرد العلم باللفظ بلا واسطة قرينة وهنا غلبة الاستعمال جعلت قرينة على فهم ذلك كيف والمعنى الأصلى لم يهجر وقد شرط هجره فى المنقول تأمل (قوله لكن عبر فى القاموس الخ) قالوا أنه لا يفرق بين الحقيقة والمجاز (قول الشارح وقد قال الشافعى الخ) قيل أن القرينة مشاركة الجماع للجس فى إثارة الشهوة التى هى علة الحكم لكن مقتضى قول امام الحرمين أن الشافعى قال ذلك فى معارضة وقعت له فى قوله تعالى أو لامستم النساء الخ حاصلها كيف تحمل الملامسة على الجس باليد مع أنه قد يجامعها فمقتضاه بأنه لا يجب الوضوء بالجماع فقال فهى محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا اه إذ القرينة لزوم ذلك المحذور تدبر (قول المصنف مسئلة الكناية لفظ استعمل الخ) كلامه كالصريح فى ان اللفظ مستعمل فيهما معا وقد اختاره عبد الحكيم مخالفا للشارحين فقال ان غير معناها اصل فى الارادة ومقصود بالافادة فيكون اللفظ مستعملا فيهما بأن يكون احدهما وسيلة لينتقل به إلى الآخر فلا يرد لزوم المعنى الحقيقى والمجازى بالمعنى الذى منعوه فيكون كل منهما
الملامسة
مرادا من اللفظ اما المعنى الحقيقى فلعدم نصب القرينة المانعة عنه واما المكنى عنه فلكونه محط الفائدة والقرينة دالة على إرادته ويكون اللفظ حقيقة لاستعماله فيما وضع له ولم يشترط فيها ان لا يراد غير الموضوع له والحاصل ان الكناية لما لم يكن فيها القرينة المانعة عن إرادة الموضوع له بالنظر إلى لفظها يكون مرادا بها ولوجود القرينة الدالة على إرادة غير الموضوع له لا بد

نحو زيد طويل النجاد مرادا منه طويل القامة إذ طولها لازم لطول النجاد أى حمائل السيف (فهى حقيقة) لاستعمال اللفظ فى معناه وان أريد منه اللازم

الملامسة ماعداه (قوله مرادا منه الخ) فهم الناصر أن الضمير عائد للفظ أى مرادا منه لازم المعنى أيضا فمحصل الحد لفظ أريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازا فينافى قول المصنف فهى حقيقة وأجاب سم بما محصله انه يجوز عود الضمير إلى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الاضمار أو الى اللفظ أيضا بمسامحة والمعنى مرادا من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه ذلك اللازم فحاصل الحد على المعنى الاول لفظ استعمل فى معناه مرادا من معناه لازم معناه بمعنى انه أطلق على معناه لينتقل منه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات وعلى الثانى لفظ استعمل فى معناه مرادا من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه فظهر سقوط قوله وحاصله لفظ أريد الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازا لا حقيقة قال وقد رجع الى الحق فى حاشية أخرى كتبها فقال إنما قال ماذكره ولم يقل استعمل فى معناه ولازمه اشارة الى ان المقصود باللفظ هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ فى معناه وسيلة الى اللازم ولافادة هذا المعنى خص اللازم بذكر الارادة تنبيها على انه المراد الأهم والمقصود بالذات وبهذا يظهر توجيه قوله فهى حقيقة ولا يخفى ان هذا اصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانيين اه وماذكره من المخالفة ممنوع فان للبيانيين طريقتين تعرض لهما فى المفتاح فى موضعين احداهما انها استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وثانيتهما انها استعمال اللفظ فى الموضوع له لكن لا ليكون مقصودا بل لينتقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود وماذكره المصنف على ماقررناه به موافق للمذهب الثانى وفى حاشية شيخ الاسلام اختلف فى الكناية على أربعة أقوال أحدها انها حقيقة واليه مال ابن عبد السلام الثانى أنها مجاز الثالث انها لا ولا واليه ذهب السكاكى وصاحب التلخيص الرابع وهو اختيار المصنف تبعا لوالده انها تنقسم الى حقيقة ومجاز كذا قيل والمعروف مااقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكى وصاحب التلخيص انها حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع للمصنف فمتوهم إذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى الكناية كما صرح به الشارح (قوله النجاد) بكسر النون حمائل السيف (قوله إذ طولها لازم الخ) المراد باللزوم هنا مايعم العقلى والعادى سواء كان بغير واسطة كالمثال المذكور أو بواسطة كما فى زيد كثير الرماد ومن الكناية بغير واسطة قولهم فلان عريض القفا يكنون به عن البلاهة وفيها بحث لان عرض القفا يستدل به الاطباء على كثرة الرطوبة المستلزمة للبلاهة لما ثبت عندهم ان كثرة البلغم والرطوبة يورث غلبة البرودة والنسيان فلا وجه لعد هذا المثال مما الانتقال فيه بلا واسطة والجواب ان هذا تدقيق يقتضيه العلم الطبيعى وأهل العرف لا يلاحظون ذلك بل ينتقلون منه أولا الى البلاهة (قوله وان أريد منه اللازم) لان هذه الارادة لا تصيره مجازا لانها ليست من اللفظ إذ لم يستعمل فى ذلك المعنى المجازى وإنما هو مراد من المعنى واللفظ مستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو الملزوم لينتقل منه اليه فظهر صحة قوله فهى حقيقة ومن قال انها مجاز يقول ان اللفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الحقيقى معه فهى ليست بحقيقة لان اللفظ مستعمل فى غير ما وضع له ولا بمجاز لان المجاز لا يجوز معه ارادة المعنى الحقيقى بخلافها ولابد من قرينة والفرق بينه وبين المجاز أن المجازى من الكناية قسم مخصوص من المجاز وأما المجاز فهو أعم منه إذ له علاقات كثيرة والى انقسامها الى الحقيقة والمجاز مشى والد المصنف ومما ينبغى ان ينبه

فانه مع القرينة المانعة هذا ماعندى وإن خالفه الشارحان اه وكلامه صريح فى أن دلالة اللفظ على اللازم بطريق المجاز ولم يمنع لان المعنى الحقيق غير مقصود لذاته وكان حقيقة وليس بمجاز لفقد شرط المجاز ووجود شرط الحقيقة وبهذا ظهر الفرق بينهما وبين اللفظ المستعمل فى الحقيقة والمجاز معا عند من قال به وقال ان الشرط فى المجاز القرينة المانعة عن الحقيق وحده لجعله مجازا فليتأمل (قوله لا يصح معه إرادة المعنى الحقيقى) هذا إذا كان مراد بطريق الاصالة دون التبع كما هنا (قول الشارح وان أريد منه اللازم) أى وان أريد من اللفظ اللازم أيضا فلا يخرجه ذلك عن كونه حقيقة لما مر فكلام الشارح صريح فيما اختاره عبد الحكيم تأمل (قول المصنف فان لم يرد المعنى باللفظ الخ) اعلم أن المقصود من هذا الكلام تحقيق الفرق بين الكناية والتعريض تابعا فيه للزمخشرى وابن الاثير مخالفا لظاهر عبارة السكاكى وعبارته ان

التعريض قد يكون تارة على سبيل الكناية وأخرى على سبيل المجاز ففهم بعضهم ان

اللفظ في المعنى المعرض به قد يكون كناية وقد يكون مجازاً وممن صرح به السعد في شرح المطول وأيده بأن اللفظ إذا دل على معنى دلالة صحيحة فلا بد ان يكون حقيقة فيه او مجازا او كناية قال السيد وقد غفل عن مستتبعات التراكيب فان الكلام يدل عليها دلالة صحيحة وليس حقيقة فيها ولا مجازاً ولا كناية لأنها مقصود تبعاً لا اصالة فلا يكون مستعملا فيها والمعنى المعرض به وإن كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصودا من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بان التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازا حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي او المجازي وحيث قال فانه تعريض بالطلب مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً وقد أشار إلى أنه لا يكون كناية فيه أيضاً حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بل اراد السكاكي به ان التعريض قد يكون على طريقة الكناية في ان يقصد به المعنيان معا وقد يكون على طريقة المجاز بان يقصد به المعنى التعريضي فقط فقولك اذيتني فستعرف إذا اردت به تهديد المخاطب وتهديد غيره معا كان على سبيل الكناية في إرادة المعنيين إلا ان الاول مراد من اللفظ والثاني بالسياق وإذا أردت به تهديد غيره فقط وهو المعنى المعرض به كان على سبيل المجاز في أن المقصود هو هذا المعنى وحده ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا كما (٤٣٤) مر انتهى وحاصل الفرق ان الكناية اى اللفظ المستعمل مرادا منه لازم معناه قد يكون حقيقة ان أريد منه معناه مع لازمه وقد يكون مجازا في ذلك اللازم بخلاف التعريض فانه لا يكون مجازاً في المعنى المعرض به أبداً لما مر وأطلق على اللفظ المراد به لازم المعنى فقط الكناية تبعاً لابن الأثير حيث قال الكناية ما دل على معنى يجوز حمله الخ حيث سماه كناية مع تجويز حمله على جانب المجاز وبهذا علم أن معنى قوله فهو حقيقة ابداً أنه دائماً يستعمل في معناه الذى اريد به دون المعنى التعريضي وسماه حقيقياً مع أنه قد يكون مجازا او كناية لان المعنى الأصلي بالنسبة للمعنى التعريضي بمنزلة المعنى الحقيقي في كونه مستعملا فيه اللفظ ومقصوداً منه ولذلك بين الشارح رحمه الله قوله معنى حقيقة ابدا بقوله لان اللفظ لم يستعمل في غير معناه وبهذا يندفع الشكوك التى عرضت للناظرين ثم ان ما اجرينا عليه كلام المصنف والشارح هو طريقة السيد الجرجاني وقد خالفه عبد الحكيم منتصر السعد بنقول نقلها عن السكاكي حاصلها ان المعنى التعريضي قد يستعمل فيه اللفظ مع الاصل فيكون كالكناية وقد يستعمل فيه مع قرينة مانعة عن الأصل فيفارقها ويكون مجازا وان السكاكي قال انا لا نقول في عرفنا استعملت الكلمة في كذا حتى يكون الغرض الاصلي طلب دلالتها عليه والمعنى التعريضي مطلوب الدلالة عليه فيتحقق الاستعمال إلا ان الدال عليه هو التركيب بتمامه فيكون كالتمثيل وان مستتبعات التراكيب إنما هي المعاني الضمنية والالتزامية وحاصل كلامه ان في التعريض مذهبين مذهب الزمخشري وابن الاثير ومذهب السكاكي فتأمل (قوله قد تقرر أن المقصود من الكناية) هو اللازم فقولك زيد طويل النجاد معناه المقصود انه ثابت له لازم طول النجاد وإذا كان هذا معناه فلا مانع من ان يكون المراد طول النجاد الخارجي ولا كذب حينئذ إذ مرجع الكذب والصدق إنما هو المعنى المقصود وبهذا اندفع قوله لكن هذا يشكل الخ (قوله تصور في الذهن) صوابه

(فان لم يرد المعنى) باللفظ (وإنما عبر بالملزوم عن اللازم فهو) أى اللفظ حينئذ (مجاز) لأنه استعمل في غير معناه أى الأول (والتعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح) بفتح الواو اى للتلويح (بغيره)

عليه أن المراد بجواز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية هو أن الكناية من حيث أنها كناية لا تنافى ذلك كما ان المجاز ينافيه لكن قد يمتنع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المادة كما في الرحمن على العرش استوى (قوله فان لم يرد) لم يقل فان لم يستعمل مع أنه محترز قوله استعمل تنبيها على أن المراد باستعمال اللفظ في المعنى ارادته منه (قوله وإنما عبر) أى ابتداء من غير استعمال فالانتقال هنا قبل الاستعمال بخلاف الأول فان الانتقال بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي فان اللفظ باق على حقيقته وإنما انتقل الذهن منه إلى لازمه (قوله فهو مجاز) أى لا كناية (قوله والتعريض الخ) الفرق بينه وبين الكناية التعريضية على ما بينه السيد في حاشية المطول أنه يكون فيها وراء المعنى الاصلي والمعنى المكنى عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والاشارة ويكون المعنى المكنى عنه فيها بمنزلة الحقيقي في كونه مقصوداً من اللفظ مستعملا هو فيه فاذا قيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده وأريد به التعريض بنفي الاسلام عن مؤذ معين فالمعنى الاصلي هنا انحصار الاسلام فيمن سلموا من لسانه ويده ويلزم انتفاء الاسلام عن المؤذى مطلقاً وهذا هو المعنى المكنى عنه المقصود من اللفظ استعمالا وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقاً فهو نفى الاسلام عن المؤذى المعين اه (قوله ليلوح الخ) فالمعنى المعرض به وان كان مقصوداً أصلياً إلا أنه ليس مقصوداً من اللفظ حتى يكون مستعملا فيه إنما قصد إليه من السياق بجهة التلويح والاشارة وقد صرح ابن الاثير بان التعريض لا يكون حقيقة في المعنى المعرض به ولا مجازا حيث قال هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي والمجازي ولا كناية لأن الكناية ما دل على

---

(١) قوله يجوز حمله الخ أى على جانبي الحقيقة والمجاز اه كاتبه

كما فى قوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل إلى كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقوله العابدين لها بانها لاتصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أى كسر صغارها فضلا عن غيره والاله لايكون عاجزا (فهو) أى التعريض (حقيقة أبدا) لان اللفظ فيه لم يستعمل فى غير معناه

معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز (قوله كما فى قوله تعالى) فى التمثيل بذلك بحيث لايلزم من استعماله فى معناه الذى هو ارادته به اخبار بغير الواقع قاله الناصر واجاب سم بعد كلام طويل نقله عن التلويح محل القصد منه أن مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب انما هو المعنى الكنائى وأما المعنى الحقيقى فلا يتعلق به اثبات ولانفى ولايرجع اليه صدق ولا كذب قال وماذكر فى الكناية يجرى فى التعريض وبه ينقطع هذا البحث من أصله اه ولايخفى عليك أن المعنى المعرض به لم يستعمل فيه اللفظ فليس بحقيقة ولامجاز كما سمعت ولا يكون مناط الصدق والكذب لان اللفظ لم يستعمل فيه وصدق المعرض به وعدمه غير صدق المعرض عنه المستعمل فيه اللفظ وكلام الناصر بالنسبة اليه وما أشار اليه من القياس (١) الذى هو روح الجواب لا يصح كيف وقد قال السيد فى حاشية المطول أن الكناية بالنسبة إلى المعنى المكنى عنه لايكون تعريضا قطعا والالازم أن يكون المعنى المعرض به قد استعمل فيه اللفظ وقد ظهر بطلانه فالاحسن أن يقال ان التعريض وإن كانت حقيقته الاصلية ماتقرر إلا أنه قد يحصل عارض يصير الالتفات فيه نحو المعرض به بحيث يكون كأنه المقصود الاصلى وهو المستعمل فيه اللفظ ولا يخرج بذلك عن كونه تعريضا فى أصله كقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به فانه تعريض بأنه كان عليهم أن يؤمنوا به قبل كل أحد وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الاصلى هنا اه وبه يتخرج الجواب عن الاشكال فان كلام الناصر بالنظر إلى أصل التعريض وحقيقته من حيث هو * ووجد بخط سم على هامش حاشية الكمال بعد أن ساق نحوه فى حاشيته على الكتاب مانصه نعم لقائل أن يقول هذا وإن دفع هذا البحث لكنه لايصح كون التعريض فى هذا المثال حقيقة وكيف يكون حقيقة وفيه اسناد الفعل إلى غير من هو له وذلك يوجب كونه مجازا اللهم الاان يقال الاسناد إلى غير من هو له إنما يقتضى كونه مجازا إذا كان مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب أما إذا كان القصد الانتقال منه الى غيره فلا فليراجع اه واقول لم تظهر علاقة بين الفاعل الحقيقى وهو سيدنا ابراهيم عليه السلام وبين الفاعل المجازى الذى أسند اليه الفعل وعلى تقدير صحة كون الاسناد مجازيا لايرد البحث أصلا لان مورده على أن الاسناد حقيقى فكان يستغنى فى دفع البحث بهعما ارتكبه من التاويلات التى لم تتم على ان جعل الاسناد مجازيا يبطل صورة التعريض وقوله فى الجواب أن الاسناد الى غير من هو له الخ تخصيص لعموم كلامهم بلا دليل فليتامل (قوله كانه غضب) متعلق بمحذوف والمعنى يريد اى الخليل عليه الصلاة والسلام وضمير غضب يعود الى كبير الاصنام (قوله تلويحا لقومه الخ) هذا لايناسب ماقبله من ان المقصود التعريض وإنما يناسب القول بان المقصود به التهكم والمناسب للتعريض التلويح بان الله يغضب من عبادتها بالاولى وقرره شيخ الاسلام بما يفيد ذلك فقال فى قوله وكانه غضب الخ أى فالاله الحق يغضب لعبادة غيره بالاولى (قوله فهو حقيقة أبدا) قال منجم باشا فى حاشيته على الرسالة الفارسية

---

(١) قوله وما أشار اليه من القياس هو قوله وما ذكر فى الكناية يجرى فى التعريض اه كاتبه

أن يقال بدله أنه مستعمل فى المعنى الذهنى والمقصود منه تصويره لينتقل منه (قوله بناء على أنه موضوع الخ) الصواب حذفه وماقبله كاف فى التوجيه إذ لايلزم من الوضع للمعنى الخارجى واستعمال اللفظ فيه تحقيقه وإلا لما وجدت حقيقة موضوعة للخارجى كاذبة نعم هذا البناء متعين فى المستحيل كما نص عليه الزاهد فى حاشية الدوانى (قوله وأريد به الدلالة الخ) من اين انه اريد به الدلالة من غير أن ترادمن اللفظ ويكون مستعملا فيهما معا وليس هذا من مستتبعات التراكيب (قوله لمنعه فى المجاز الخ) الممنوع ان يراد اقصدا وهنا قصدا وتبعا كمامر (قوله ماذكره المصنف من ان التعرض الخ) قدعرفت ان ماذكره معناه انه لايكون فى المعنى التعريضى مجازا بناء على طريق الزمخشرى وابن الاثير وهو لاينافى مذهب الاخرين (قوله بل تكون تارة حقيقة) اى بل يكون اللفظ المرادمنه لازم معناه تارة حقيقة بأن يستعمل فيه مع اصل المعنى وتارة مجازا بان يستعمل فيه اى اللازم وحده (قول المصنف فهو حقيقة ابدا) اى انه لا يكون مجازا فى المعنى التعريضى اصلا لانه لايستعمل فيه اللفظ وهذه طريقة الزمخشرى وابن الاثير وأما عند السكاكى فعلى ما اختاره السيد فكذلك وعلى مااختاره السعد وتبعه عبد الحكيم فاللفظ يكون مجازا فى المعنى التعريضى عند نصب القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى تدبر الحروف (قوله والبحث حمل المحمولات الخ) البحث هو التفتيش فالاولى تفسيره به فالمبحث موضع التفتيش عن عوارض الشىء ثم تحمل عليه بالدليل او التنبيه

بخلاف الكناية كما تقدم ﴿ الحروف ﴾ أى هذا مبحث الحروف التى يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها فى الادلة لكن سيأتى منها أسماء ففى التعبير بها تغليب للأكثر فى خط المصنف عدها بالقلم الهندى اختصاراً فى الكتابة وفى بعض النسخ بالقلم المعتاد ولنمش عليه لوضوحه (أحدها إذن من نواصب المضارع) قال سيبويه للجواب والجزاء الخ (قال الشلوبين دائماً و) قال (الفارسى غالباً)

عرفوا التعريض بتعريفات مختلفة فى الظاهر متفقة المآل لان الجميع يرجع إلى أنه كلام قصد به معنيان معا أحدهما من وسطه حقيقيا كان أو مجازيا أو كنائيا بشرط أن يكون الكلام مستعملا فيه وثانيهما من عرضه وجانبه بطريق الرمز والاشارة مما يتناوله الكلام تناولا لا بعيداً بقرينة خفية مثل الفحوى والسياق بشرط أن لا يكون الكلام مستعملا فيه اه وهو ما حققه صاحب الكشف أيضا ونقله عند السيد فى حاشية المطول وأقره فما قاله المصنف وتبعه عليه الشارح مخالف لكلام البيانيين فاتجه اعتراض الناصر وسبقه اليه شيخ الاسلام من المخالفة المذكورة وما أجاب به سم من أن مخالفة ما فى المفتاح وما حققه صاحب الكشف لا يقتضى بطلان ما قاله المصنف لانه لم يلتزم موافقتهما ولا يثبت ان ما قاله لم يقله أحد من الاصوليين إذ يجوز أن يكون اصطلاحا لطائفة مشى عليه المصنف لا يجدى نفعا وقد نبهنا على أن مثله لا ينبغى التمسك به على الخصم مرارا نعم يكفيه فى الاسترواح فى الجواب يقول صاحب الكشف قبيل التحقيق الذى ذكره أنه أى صاحب الكشاف اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة إلى مالم يوضع له من السياق والتحقيق الخ على أنه قابل للتأويل كما لا يخفى وفى الكمال أن الكناية عند الفقهاء ما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعانى لازما لغيره منهما أم لم يكن وأما التعريض فالظاهر أن معناه باصطلاح الفقهاء والبيانيين واحد وقد ذكره فقهاؤنا مقترنا بالكناية حيث قالوا التعريض بالقذف لا يوجب الحد وإن نواه خلافا لمالك ومنفرداً حيث قالوا للامام أو نائبه التعريض بالرجوع لمن أقر بعقوبة لله تعالى (قوله بخلاف الكناية) أى فانها تكون حقيقة وتكون مجاز فيكون المصنف تابعا لوالده فى تقسيمها إلى القسمين فهذا مما يؤيد القبيل السابق ويرد قول شيخ الاسلام أن قول الشارح فهو مجاز عائد على اللفظ لا على الكناية لانه مما يعارضه ما هنا من قوله فهو حقيقة أبداً وقوله بخلاف الكناية وأما تذكير الضمير فى قوله فهو مجاز فانه يجوز أن يكون لدفع استشكل تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها (قوله مبحث الحروف) هو مصدر ميمى المراد به مكان البحث والبحث اثبات المحمولات للموضوعات فالمعنى محل يثبت فيه أحوال الحروف لها وتحمل عليها (قوله التى يحتاج الخ) هذا بيان لعذر الاصوليين فى ذكرهم لها مع أنها من مباحث علم النحو فيحتمل ذكرها هنا على سبيل المبدئية فلا تعد من مسائل الاصول أو يقال بتغاير جهة البحث فيكون من مسائله (قوله لكثرة وقوعها) فيه أنه لا يلزم من كثرة الوقوع الاحتياج إذ قد يكثر وقوع الشىء ولا يحتاج اليه وقد يقال إن هذا نادر (قوله لكن سيأتى منها أسماء) كاذ واذا الظرفيتين وأى المشددة وكل (قوله تغليب للأكثر) أى فلا يقال أن الاسماء اشرف من الحروف فكانت تغلب على انه قد يقال لا تغليب فان الصفار فى شرح كتاب سيبويه نقل عنه انه يطلق الحرف على الاسم والفعل (قوله من نواصب المضارع) اى انها قد تنصبه اذا استوفت الشروط (قوله للجواب والجزاء) أى للدلالة عليهما لا انها موضوعة لذلك إذ لا يوصف الوضع بدوام

(قول المصنف أحدها إذن) مذهب سيبويه ورواه عن الخليل أنها حرف وقال بعض الكوفيين انها اسم منون والنصب عند سيبويه بها ورواه عن الخليل أيضاً وروى عن الخليل واختاره الرضى أن النصب بأن مقدرة لتدل على الاستقبال فيما اذا كان الجزاء مستقبلا ولذلك يرفع إن لم يكن كذلك (قول المصنف من نواصب المضارع) أى بثلاثة شروط تصدره وأن يليه الفعل غير مفصول بينهما بغير القسم والدعاء والنداء وأن لا يكون الفعل حالا فان تصدر من وجه دون وجه وذلك اذا وقع بعد العاطف كما فى قوله تعالى وإذن لا يلبثون خلافك إلا قليلا جاز النصب وتركه إلا أن الترك أكثر ثم أن النصب مع هذه الشروط هو الافصح لأن سيبويه قال زعم عيسى بن عمر أن ناسا من العرب يقولون إذن أفعل ذلك فى الجواب بالرفع فأخبرت يونس بذلك فقال لا يتعذر اذا ولم يكن يروى غير ما سمع كذا فى الرضى لكن قد يقال ان ذلك فى الجواب كما صرح به لا الجزاء (قوله وعلى انه يمكن الاستغناء الخ)

ولاغلبة

وقد تتمحض للجواب فاذا قلت لمن قال أزورك إذن أكرمك فقد أجبته وجعلت إكرامك جزاء زيارته أى إن زرتنى أكرمتك وإذا قلت لمن قال أحبك إذن أصدقك فقد أجبته فقط عند الفارسى ومدخول إذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط فى نصبها ويتكلف الشلوبين فى جعل هذا مثالا للجزاء ايضا اى ان كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتى عدها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزاء (الثانى إن) بكسر الهمزة وسكون النون (للشرط) أى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف (والنفى) نحو إن الكافرون إلا فى غرور إن اردنا إلا الحسنى اى ما (والزيادة) نحو ما ان زيد قائم ما ان رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (للشك) من المتكلم نحو قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم (والايهام) على السامع نحو أتاها أمرنا ليلا أو نهارا (والتخيير) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالى ثوبا او دينارا ام جاز نحو جالس العلماء او الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الأول وسموا الثانى بالاباحة (ومطلق الجمع) كالواو نحو * وقد زعمت ليلى بأنى فاجر * لنفسى تقاها او عليها فجورها اى وعليها (والتقسيم نحو الكلمة اسم او فعل او حرف) اى مقسمة إلى الثلاثة تقسيم الكلى إلى جزئياته فيصدق على كل منها (وبمعنى الى) فينصب بعدها المضارع بان مضمرة نحو لالزمنك او تقضينى حقى اى الى ان تقضينيه

ولا غلبة فهى دالة على أن الكلام التى وقعت فيه جواب عن الكلام السابق لأنها نفس الجواب وأن مدلوله مكافىء له فمن ثم قيل الجواب يتعلق بالكلام والجزاء يتعلق بالمعانى (قوله وقد تتمحض) أى وتخرج عن الجزاء وهو من تتمة كلام الفارسى (قوله فقد أجبته فقط) أى ولا مجازاة لأن التصديق فى الحال والجزاء لا يكون مستقلا (قوله أى إن كنت الخ) فالشرط وهو الاستقبال المشترط فى نصبها موجود على هذا التاويل (قوله لان الشرط علة) اى فلا تنافى بين ما هنا وبين ما يأتى (قوله اى لتعليق) إشارة إلى أن المراد بالشرط المعنى المصدرى لا الأداة ولا فعل الشرط (قوله والزيادة الخ) فيه مسامحة أى وثمرة الزيادة وهو التأكيد وإفادة الحرف التأكيد لا تنافى زيادته إذ لم يكن التأكيد موضوع الحرف وإلا فلا يكون زائدا وقد قال ابن عصفور الزائد فى قوة تكرير الجملة (قوله نحو ما ان زيد قائم) أشار بتكرير المثال لدخولها على الجملة الاسمية والفعلية (قوله للشك الخ) الحق ما أفاده الزمخشرى وتبعه التفتازانى وابن هشام أن وضع أو لاحد الامرين أو الامور واستفادة هذه المعانى من قرائن خارجية (قوله لبثنا يوما) قيل ان أو هنا للاضراب (قوله خذ من مالى) إنما كانت أو هنا للتخيير لان الاصل فى مال الغير الحرمة حتى ينص عليه وأو نص فى أحدهما فيمتنع الجمع بينهما (قوله بالاباحة) أى اللغوية لان الكلام فى مدلولات الحروف (قوله ومطلق الجمع) قال امام الحرمين فى البرهان ذهب بعض الحشوية من نحوية الكوفة إلى أن أو قد ترد بمعنى الواو العاطفة واستشهدوا بقوله سبحانه وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون وقوله تعالى عذرا أو نذرا وقوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا وهذا زلل عند المحققين فلا تكون أو بمعنى الواو قط وقوله جل وعلا أو يزيدون عند أصحاب المعانى كالزجاج والفراء وغيرهما محمول على تنزيل الخطاب على قدر فهم المخاطب التقدير وأرسلناه إلى عصبة لو رأيتموهم لقلتم مائة الف أو يزيدون وعليه خرج قوله تعالى وهو أهون عليه والرب عز وجل لا يتعاظمه أمر ولكن المعنى ان الاعادة أهون فى ظنونكم فاذا اعترفتم بالاقتدار على الابتداء فالاعادة أهون عندكم فلم منعتموها اه (قوله وقد زعمت الخ) ضمنه معنى تحدثت فعداه بالباء وأورد انها فى البيت للتنويع لان المعنى لنفسى تقاها ان كانت تقية او عليها فجورها ان كانت فاجرة وهو غير وارد لان التنويع فى الاتصاف بهما والكلام فى كون الفجور ضارا او التقوى نافعة وهما متحققان (قوله والتقسيم) الانفصال فيه حقيقى

قد يقال ما يأتى مبنى على معناها هنا كما صرح به الشارح فمراده أن ما هناك ليس مستقلا بل مفرع على ما هنا (قوله التأكيد) أى تأكيد مضمون الجملة نفيا أو إثباتا (قوله قلت وفيه نظر) لأنه بناء على أنها للتنويع كان الظاهر أن تكون لتنويع زمن الاتيان (قوله إذ لا يفاد أن الخ) وان كان المفيد هو القرائن (قوله إلى شىء واحد) أى وإن اختلف التقدير فان كانت بمعنى إلى فما بعدها بتاويل مصدر مجرور بها وإن كانت بمعنى إلا فهناك مضاف محذوف عامله ماقبل أو أى لألزمنك إلا وقت قضائك حقى

(والاضراب كبل) نحو وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون أى بل يزيدون (قال الحريرى والتقريب نحو ما أدرى أسلم أو ودع) هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع فهو من تجاهل العارف والمراد تقريب السلام لقصره من الوداع ونحوه وما أدرى أأذن أو أقام يقال لمن أسرع فى الأذان كالاقامة (الرابع أى بالفتح) للهمزة (والسكون) للباء (للتفسير) بمفرد نحو عندى عسجد اى ذهب وهو عطف بيان أو بدل أو بجملة نحو وترميننى بالطرف أى أنت مذنب * وتقليننى لكن إياك لا أقلى

فانت مذنب تفسير لماقبله إذ معناه تنظر إلى نظر مغضب ولا يكون ذلك إلا عن ذنب واسم لكن ضمير الشأن وقدم المفعول من خبرها لافادة الاختصاص أى أتركك بخلاف غيرك (ولنداء القريب أو البعيد أو المتوسط أقوال) ويدل للأول ما فى حديث الصحيحين فى آخر أهل الجنة دخولا وأدناهم منزلة فيقول أى رب أى رب وقد قال تعالى فانى قريب وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيدا (الخامس أى) بالفتح و(بالتشديد) اسم (للشرط) نحو ايما الاجلين قضيت فلا عدوان على (والاستفهام) نحو أيكم زادته هذه ايمانا (وموصولة) نحو لننزعن من كل شيعة أيهم أشد أى الذى هو أشد (ودالة على معنى الكمال) بان تكون صفة لنكرة أو حالا من معرفة نحو مررت برجل أى رجل أو بعالم أى عالم أى كامل فى صفات الرجولية أو العلم ومررت بزيد أى رجل أو أى عالم أى كاملا فى صفات الرجولية أو العلم

إن كان حقيقيا أو لمنع الخلو إن كان اعتباريا وقد يؤتى فيه بالواو نظرا لتحقيق المقسم فى أقسامه فهو مجتمع فيها كما ان الاتيان باو نظرا إلى تباين الاقسام ان كان حقيقيا أو تخالفها إن كان اعتباريا فلكل من او والواو مناسبة (قوله والاضراب) هو الاعراض والانتقال من غرض إلى آخر (قوله بل يزيدون) وجه الاضراب أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم مائة ألف بناء على حزر الناس مع كونه تعالى عالما انهم يزيدون ثم ذكر التحقيق مضربا عما يغلط فيه الناس وظاهر كلام الكشاف وجماعة من المفسرين ان أو فى الآية للشك لكن بحسب حال الناظر والمعنى انهم فى مرأى الناظر كذلك أى اذا نظر اليهم قال هم مائة ألف أو يزيدون اه وهو حسن (قوله قال الحريرى) ظاهره ان الحريرى ابتكر ذلك (قوله والتقريب) أى تقريب معنى من معنى (قوله هذا يقال الخ) الصواب انه يقال لما قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبه صرح الحريرى فى شرح الملحة وتجاهل العارف بهذا المعنى أبلغ وقد أسفر عن ذلك من قال

ركب الأهوال فى زورته * ثم ما سلم حتى ودعا

فهذا البيت أفصح عن قصر الزمان بين السلام والوداع فلا تغير بما قاله سم من ان مجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب اشتباه أحدهما بالاخر حتى يتأتى إظهار التردد فى ابهما الموجود فانه جحد للضرورة (قوله بالفتح والسكون) احترز عن اى بكسر الهمزة فانها من حروف الجواب ولم يتكلم عليها لقلتها فى الكلام واحترز عن اى بفتح الهمزة والتشديد وستأتى (قوله بمفرد) اى لتفسير مفرد بمفرد دو قوله أو بجملة أى أو لتفسير جملة بجملة (قوله وهو عطف بيان) وقال الكوفيون عطف نسق لان أى عندهم من حروف العطف وهو عطف تفسير (قوله وترميننى بالطرف) فسره الشارح بقوله تنظر إلى آخر وقوله تفسير لماقبله فيه مسامحة إذ هو تفسير لسبب الرمى لا لنفس الرمى كما يشير ذلك قوله ولا يكون ذلك إلا عن ذنب (قوله من خبرها) بناء على ان فضلات الجملة منها (قوله لافادة الاختصاص) أى بالنفى وهو عدم

(قول الشارح فهو من تجاهل العارف) أى فبناء على التجاهل هو شاك فهى أو لاحد الشيئين لكن لما كان التجاهل ليس مقصودا لذاته بل لينتقل إلى قصر الزمن الذى هو سبب الشك فينبنى عليه تقريب السلام من الوداع كان المراد بها التقريب فاندفع ما قيل انها هنا للشك المبنى على التجاهل (قوله وبذلك يحصل اشتباه السلام الخ) حيث وقع كل من السلام والوداع على ما ينبغى فيه لا يتأتى الاشتباه (قوله لوجود قصر المدة فى غيره) فيه ان الكلام فى قصر مدة ماهو من جنسه (قول الشارح ولا يكون ذلك إلا عن ذنب) اى فالرمى بالطرف كناية عن أنت مذنب نظرا لسببه وبه يستقيم الكلام خلافا لما فى الحاشية تامل (قوله وأجاب القرافى الخ) هذا هو النكتة فى قول الشارح أول المبحث لكثرة وقوعها فى الادلة لا ماقاله المحشى هناك تدبر (قوله لا تخرج بذلك عن الظرفية) صرحوا بأن اسم الزمان لا يكون ظرفا إلا إذا اعتبر واقعا فيه لحدث وهنا ليس كذلك فهو مثل علمت زمان زيد ونحوه قال الرضى ويلزمها الظرفية إلا إذا اضيف اليها اسم زمان كقوله تعالى بعد إذ نجانا الله منها وقال به إذ أنتم مهتدون (قوله والبدلية) خرج عليه الزمخشرى قوله تعالى ولن ينفعكم اليوم الاية أى لن ينفعكم اليوم إذ تبين ظلمكم ولم يبق فيه شبهة لاحد فاذ بدل من اليوم القلى

(قول المصنف وللمفاجاة بعدبينا اوبينما) اعلم ان بين يستعمل فى الزمان والمكان إلا إذا كف بما أو الألف المأتى بهما عند إرادة الاضافة إلى الجمل ليكف لفظ بين عما هو لازم له من الاضافة إلى المقصود وإنما كفت الألف المتولدة من اشباع الفتحة لأن الألف قد يؤتى بها للوقف كالظنونا فهى تدل على عدم اقتضائه للمضاف اليه كما الكافة فان الاضافة إلى الجملة كلا إضافة ثم انه إذا أضيف إلى الجملة تعين ان يكون ظرف زمان لأنه لا يضاف إلى الجمل من ظروف المكان إلا حيث كذا فى الرضى فان تجرد جواب بينما أو بينا عن كلمتى المفاجأة كما فى قول الأصمعى ٭ فبينا نحن نرقبه أتانا ٭ فهو العامل فى بينا فمعناه أتانا بين أوقات نحن نرقبه وإن لم يكن مجردا عنهما فاما أن يتجردا عن معنى الظرفية فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجأة الكائن فى تينك الكلمتين لا الجواب لاضافتهما اليه وما فى صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة إذ التفتت البقرة فاجأ زمان التفات البقرة بين أوقات رجل يسوق الخ كذا فى شرح اللباب قال عبد الحكيم فى حاشية الخيالى فان لم يتجردا عن الظرفية فلا يخلو إما أن يكونا ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فى بينا وبينما هو الجواب كما انه عامل فى إذ وإذا لأن إذ وإذا حينئذ غير مضافين اليه حتى يمتنع عمله لأن ظرف المكان لا يضاف منه إلى الجملة إلا حيث فيكون المعنى حينئذ التفتت البقرة بين أوقات سوقه لها فى ذلك المكان أى مكان سوقه أو ظرفى زمان كما هو مذهب الزجاج فهما حينئذ بدل من بينا أو بينما لأنه لا يكون لفعل واحد ظرفا زمان والأحسن أن يخرجا عن الظرفية مبتدآن خبرهما بينا أو بينما والتقدير وقت التفات البقرة كائن بين أوقات سوقه لها انتهى إذا علمت هذا علمت انك إذا قلت بينا أنا واقف إذ جاء زيد فان جعلت إذ حرفا أو اسما مجرداً عن معنى الظرفية فالعامل فى بينا هو فاجأ المأخوذ من إذ فمعناه على الأول فاجأ مجيئه بين أوقات وقوفى وعلى الثانى فاجأ زمان مجيئه بين أوقات وقوفى أى زمان فراقها وإن جعلتها ظرفا فان كان ظرف مكان كما قاله المبرد فالعامل فيه وفى بينا هو الجواب لما عرفت انه حينئذ غير مضاف اليه لما مر فالمعنى جاء زيد بين أوقات وقوفى أى زمان فراقها فى ذلك المكان أى مكان وقوفى وإن كان ظرف زمان فالأحسن أن يخرج عن الظرفية ويكون مبتدأ خبره بينا والتقدير وقت مجىء زيد كائن بين أوقات وقوفى أى زمن فراقها ويجوز أن يكون بدلا من بينا ولا يجعل مضافا إلى الجملة بعد بل تجعل تلك الكلمة عاملة فى بينا واختار الزمخشرى ان العامل فى إذ وإذا حرفا أو ظرفا معنى المفاجأة فقول الشارح فاجأ مجيئه وقوفى مبنى على كونها حرفا وقوله أو زمانه أو مكانه بالنصب مبنى على ما إذا كانت ظرفا وهو عطف على مقدور وهو لفظ فقط أى إما أن تقول فاجأ مجيئه وقوفى فقط ولا تقبل فى ذلك المكان أو الزمان أى مكان الوقوف وزمانه إذا كانت حرفا أو زد زمانه أو مكانه أى فى ذلك الزمان أو المكان أى زمان الوقوف ومكانه إذا كانت ظرفا وهو مبنى على ما اختاره الزمخشرى فى

(ووصلة لنداء ما فيه أل) نحو يا أيها الناس (السادس إذ اسم) للماضى ظرفا نحو وجئتك إذ طلعت الشمس أى وقت طلوعها (ومفعولا به) نحو واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم أى اذكروا حالتكم هذه (وبدلا من المفعول) به نحو اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء الخ أى اذكروا النعمة التى هى الجعل المذكور (ومضافا اليها اسم زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا (وللمستقبل فى الأصح) نحو فسوف يعلمون إذ الأغلال فى أعناقهم وقيل ليست للمستقبل واستعمالها فيه فى هذه الآية لتحقق وقوعه كالماضى (وترد للتعليل حرفا) كاللام (أو ظرفا) بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام قولان نحو ضربت العبد إذ أساء أى لاساءته أو وقت إساءته وظاهر أن الضرب وقت الاساءة لأجلها (وللمفاجأة) بأن تكون (بعد بينا أو بينما وفاقا لسيبويه) حرفا كما اختاره ابن مالك وقيل ظرف مكان وقال أبو حيان ظرف زمان واستغنى المصنف

القلى (قوله ووصلة) أى وسيلة لأنه لا يجوز الجمع بين يا وأل على التوالى وظاهره ان أى ليست منادى وإنما هى وسيلة والتحقيق خلافه والهاء فى أيها للتنبيه (قوله أى اذكروا حالكم) المناسب لما قبله اذكروا وقت كونكم قليلا إلا أنه لما كان المقصود من ذكر الوقت ذكر ما هو فيه اقتصر على ما هو المقصود وقيل انها ظرف لمحذوف هو المفعول (قوله أى اذكروا النعمة الخ) فيه ما فى الذى قبله ويمكن ان إذ ظرف للنعمة (قوله التى هى الجعل الخ) إشارة إلى أنه بدل من كل (قوله فى الاصح) هو ما جرى عليه ابن مالك ومن أمثلته فى الصحيح فى حديث بدء الوحى من قول ورقة بن نوفل ليتنى أكون حيا إذ يخرجك قومك ووجهه انه لو قدر للماضى فى الآية والحديث لم يصح نصبه بيعلمون فى الآية ولا بأكون فى الحديث للتنافى بين معناهما ومعناه (قوله لتحقق وقوعه) أى فهو ماض تأويلا ويبعد هذا التصدير بسوف (قوله وظاهر أن الضرب الخ) بيان لكون الكلام يفيد التعليل (قوله

العامل وأما رفع مكانه أو زمانه ففيه أنه تخرج إذ حينئذ عن كونهما ظرفا والكلام انما هو فيهما حال كونها ظرفا وبما تقدم علم أنه لايصح ابدال إذ واذا من بينا أو بينما اذا كانا ظرفى مكان أو اسمين بمعنى المكان جردا عن الظرفية لما عرفت أن بينا وبينما دائما ظرفا زمان (قوله وبالرفع عطف على مجيئه) قد عرفت انه اخراج لهما عن الظرفية واذا كان المجيء أو زمانه أو مكانه هو المفاجيء بكسر الجيم فلا حاجة لقوله لان المفاجأة الخ فانه انما يتجه اذا كان المراد بالمكان والزمان مكان القيام وزمانه وهو معنى بينا وقد عرفنا أنه لايستعمل إلا ظرف زمان فتأمل (قول الشارح ثانيتهما ابتدائية) بخلاف إذ فانها مختصة بأن يكون مابعدها ماضوية (قول الشارح أو مكانه أو زمانه) علمت مافيه مما مر (قول الشارح زائدة لازمة) فيه اشارة لرد قول الرضى أن اللزوم ينافى الزيادة وقوله أو عاطفة أى مؤكدة للتعقيب المستفاد من اذا كما فى الرضى (قوله ولا تقع الابتداء) مأخوذ من الشارح ومعناها الحال أى بالنسبة للمفاجأة وإن كان مستقبلا بالنسبة لزمن الخروج (قوله وزعم الزمخشرى الخ) لعله فرارا من الايراد به (قوله وان قدرت انها الخبر الخ) فلو قيل بالباب فلعله بدل (قوله مستغنى عنه) عرفت انها للتوكيد (قول المصنف وترد ظرفا مع بدل

عن حكاية هذا الخلاف بحكاية مثله فى اذا الاصلية فى المفاجأة مثال ذلك بينا أو بينما أنا واقف إذا جاء زيد أى فاجأ مجيئه وقوفى أو مكانه أو زمانه وقيل ليست للمفاجأة وهى فى ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما لو تركها منه كثير من العرب (السابع اذا للمفاجاة) بأن تكون بين جملتين ثانيتهما ابتدائية (حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشرى ظرف زمان) مثال ذلك خرجت فاذا زيد واقف أى فاجأ وقوفه خروجى أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الاخيرين ففى ذلك المكان أو الزمان وقوفه اقتصر على بيان معنى الظرف وترك معنى المفاجأ وهل الفاء فيها زائدة لازمة أو عاطفة قولان (وترد ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط غالبا) فتجاب بما يصدر بالفاء نحو اذا جاء نصر الله الآية والجواب فسبح الخ وقد لاتضمن معنى الشرط نحو آتيك اذا احمر البسر أى وقت احمراره (وندر مجيئها للماضى) نحو وإذا رأوا تجارة أو لهوا الآية فانها نزلت بعد الرؤية والانفضاض (والحال) نحو والليل اذا يغشى

بحكاية مثله) أى فيعلم بالقياس (قوله أى فاجأ مجيئه الخ) فيه لف ونشر مرتب وهو حل معنى إذ على أنها حرف بين معمولة لجاء أى بينا أنا فى أزمنة وقوفى إذ جاء وعلى انها ظرف فمبنية على الفتح فى محل رفع على الابتداء أو الخبر وإذ هى الخبر أو المبتدا (قوله زائدة) لتزيين اللفظ (قوله قولان) وفى المسئلة قول ثالث انها السببية المحضة كفاء الجواب وهو لابى اسحق الزجاج (قوله آتيك اذا احمر البسر) مثله قوله تعالى واذا ماغضبوا هم يغفرون وقوله والذين اذا أصابهم البغى هم ينتصرون فاذا فيهما ظرف لخبر المبتدا وليست شرطية والجملة اسمية وإلا لاقترنت بالفاء (قوله والحال[1]) أى باعتبار صاحبها إلا باعتبار وقت التكلم (قوله والليل اذا يغشى) قيل الاظهر أن اذا فى هذا ونحوه لمجرد الزمان من غير تقييد بحين أى وقت غشيانه على أنه

(١) قوله والحال أى بعد القسم نحو والليل اذا يغشى قال فى المغنى بعد حكاية توجيه كونه فى نحو ذلك للحال مانصه والصحيح انه لايصح التعليق بأقسم الانشائى لان القديم لازمان له لاحال ولا غيره بل هو سابق على الزمان وانه لايمتنع التعليق بكائنا مع بقاء اذا على الاستقبال بدليل صحة مجيء الحال المقدرة باتفاق كمررت برجل معه صقر صائدا به غدا أى مقدرا الصيد به غدا ومريدا به الصيد غدا وهو أوضح اه بحذف

قول الشارح فتجاب الخ) إن كان معناه انها لكثرة ورودها شرطا تجاب بالفاء مع كونها غير شرطية وذلك فى الامور القطعية فتستعمل على طرز الشرط والجزاء وان لم يكونا شرطا وجزاء حقيقة ليدل هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الاولى لزوم الجزاء للشرط اندفع ماقاله سم قبل لان ذلك فى فاء الجزاء وهذه زائدة وهذا ماحققه الرضى وان كان معناه انها شرطية كما هو ظاهره ورد ماقاله سم وما قال الرضى أيضا ان فاء السببية تفيد التعقيب إذ السببية لاتخلو منه ومعلوم أن اذا ظرف للجواب فهو فيه

(قول الشارح فان الغشيان مقارن لليل) أشار بهذا الى معنى الحال المراد هنا وحاصله ماقاله ابن الحاجب من أن اذا نصب على الحال من الليل والعامل معنى القسم فالمعنى اقسم بالليل حال كونه وقت الغشيان فالقسم مطلق والمقيد هو المقسم به وليس هذا كقولك مررت بزيد قائما فيفيد مقارنة العامل لان ذاك من ضرورة الصاق المرور فى ذلك الحال فان قلت الحال قيد فى العامل قلت هو هنا كذلك بمعنى أنه لا يقسم به مجردا بل مقيدا الليل بوقت الغشيان فاندفع تسوية الرضى بين ما هنا والمثال السابق وأما جعلها بدلا فيرد عليه أن الكلام فى الظرف ومتى جعلت بدلا خرجت عن الظرفية وانها على الصحيح لا تتصرف وان المقسم به الليل وقت الغشيان لا وقت الغشيان (قوله اى مجاوزة شىء) عبارة الجامى اى مجاوزة شىء وتعديته عن شىء آخر وذلك اما الخ وإنما قال وتعديته للاشارة الى أن المفاعلة ليست على بابها (قوله بفتح الميم) من صمع يصمع صمعا كفرح والصمع شدة الذكاء (قوله لابطال الحكم الخ) صرح الرضى وغيره بانه اذا وليها مفرد لا تكون للابطال إنما فيدها ان التكلم بالمنسوب اليه كان غلطا او سهوا او كذبا اما الحكم فباق

(قوله أى وليست عاطفة) قال ابن هشام فى المغنى بل هى حرف ابتداء على الصحيح (قوله نظمه هكذا الخ) هو نظم فاسد تأمل (قوله انها فيه كالفاء) اى وتفيد المهلة أيضا الا أنها أقل من ثم لانه تمهل ذهنى كما سيجىء (قوله فى الوجود) مطلقا عن التقييد بالخارجى والموجود فى كلام الرضى نقلا عن الجزولى أن الترتيب فيها ذهنى (قوله حتى يترتب ما بعدها على ما قبلها ذهنا) فان المناسب بحسب الذهن أن يتعلق الموت أولا بغير الانبياء ويتعلق بعد التعلق بهم بالانبياء وإن كان موت الانبياء بحسب الخارج فى أثناء

فان الغشيان مقارن لليل (الثامن الباء للالصاق حقيقة) نحو به داء أى ألصق به (ومجازا) نحو مررت بزيد اى الصقت مرورى بمكان يقرب منه (والتعدية) كالهمزة نحو ذهب الله بنورهم اى اذهبه (والاستعانة) بأن تدخل على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم (والسببية) نحو فكلا أخذنا بذنبه (والمصاحبة) نحو قد جاءكم الرسول بالحق اى مصاحبا له (والظرفية) المكانية اوالزمانية نحو ولقد نصركم الله ببدر نجيناهم بسحر (والبدلية) كما فى قول عمر رضى الله عنه استاذنت النبى صلى الله عليه وسلم فى العمرة فاذن وقال لا تنسنا يا اخى من دعائك فقال كلمة ما يسرنى ان لى بها الدنيا اى بدلها رواه ابو داود وغيره واخى ضبط بضم الهمزة مصغر التقريب المنزلة

بدل من الليل إذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل أو تقييده بذلك (قوله الباء للالصاق) وعليه قصرها سيبويه حيث قال انما هى للالصاق والاختلاط اه والالصاق إيصال الشىء بالشىء وهو ينقسم الى حقيقى كالمثال الاول ومجازى كالثانى (قوله كالهمزة) أى فى أنها تصير الفاعل مفعولا وكما تسمى باء التعدية تسمى باء النقل والتعدية بهذا المعنى مختصة بالباء اما بمعنى ايصاله معنى الفعل الى الاسم فمشتركة بين حروف الجر التى ليست بزائدة أو فى حكم الزائدة كرب ومنذ (قوله والاستعانة) ادرجها ابن مالك فى السببية قال وآثرت التعبير بالسببية لاجل الافعال المنسوبة الى الله تعالى (قوله على آلة الفعل) اى حقيقة كالمثال المذكور أو مجازا كاستعينوا بالصبر (قوله والسببية) استغنى بها عن ذكر التعليل لان العلة والسبب واحد ومن فرق غاير بينهما بان العلة موجبة لمعلولها بخلاف السبب فانه كالامارة (قوله والمصاحبة) وهى التى يصلح فى محلها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال (قوله والبدلية) بان يصلح مكانها لفظ بدل والفرق بينهما وبين المقابلة ان البدلية أخذ شىء بدل شىء يؤخذ ايضا فليس الاخذ دافعا لشىء بدل ما يأخذه بل آخذ شيئا من شيئين يمكن أخذ كل منهما بخلاف المقابلة فانها أخذ شىء فى نظير شىء يدفعه ثمنا كان كما مثل او غير ثمن كقولك قابلت احسانه بضعفه (قوله كلمة) اى هذه كلمة اى جملة وهى قوله صلى الله عليه وسلم لا تنسنا يا أخى من دعائك لانها تشعر برفعة مقام عمر رضى الله عنه ويحتمل ان عمر

 سائر الناس وهكذا المناسب فى الذهن تقدم قدوم ركبان الحاج على رجالتهم وإن كان قد يكون عكس ذلك قاله الجامى وحينئذ علمت أنها تفيد المهلة ايضا فى الذهن لان تدرج الذهن فى تعلق الفعل باجزاء المتبوع يقتضى اعتبار المهلة فيه قاله عبد الحكيم وبه تعلم ما فى قول شيخ الاسلام بتعقيب أو مهلة تامل (قوله داخلة مع حتى الجارة على الاصح) اعلم ان حتى الجارة مختصة بحسب وضعها بان تجر الجزء الاخير أو ملاصقه ليعم الفعل جميع الاجزاء والعاطفة مختصة بان تعطف الجزء لانه أظهر معنى حتى الجارة التى حملت عليها العاطفة وإنما كان أظهر المعنيين عند العطف لان اتحاد الاجزاء فى تعلق الحكم أعرف فى العقل واكثر فى الوجود من اتحاد المتجاورين كذا فى بعض الشروح نقله الجامى ومنه يظهر وجه الاتفاق فى العاطفة وهو أن المعطوف جزء ووجه الخلاف فى الجارة مع كون الاصح الدخول وهو استعمالها فى جر المجاور لكن لما كان أشيع الاستعمالين جر الجزء حكم به إلا ان وجد دليل لخروجه تدبر (قوله والاستثناء الخ) قد يقال انها محمولة على الجارة فى استعمالها لقليل لفقد المرجع للاستعمال الكثير المتقدم فى العاطفة تدبر (قوله فى دعوى أنها اسم) أى مبنى لتضمنها معنى الانشاء أو حرف النفى أو لمشابهتها الحرف

(والمقابلة) نحو اشتريت الفرس بألف (والمجاوزة) كعن نحو ويوم تشقق السماء بالغمام أى عنه (والاستعلاء) نحو ومن أهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار أى عليه (القسم) نحو بالله لأفعلن كذا (والغاية) كإلى نحو وقد أحسن بى أى إلى (والتوكيد) نحو كفى بالله شهيدا وهزى اليك بجذع النخلة والاصل كفى الله وهزى جذع (وكذا التبعيض) كمن (وفاقا للاصمعى والفارسى وابن مالك) نحو عيناً يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبعيض ويشرب فى الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازا والباء للسببية (التاسع بل للعطف) فيما إذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب ففى الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه إلى المعطوف وفى غير الموجب نحو ماجاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما إذا وليها جملة (اما للابطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فالجائى بالحق لا جنون به

اراد بالكلمة لفظا خى والاول اظهر (قوله والمقابلة) وهى الداخلة على الاعواض كالثمن (قوله كعن) يكثر وقوعها بعد السؤال نحو فاسئل به خبيرا وسأل سائل بعذاب واقع ويقل بعد غيره كما قال الشارح (قوله وكذا التبعيض) قال الامام فى المحصول الباء إذا دخلت على متعد بنفسه نحو وامسحوا برؤسكم صار للتبعيض للفرق الضرورى بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل فى افادة الاول الشمول والثانى التبعيض فيجب أدنى مايتناوله المسح وهو شعرة أوشعرتان اه لكن قال امام الحرمين فى البرهان ان هذا خلف من الكلام لا حاصل له وقد اشتد نكير ابن جنى فى سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن تقول مسحت رأسى ومسحت برأسى والتبعيض يتلقى من غير الباء اه وفى فصول البدائع للعلامة الفنارى أنه يلزم على مافى المحصول الترادف مع من والاشتراك مع الالصاق وكلاهما خلاف الاصل (قوله وفاقا للاصمعى) أى فالشافعى رحمه الله لم ينفرد بالقول بانها للتبعيض لكن فى فصول البدائع انه لا نقل له لغة اه فلعله لم يطلع على نقل الاصمعى أو لم يعتبره لقوة القائل بخلافه (قوله وقيل ليست للتبعيض) ممن أنكر كونها للتبعيض أبو الفتح بن جنى ورد عليه البيضاوى تبعا للامام بانها شهادة نفى فهى غير مسموعة قال ابن دقيق العيد ليست شهادة نفى إنما هو اخبار مبنى على ظن غالب مستند إلى الاستقراء ممن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متتبع لسائر أحكامهم فى نفى مادل الاستقراء على نفيه (قوله فيصير كانه مسكوت عنه) أى بالمرة لا يقال إذا نقلت حكمه لم يكن مسكوتا عنه بل نفى عنه الحكم لان المراد بالحكم الاثبات دون الثبوت ولا يلزم من نفيه تحقق الانتفاء لامكان أن يكون الثبوت باقيا (قوله والاضراب) أى المجرد عن العطف (قوله فيما إذا وليها جملة) قيد بذلك ليصح تقسيمها إلى الابطال والانتقال لا لتسميتها بالاضراب فانه لا يتقيد بذلك بل تسمى به وإن وليها مفرد (قوله أم يقولون به جنة) فى التمثيل بهذه الآية رد على ابن مالك فى قوله ان بل الاضرابية لا تقع فى التنزيل ومثلها قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون وأجيب عنه بان الاضراب فى الآيتين لا يتعين كونه للابطال لاحتمال انه للانتقال من جملة القول لا من جملة المقول وجملة القول اخبار من الله تعالى عن مقالهم صادقة فلم يبطلها الاضراب وإنما أفاد الاضراب الانتقال من اخبار عن الكفار إلى اخبار عن وصف من وقع

وضعا فى بعض لغاتها تخفيف الباء (قوله وهو إنما يناسبه التكثير) فيه ان التقليل لهذا المعنى يناسب أيضا (قوله من كونه لازما لمعناها الخ) قد يقال انه جزء المعنى تأمل (قوله وهو لا يختص بذلك) لا تخصيص فى كلام الشارح بل معناه انه فى هذا النوع نحو كذا فلا ينافى انه فى غيره بأمثلة أخر تدبر

(أو للانتقال من غرض إلى آخر) نحو ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم فى غمرة من هذا فما قيل بل فيه على حاله (العاشر بيد[١]) اسم ملازم للنصب والاضافة[٢] إلى أن وصلتها (بمعنى غير[٣]) ذكره الجوهرى وقال يقال انه كثير المال بيد أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره أبو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أنى من قريش) أى الذين هم أفصح من نطق بها وأنا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى أنا أفصح العرب وبهذا اللفظ إلى آخر ما تقدم أورده اهل الغرب وقيل ان بيد فيه بمعنى غير وانه من تأكيد المدح

الكلام فيه من النبى صلى الله عليه وسلم والملائكة (قوله أو للانتقال) أى واقعة فى أول الكلام المنتقل اليه وإلا فالانتقال صفة المتكلم الآتى بكلام بعد آخر وإن لم يأت ببل (قوله اسم) وقال ابن مالك حرف كإلا الاستثنائية (قوله ملازم للنصب) اى على الاستثناء وهذا على انها بمعنى غير وأما على انها بمعنى من اجل فمبنية على الفتح[٤] إذ لا محل للاستثناء (قوله وأنا أفصحهم) أشار الشارح بذلك إلى أن ههنا مقدمة مطوية لا يتم التعليل بدونها وإلا فلا يلزم من كونه من قريش انه أفصح من نطق بالضاد (قوله وبهذا اللفظ) أى أفصح العرب (قوله أورده أهل الغريب) أى العلماء الذين ألفوا فى الالفاظ الغربية الواقعة فى الحديث كابن الاثير فى النهاية وغيره (قوله وانه من تأكيد المدح الخ) يعنى انه ليس هناك شيء يمكن استثناؤه من المدح بالفصاحة إلا كونه من قريش إن كان ذما ومعلوم انه ليس بذم قطعا بل هو فى غاية المدح والمعنى ليس هناك مما يمكن استثناؤه فهو أبلغ فى المدح وقد عد من المحسنات البديعية واستشهد عليه بقوله

---

(١) قوله بيد فى المغنى ويقال ميد بالميم وروى الشافعى فى مسنده حديث نحو الآخرون السابقون بائد أنهم أوتو الكتاب من قبلنا على صيغة اسم الفاعل كما يقال فى كائن كائن ولا ينافى ذلك الحرفية اى لانه ليس كل ما كان على زنة اسم الفاعل يكون إسما فان لكن مخففة على هذه الزنة وهى حرف اه بزيادة من الأمير والقصر

(٢) قوله اسم ملازم للنصب والاضافة الخ قال الدمامينى على المغنى اما أنه اسم فدعوى لم يقم عليها دليل ولو قيل انه حرف استثناء كإلا لم يبعد بل فى كلام ابن مالك على اعراب مشكلات البخارى مانصه والمختار عندى أن يجعل حرف استثناء ويكون التقدير أى فى قوله صلى الله عليه وسلم بيد أن كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا على معنى لكن ولا دليل على أسميتها قال وأما استعمالها متلوة بأن وصلتها فهو المشهور كالحديث بيد انى من قريش وقد استعملت على خلاف ذلك فورد فى بعض طرق الحديث نحن الآخرون السابقون بيد كل أمة أوتوا الكتاب من قبلنا وخرج على أن الاصل بيد أن كل امة فحذف ان وبطل عملها وأضيفت بيد إلى المبتدا والخبر اللذين كانا معمولين لان وهذا الحذف فى أل نادر ولكنه غير مستبعد بالقياس على حذف ان فانهما اخوان فى المصدرية وشبيهان فى اللفظ قلت وهو مخالف لما اختاره من كونها حرفا وأجيب بأنه تخريج على رأى الجماعة لا على مختاره واعترض أن مايضاف إلى الجمل محصور فى أشياء ليس بيد منها وأجيب بأنه يمنع الحصر ولو سلم فالمحظور إنما هو المضاف اليها من الاصل ومن غير تصرف بحذف وهذا ليس كذلك اه كلام الدمامينى أفاده فى القصر

(٣) قول المصنف بمعنى غير قال فى المغنى إلا أنه لا يقع مرفوعا ولا مجرورا بل منصوبا ولا يقع صفة ولا استثناء متصلا وإنما يستثنى به فى الانقطاع خاصة اه

(٤) قوله فمبنية على الفتح أى فى محل نصب على الحال لا على الاستثناء إذ لا محل الخ اه كاتبه عفى عنه

بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (والمهلة على الصحيح والترتيب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو إذا تراخى مجىء عمرو عن مجىء زيد وخالف بعض النحاة فى افادتها الترتيب كما خالف بعضهم فى إفادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر

كهز الردينى تحت العجاج جرى فى الانابيب ثم اضطرب

واضطراب الرمح يعقب جرى الهز فى أنابيبه وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى وأما مخالفة العبادى فمأخوذة من قوله كما فى فتاوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنا بعد بطن انه للجمع كما قاله هو وغيره فيما لو أتى بدل ثم بالواو قائلين ان بطنا بعد بطن فيه بمعنى ما تناسلوا أى للتعميم وإن قال الاكثر انه للترتيب (الثانى عشر حتى لانتهاء الغاية غالبا) وهى حينئذ اما جارة لاسم صريح

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب

أخرج قوله ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك المعنى لا يحتمل أن يكون عيباً لانه أثر كمال الشجاعة إلا أنه نزل منزلة العيب مبالغة فى نفى جنس العيب عنهم فكأنه يقول وجود العيب فيهم على تقدير أن يكون ماهو محض الشجاعة عيبا لكن هذا محال ومالا يثبت إلا على تقدير المحال يكون محالا لامحالة ومثله قوله

ولا عيب فيهم غير أن ضيوفهم تلام بهجران الأحبة والوطن

فرحم الله هؤلاء الناس لاكمن قيل فيهم

بلوتهم مذ كنت طفلا فلم أجد كما أشتهى منهم صديقاً وصاحبا
فصوبت رأيى فى فرارى منهم وشمرت أذيالى ووليت هاربا

وفى معناه قول بعضهم

قوم إذا حل ضيف بين أظهرهم لم ينزلوه ودلوه على الخان

(قوله على الصحيح) راجع للمهلة كما يفيده كلام الشارح لا للتشريك فانه لاخلاف فيه إذ هو من لوازم العطف والقول بزيادتها كما فى قوله تعالى ثم تاب عليهم خارج عن العطف فلا ينافى التشريك (قوله هو الذى خلقكم من نفس الخ) خلاف التلاوة فان آية الزمر خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها وليس فيها هو الذى وآية الاعراف هو الذى خلقكم وجعل بالواو لا ثم (قوله والجعل قبل خلقنا) أى فثم فى الآية بعكس الترتيب (قوله كهز الردينى) أى الرمح الردينى نسبة إلى ردينة امرأة كانت تقوم الرماح بخط هجر والعجاج الغبار والانابيب جمع أنبوبة وهى مابين العقدتين (قوله وتارة يقال) أى فى الجواب (قوله فمأخوذة الخ) اى خلافا لمن ادعى توهيم المصنف فى ذلك (قوله عنه) اى عن العبادى (قوله انه للجمع) اى قول القائل وهذا مقول قول العبادى (قوله وغيره) وإن كان قليلا بدليل قوله وإن قال الاكثر (قوله فيه) أى فى التركيب الذى أتى فيه بالواو بدل ثم (قوله أى للتعميم) أى مع الترتيب ومع الجمع ففيه تنبيه على ان العبادى سوى بين الواو وثم فى التركيب المذكور وعلى رد قول من قال إن بطناً بعد بطن يقتضى الجمع بل رده بعضهم بأنه لم يقل به أحد وفى فصول البدائع ان ثم قد تستعمل موضع الواو كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان الايمان هو السابق فى الاعتبار على جميع الاعمال فضلا عن فك الرقبة او الاطعام (قوله لانتهاء الغاية) اى لانتهاء ذى الغاية(١) او الاضافة لادنى ملابسة اى

---

(١) قوله أى لانتهاء ذى الغاية أى ففيه مجاز الحذف وفى كلام بعض المحققين أن المراد بالغاية المسافة مجازا مرسلا عاقبته الجزئية اهـ كاتبه عفى عنه

للانتهاء

نحو سلام هى حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من أن و الفعل لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى اى إلى رجوعه و اما عاطفة لرفيع اودنىء نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما ابتدائية بأن يبتدأ بعدها جملة إسمية نحو فمازالت القتلى تمج دماءها ٭ بدجلة حتى ماء دجلة اشكل او فعلية نحو مرض فلان حتى لا يرجونه (والتعليل) نحو اسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر للاستثناء) نحو

ليس العطاء من الفضول سماحة ٭ حتى تجود وما لديك قليل

أى إلى أن تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف أن مجيئها للتعليل ليس بغالب ولا نادر (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم تمنى ذلك يوم القيامة إذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (والتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب ٭ وذى ولد لم يلده أبوان

أراد عيسى وآدم عليهما السلام (ولا تختص باحدهما خلافا لزاعمى ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائما وكأنه لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر أنها للتقليل دائما وقرره فى الآية بأن الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة فلا يفيقون حتى يتمنوا ما ذكر إلا فى احيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل اكثر وابن مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) اى بقلة (اسما بمعنى فوق) بان تدخل عليها من نحو غدوت من على السطح أو من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفا للاستعلاء) حسا نحو كل من عليها فان أو معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجاوزة) كعن نحو رضيت عليه اى عنه (والتعليل) نحو ولتكبروا الله على ما هداكم اى لهدايته إياكم (والظرفية) كفى نحو ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها اى وقت غفلتهم (والاستدراك) كلكن نحو فلان لا يدخل الجنة لسوء صنيعه على أنه لا ييأس من رحمة الله أى لكنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين اى يمينا وقيل هى اسم ابدا لدخول حرف الجر عليها وقيل هى حرف ابدا ولا مانع من دخول حرف جر على آخر (اما علا يعلو ففعل) ومنه إن فرعون علا فى الارض فقد استكملت على فى الاصح اقسام الكلمة(١)

للانتهاء بالغاية وإلا فالغاية جزء بسيط لا انتهاء له (قوله نحو سلام) أى ذات سلام من الملائكة (قوله اشكل) اى فيه بياض وحمرة مختلطان (قوله حتى تجود) يمكن جعل حتى هنا بمعنى إلى (قوله ليس بغالب ولا نادر) اى بل كثير (قوله رب للتكثير) وهو حرف خلافا للكوفيين فى دعوى اسميتها (قوله لم يلده) بسكون اللام وفتح الدال أو ضمها وأصله بكسر اللام وسكون الدال ثم خفف بسكون اللام فالتقى ساكنان فحركت الدال بالفتح تخفيفا او بالضم اتباعا للهاء (قوله للاستعلاء) اى العلو لا لطلبه واما نحو قوله تعالى على الله توكلنا وعلى الله فتوكلوا إنى توكلت على الله فقد جعلها الرضى للاستعلاء المجازى وحاصل معناه لزوم التفريض قال الكمال واللائق بالادب عدم التعبير بالاستعلاء مطلقاً وان يقال أن معناها لزوم التفويض إلى الله فمعنى توكلت على الله لزمت تفويض امرى اليه واللفظ قد يخرج بشهرته فى الاستعمال فى الشىء عن مراعاة أصل المعنى كما فى قولك ما أعظم الله فتخرج لفظ أعظم على هنا عن معنى الاستعلاء لاشتهار استعماله بمعنى لزوم التفويض وعلى هذا المنوال قوله تعالى كان على ربك حتما مقضيا اى كان واجب الوقوع بمقتضى وعده الصادق (قوله والاستدراك) والظاهر أنها لا تتعلق بشىء كأدوات الاستثناء (قوله نحو حديث الخ) وقيل المراد باليمين المحلوف عليه فعلى اصلية (قوله لدخول حرف الجر الخ) فيه أنه ان أراد دائما فغير مسلم وان أراد باعتبار الصلاحية فكذلك لان معناها النسبة الجزئية وهى لا تصلح لدخول من (قوله ولا مانع من دخول حرف جر على آخر) أى باعتبار الظاهر وان قدر له مجرور

---

(١) قوله فقد استكملت فى الأصح اقسام الكلمة قد أشار إلى أمثلة الثلاثة لا على الترتيب

المذكور الشيخ الجمال السرمدى بقوله

غدت من عليه قد علا قدر خالد على قدر عمر بالسماحة فى الورى

وذكر الشيخ السيوطى فى الاشباه والنظائر النحوية مما ورد كذلك عشرين كلمة نظم منها فى أربعة أبيات تسعة عشر وذيلتها ببيت لكل العشرين فقال

وردت فى النحو كلمات أتت تارة حرفا وفعلا وسما
وهى من والهاء والهمز وهل رب والنون وفى أعنى فما
عل لما وبلى حاشا إلا وعلى والكاف فيما نظما
وخلا لات وها فيما رووا والى ان فاروا الكلما
وقلت ثم زد حتى فقد جاءت بما لموضع فعلا وحرفا علما

وقد تقدم للشارح بيان ذلك فى الهمزة كما بينه هنا فى على وبيانه فى من أنها أمر من مان ويمين واسم بمعنى بعض عند الزمخشرى فى قوله تعالى فأخرج به من الثمرات رزقا لكم مفعول به لاخرج وحرفا كما هو معلوم وبيانه فى الهاء أنها اسم فى نحو ضربه وحرف فى نحو إياه وفعل أمر كما أشار له الشيخ البدرى بقوله

وان أردت سقوط العاذلين قلن يا أنيس هياه هوه هى هين

وبيانه فى هل أنه حرف استفهام وامر من وهل يهل واسم فعل فى جهل وفى رب انه فعل ماض من ربه يربه بمعنى رباه واصلحه واسم بمعنى السيد والمالك والحرف المعلوم وفى النون انه حرف وقاية فى نحو أكرمنى واسم فى نحو قمن وفعل أمر فى قول ابن مالك

وإن أردت الونى وهو الفتور فقل ن يا خليلى نياه نوه نى نين

وفى فى انه اسم الفم حالة الجر وفعل أمر من وفى يفى والحرف المعلوم وفى عل انه اسم للقراد المهزول وللشيخ المسن وفعل ماض بمعنى سقاه ثانيا وحرف ترج لغة فى لعل وفى لما انه ظرف بمعنى حين وحرف نفى جازم بمعنى لم وفعل متصل بضمير الغائبين من لم وقد أشار السرمدى إلى أمثلتها بقوله

ولما رأى الزيدان حالى تحولت إلى شعث لما فلما اخف عرا

وفى بلى انه اسم لغة فى البلاء الممدود وحرف جواب ويقال بلاه إذا اختبره وفى حاشا أنه اسم مصدر بمعنى التنزيه فى نحو حاشالله بالتنوين فى قراءة وماض بمعنى استثنى وحرف استثناء وفى إلا أنه اسم بمعنى النعمة جمعه آلاء وماض بمعنى قصر وحرف استفتاح للتنبيه وفى الكاف أنه اسم فى نحو بك واكرمك وفعل أمر فى قول البدرى

أما إذا رمت كتم السر قلت رشا ك ماأقول كياه كوه كى كين

وحرف جر وحرف خطاب وفى خلا انه اسم الرطب من الحشيش وفعل فى نحو وإذا خلوا إلى شياطينهم وحرف استثناء يجر المستثنى وفى ها أنه اسم فعل أمر بمعنى خذ فى نحو هاك وفعل أمر من هاء يهاء وحرف تنبيه فى نحو هذا وهاأنا وفى لات انه اسم هو وفعل ماض بمعنى صرف وحرف نفى بمعنى ليس فى نحو ولات حين مناص وفى إلى أنه اسم بمعنى النعمة وفعل أمر للاثنين من وأل بمعنى لجأ والحرف المعلوم وفى ان انه اسم مصدر بمعنى الأنين وماض من الانين أيضا فى نحو ان زيد أنا وحرف توكيد ينصب المبتدأ ويرفع الخبر وفى حتى أنه اسم لامرأة ولموضع بعمان وماض لاثنين من الحت والحرف المعلوم اه ملخصا من التدريب

(قولى الشارح وقدلا يتسبب عن الشرط)لعله بحسب الظاهر والا فقد قالوا لابد فى صحة كون مثله جوابا من التأويل (قوله صارت لعموم أجزاء فرد واحد)لان وضع الاضافه للاشارة إلى واحد معين بما دل عليه المضاف بان يكون له مزيد اختصاص

(الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوى والذكرى والتعقيب فى كل بحسبه) تقول قام زيد فعمرو واذا عقب قيام عمرو قيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة إذا لم تقم فى البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له إذا لم يكن بين التزوج والولادة إلا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوى وإنما صرح به المصنف ليعطف عليه الذكرى وهو فى عطف مفصل على مجمل نحو إنا أنشأناهن انشاء فجعلناهن أبكارا عربا أترابا فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة (والسببية) ويلزمها التعقيب نحو فوكزه موسى فقضى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحترز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد تتراخى عن الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو إن تعذبهم فانهم عبادك (السادس عشر فى

(قوله والذكرى) ليس المراد به مجرد ذكر الثانى بعد الاول فان هذا موجود بدون الفاء فان من لازم ذكر الشيئين ان يتقدم احدهما ويتاخر الاخر بل المراد ان رتبة ذكر الثانى بعد الاول لكونه تفصيلا له مثلا (قوله إذا لم تقم) ومسافة السير لا تنافى التعقيب (قوله والتعقيب مشتمل الخ) فانه وجود الثانى عقب الاول وذلك يستلزم الترتيب وهو اعم لانه يصدق بما كان مع مهلة (قوله وانما صرح به الخ) فيه انه لا يلزم من كونه لازما للتعقيب انه معنى موضوع له لفظ الفاء والمقصود بيان المعانى التى وضعت لها الحروف وحينئذ فلا بد من التصريح به لافادة ذلك كذا قيل وهو لا يتم الا إذا كان لازما خارجا وهنا الترتيب ليس كذلك فانه جزء الاخص الذى هو التعقيب وحينئذ فيلزم من وضعه للاخص وضعه له (قوله وهو) اى الترتيب الذكرى (قوله فى عطف مفصل الخ) ظاهر انه محصور فى ذلك وقد تبع فيه ابن هشام ومفاد كلام الرضى عدم حصره فى ذلك فانه يكون فى مدح الشيء وذمه بعد تقدم ذكره نحو ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين الخ ونحو وأورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين (قوله والسببية) أى ان ما بعدها مسبب عما قبلها (قوله ويلزمها التعقيب) أى باعتبار التعقل (قوله ان يسلم الخ) بناء على ان المراد الدخول بالفعل ويحتمل ان المراد يؤول إلى الدخول باعتبار مكثه فى مدة القبر قال البدخشى فى شرح المنهاج واختصت الفاء بالربط لان الجزاء يعاقب الشرط فلا يدخل فيه إلا لفظ يفيد التعقيب ومنه قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب واستشكل بأن الاسحات لا يقع عقيب الافتراء لكونه فى الدنيا والاسحات أى الاستئصال بالعذاب فى الآخرة وأجيب بانه مجاز بجعل المتوقع كالواقع ونظيره قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا إذا لم يحمل على عذاب القبر وقد يتجرد الجواب عن الفاء كما فى قوله « من يفعل الحسنات الله يشكرها » وأنكر المبرد ذلك وأنشد هكذا « من يفعل الخير فالرحمن يشكره » قال الجاربردى فى شرح المنهاج وهو غير مرضى لان النقل لا يمكن منعه ولان روايته لا تنافى تلك الرواية فالصواب أن يقال انه شاذ قوله وقد لا يتسبب الخ) صحيح بالنظر للظاهر بلا تقدير جواب اما مع تقديره فيتسبب عن الشرط وتقديره فى الآية ان تعذبهم فلهم الذل كما ان تقديره فى التى بعدها فلهم العز فيكون المذكور فيهما سببا للشرط لا جوابا له (قوله ان تعذبهم فانهم عبادك) قيل ان فى الاية تقديما وتأخيرا والمعنى ان تعذبهم فانك أنت العزيز الحكيم وإن تغفر لهم فانهم عبادك لان الذى يشاكل المغفرة فانك أنت الغفور الرحيم وقد قرأ جماعة فانك انت الغفور الرحيم قال القاضى عياض فى الشفاء وليست فى المصحف وقال الامام القرطبى فى تفسيره انه لا يحمل إلا على ما أنزل الله ومتى نقل إلى الذى نقل اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم

بالمضاف اليه كذا فى الرضى (قوله يخالفه ما يأتى الخ) لعل ما ياتى مبنى على طريقة علماء البلاغة من ان كلا من المضاف وذى اللام حقيقة فى الواحد المعين والجنس اما اشتراكا لفظيا كما هو المشهور أو معنويا كما هو مذهب السكاكى وينصرف إلى احدهما بحسب القرينة الا ان قرينة الاستغراق فى المقام الخطابى هو انتفاء قرينة البعضية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والحاصل انهما مذهبان مختلفان (قوله ومن هنا الخ) اى من ان الاضافة للمعرفة تكون للمعهود ولا افراد له بل أجزاء فان مثل ذلك ما إذا كان المضاف اليه كل غير متعدد بالنسبة للمضاف هو اليه فانه لا يفيد الا شمول الاجزاء دون افراد المضاف هو اليه وهو الرجل لانه نكرة غير مسورة (قوله لان القلب فيها الخ) فيه انه لو اضيف إلى معرفة لا يتأتى القول فيه بالعموم لخصوصية المادة لان القلب لا تعدد فيه فالاضافة إلى معرفة مثلها إلى نكرة فى مثل هذا بخلاف نحو جاءنى غلام رجل الداخل عليه كل فانها تفيد العموم (قوله ولعل الظاهر الخ) كيف والقلب غير متعدد نعم أول كلامه ظاهر (قوله كما ان الظاهر الخ) ليس على عمومه كما عرفت وبما مر عرفت وجه ترك المنكر المضاف فانه تارة تكون كل فيه لاستغراق الاجزاء كالآية وتارة لاستغراق الافراد نحو كل غلام رجل إذا المراد غلام رجل لا امرأة كافى الرضى

للظرفين) المكاني والزماني نحو وأنتم عاكفون في المساجد واذكروا الله في أيام معدودات (والمصاحبة) كمع نحو قال ادخلوا في أمم أي معهم (والتعليل) نحو لمسكم فيما أفضتم فيه أي لأجل ما (والاستعلاء) نحو ولاصلبنكم في جذوع النخل اى عليها (والتوكيد) نحو وقال اركبوا فيها والاصل اركبوها (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبت والاصل زهدت ما رغبت فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الانعام أزواجا يذرؤكم فيه أي يكثركم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم في افواههم اى اليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع في الثوب اى منه يعني فلا يعينه لقلته (السابع عشر كي التعليل) فينصب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو جئت كي انظرك اى لان (وبمعنى ان المصدرية) بأن تدخل عليها اللام نحو جئت لكي تكرمني أى لأن (الثامن عشر كل اسم لاستغراق افراد) المضاف اليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعرف المجموع) نحو كل العبيد جاؤا وكل الدراهم صرف

بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو على ما انزل الله واجمع على قراءته المسلمون مقرون بالشرطين كليهما إذ تلخيصه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان انت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم إذ لم تحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم اه قال ابن كمال باشا في الفرائد قوله تعالى فانهم عبادك ظاهره تعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباد الله وعبدوا غيره وباطنه استعطاف لهم وطلب رأفة بهم وقوله تعالى فانك أنت العزيز الحكيم يعني لا شين يشنؤك في عدم مؤاخذتهم بالعذاب لأنك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العلم والعمل وفيه تلميح إلى أن مغفرة الكافرين لا تنافي الحكمة ويتضمن ذلك نفي الحسن والقبح العقليين اه (قوله للظرفية) اى ولو تقريرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الجذع وإن لم يكن مكانا للمصلوب حقيقة لكنه جعل كأنه ظرف له لتمكنه منه تمكن المظروف في الظرف وحينئذ لا حاجة إلى جعلها بمعنى على كما قيل ولم يثبت مجيئها للسببية حقيقة بل لو كان لكان مجازاً دافعا للاشتراك وإن جعله بعض الفقهاء في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل قاله البدخشي (قوله ادخلوا في أمم) وقيل هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله نحو لأصلبنكم) وقيل أنها هنا للظرفية المجازية كان الجذوع ظروف للمصلوبين بجامع التمكن (قوله زهدت فيما رغبت) الظاهر أن مفعول زهدت في مثل ماقاله منصوب بنزع الخافض فظنه متعديا وإلا فمعلوم ان زهد انما يتعدى بفي وقد مثل ابن هشام بضربت فيمن رغبت قال أصله من رغبت فيه هذا ان جعل زهد بتثليث الهاء كما في القاموس ضد الرغب فان جعل بفتحها بمعنى حزر وحرص كان متعديا فيصح التمثيل به اه زكريا (قوله وبمعنى الباء) قيل اى معناها الاصلي وهو الالصاق والاوجه ان يقال معناها اللائق بالمحل من الصاق وغيره كما يشهد له التقرير بالتسبب في الآية الآتية (قوله يذرؤكم فيه الخ) وهذا غير التعليل المار لأن المتقدم في العلة المقتضية وافعال الله تعالى لا تعلل وهذا سبب عادي وجعل الزمخشري في الظرفية المجازية فانه قال جعل هذا التدبير كالمنبع والمعدن للبث والتكثير نحو ولكم في القصاص حياة (قوله نحو فردوا) وقيل أن في الظرفية وردوا بمعنى أدخلوا (قوله نحو هذا ذراع) وقد يقال هي للظرفية من ظرفية الجزء في الكل (قوله بأن تدخل عليها اللام) أى لفظا أو تقديرا (قوله كل العبيد)

فيعم جميع غلمانه تأمل (قوله ظاهر في أن استغراق الافراد الخ) الظاهر من كلام أهل العربية هو ما ذكره المصنف قال في المغني كل اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر والمعرف المجموع وأجزاء المفرد المعرف ثم قال ماحاصله أن لفظ كل مفرد مذكر ومعناها بحسب ما تضاف اليه فان كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها فلذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً في نحو كل شيء فعلوه في الزبر ومفرداً مؤنثا في كل نفس بما كسبت رهينة ومثنى وجمعا مذكرا أو مؤنثا وان كانت مضافة إلى معرفة فقالوا يجوز مراعاة لفظها ومعناها نحو كلهم قائم أو قائمون فما ذكره الميزانيون مبني على التسامح بناء على أن كلمة كل لما كانت في افادة الافراد والاجزاء تابعة للمضاف اليه وأن ما تستقل بافادته هي الاحاطة قالوا إن لفظة كل للاحاطة وان الافراد من جانب المضاف اليه قاله عبد الحكيم حين اعترض عبد الغفور بهذا الاعتراض (قوله بل ناصب) أي لقيامه مقام كي وفيه أن شرط العامل الاختصاص بأحد القبيلين واللام حينئذ غير مختصة كذا في الرضي (قوله ما كان قاصدا للفعل الخ) هذه عبارة المغني وفي الجامي بناء على أن الفعل منتصب بأن بعدها ما نصه فان قيل اذا صار الفعل بمعنى المصدر فكيف يصح الحمل قيل على حذف مضاف من الاسم أي أي ما كان صفة الله تعذيبهم أو من الخبر أي ما كان الله ذا تعذيبهم اه وهو يفيد انها زائدة مع نصب الفعل بأن وتفيد التوكيد أما بسبب الزيادة أو

ومنه أن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا (و) لاستغراق (أجزاء) المضاف اليه (المفرد المعرف) نحو كل زيد أو الرجل حسن أى كل أجزائه (التاسع عشر اللام) (الجارة للتعليل) نحو وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس أى لأجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للمتقين (والملك) نحو لله مافى السموات ومافى الأرض (والصيرورة أى العاقبة) نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فهذه عاقبة التقاطهم لاعلته إذهى التبنى (والتمليك) نحو وهبت لزيد ثوبا أى ملكته إياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النفى) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم لم يكن الله ليغفر لهم فهى فى هذا ونحوه لتوكيد نفى الخبر الداخلة عليه المنصوب فيه المضارع بأن مضمرة (والتعدية) نحو ماأضرب زيدا لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازما يتعدى إلى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتأكيد) نحو إن ربك فعال لما يريد الأصل فعال ما (وبمعنى إلى) نحو فسقناه لبلد ميت أى اليه (وعلى) نحو يخرون للأذقان سجدا أى عليها (وفى) نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة أى فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم فى قراءة الجحدرى اى عند مجيئه إياهم (وبعد) نحو اقم الصلاة لدلوك الشمس اى بعده (ومن) نحو سمعت له صراخا أى منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ماسبقونا اليه أى عنهم وفى حقهم وإلا بان كانت للتبليغ اقيل ما سبقتمونا وضمير كان واليه للايمان

أى فكل فيهما لاستغراق أفراد المعرف المجموع واستشكله السبكى بأن ماأفاده كل من إحاطة الأفراد أفاده الجمع المعرف قبل دخولها عليه وأجاب بأن أل تفيد العموم فى مراتب مادخلت عليه وكل تفيده فى اجزاء كل من تلك المراتب وما اجاب به قول مردود لانه يقتضى عدم جواز استثناء زيد فى نحو جاءنى الرجال إلا زيدا إذ لم يتناوله لفظ الجميع ولأن المحققين قالوا فى نحو قوله تعالى والله يحب المحسنين ان معناه كل فرد لا كل جمع فالجواب المرضى ان الجمع المعرف يفيد ظهور العموم فى الاستغراق وكل الداخلة عليه تفيد النص فيه اه زكريا (قوله ومنه أن كل من فى السموات) فصله عما قبله إشارة إلى أنه نوع آخر إذ من ليس جمعا اصطلاحيا لكنه يشبهه بوقوعه على جماعة (قوله أن كل أجزائه) قال اخو المصنف ومنه قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى إسرائيل وقوله صلى الله عليه وسلم كل الطلاق واقع إلا الطلاق المعتوه والمغلوب على عقله رواه الترمذى والمصنف جعلهما فى شرح منهاج البيضاوى من قبيل المعرف الجنسى وهو فى المعنى كالنكرة فهو من القسم الأول وهو استغراق أفراد المنكر والأول أوجه خصوصا المثال الثانى (قوله النار للكافرين) أى عذابها مستحق لهم لأن لام الاستحقاق هى الواقعة بين معنى ذات نحو الحمد لله ولم تجعل هنا للاختصاص لأن النار ليست مختصة بالكافرين وإن كان تأبيدها مختصا بهم بخلاف الجنة فانها مختصة بالمؤمنين (قوله أزواجا) اى زوجات شبهوا هم والبنين والحفدة بالمملوكين فى الحيازة والاختصاص (قوله بقصد التعجب به) بأن غيرت صيغته لصيغة فعل والأصل ضرب زيد عمرا (قوله يتعدى الخ) لأن همزة النقل لما دخلت على الفعل صار الفاعل مفعولا بعد إسناد الفعل إلى غيره فلم يتعد الفعل إلى ما كان مفعولا قبل التعجب بنفسه لصيرورته لازما فيعدى اليه الامر باللام (قوله والتأكيد) وهى اللام الزائدة وتسمى فى القرآن صلة (قوله الجحدرى) بضم الجيم نسبة إلى جحدر اسم رجل (قوله اى منه) هذا إذا علق بسمعت واما إذا جعل له حالا من صراخا كانت اللام على بابها (قوله بأن كانت للتبليغ) أى كما هو الظاهر بحسب الراى (قوله ماسبقتمونا) لان المخاطب لانسان يأتى له بصيغة الخطاب لا بصيغة الغيبة

بناء على ماقاله الرضى من ان هذه اللام كانها هى التى فى قولهم انت لهذه الخطة اى مناسب لها وهى تليق بك ولا شك ان لها دخلا فى التأكيد حيث أفادت معنى المناسبة المسلط عليه النفى وحينئذ صح قول الشارح أنها داخلة على الخبر المنصوب بان بعدها وفى حواشى الاشمونى أن مذهب ابن مالك أنها زائدة والفعل منصوب بان وهو مذهب مركب من المذهبين ويؤيده ما تقدم عن الجامى وحينئذ ظهر أنها للتوكيد وأنها داخلة على الخبر وأنه منصوب بأن بعدها واندفع مالزم على مذهب الكوفيين من أنها ليست بمعنى كى وأن شرط العامل الاختصاص والخروج عن الاصل مع إمكان التاويل فليتامل (قوله ومعنى وجودها حصول مضمونها) فيه أن لقائل لولا زيد لهلك عمرو لا يلاحظ تعليق الهلاك على ثبوت الوجود لزيد بل على وجوده وإن صح ذلك (قوله الذى جوزه محققو المتأخرين) أى لوجوده مصرحا به فى نحو قوله * لولا زهير جفانى كنت معتذرا * لكن أوله الجمهور بان المعنى لولا جفوة زهير (قوله وعبارة المغنى الخ) يمكن أن معنى قوله بوجود الاولى بالوجود الذى فى الاولى وقد صرح بهذا المعنى فى حل مثل هذه العبارة من اللباب شارحه السيد عبدالله

(قول المصنف لوحرف شرط للماضى) عبارة القاضى ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى قال عبد الحكيم على قوله لو من حروف الشرط المشهور أن كلمة لو لامتناع الثانى لامتناع الاول أى يستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء فى الخارج انما هى انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ماهى ولهذا يستعمل فيما كان كلا الانتفاءين معلومين وهو الكثير الشائع وقد يستعمل للدلالة على لزوم الثانى للاول مع انتفاء اللازم ليستدل به على انتفاء الملزوم ولها استعمال ثالث وهو ان يقصد بيان استمرار شىء فيربط ذلك الشىء بابعد النقيضين عنه ولما كان هذا يستلزم القول بالاشتراك او الحقيقة والمجاز والاصل ينفيهما عدل عنه المصنف رحمه الله تعالى وقال انه من حروف الشرط فكما ان سائر حروف الشرط موضوعة لمجرد تعليق من غير دلالة على انتفاء وثبوت فكذا كلمة لو موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر فى الماضى بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الاول أو الثانى أو على استمرار الجزاء بل (٤٥٠) جميع هذه الامور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة ونسب الامام هذا القول إلى البعض وكتب على قوله وظاهرها الخ أى الظاهر ان اللازم لمعنى كلمة لو مطلقا أى فى كل موضع هو الدلالة الخ وأشار بهذا إلى ترجيح قول الشيخ ابن الحاجب وتزييف المشهور يعنى انه لما كان لو من حروف الشرط ومعناها مجرد التعليق فاللازم لمفهومها هو الدلالة على انتفاء الاول بانتفاء الثانى وكون هذا المعنى لازما لمفهومها لا يستلزم الارادة فى جميع مواردها فان الدلالة غير الارادة وأما ما قالوا من انه لتعليق حصول امر فى الماضى بحصول امر آخر فرضا مع القطع بانتفائه فيلزم لاجل انتفائه انتفاء ما علق به فيفيد أن انتفاء الثانى فى الخارج انما هو فى بسبب انتفاء الاول فيه فمع توقفه على كون انتفاء الاول مأخوذا فى مدلولها وقد عرفت انه يستلزم خلاف الاصل يرد عليه ان المستفاد من التعليق على امر مفروض الحصول ابداء المانع من حصول المعلق فى الماضى وانه لم يخرج من العدم الاصلى إلى حد الوجود وبقى على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم واما ان انتفاءه سبب لانتفائه فى الخارج فكلا كيف والشرط النحوى قد يكون مسببا نحو لو كان العالم مضيأ لكانت الشمس طالعة وقد يكون مضافا أى مضايفا نحو لو كان زيد ابا لعمرو لكان عمرو ابنا له وقد يكون الشرط والجزاء معلولين لعلة واحدة نحو لو كان النهار موجودا لكان العالم مضيئا نعم ان هذا مقتضى الشرط الاصطلاحى ومن هذا ظهر جواب ما قاله المحقق التفتازانى من انه يدل على انها مستعملة لافادة السببية الخارجية قول أبى العلاء ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم ٭ رعايا ولكن ما لهن دوام وقول الحماسى ٭ ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر لان استثناء المقدم لا ينتج وذلك لان اللازم مما ذكره ان لا يكون مستعملا للاستدلال بانتفاء الاول على انتفاء الثانى ولا يلزم منه ان

أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابتداء نحو لأنتم أشد رهبة (العشرون لولا حرف معناه فى الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو لولا زيد اى موجود لأهنتك امتنعت الاهانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوما (وفى المضارعية التحضيض) اى الطلب الحثيث نحو لولا تستغفرون الله اى استغفروه ولابد (والماضية التوبيخ) نحو لولا جاؤا عليه باربعة شهداء وبخهم الله تعالى على عدم المجىء بالشهداء بما قالوه من الأفك وهو فى الحقيقة محل التوبيخ (وقيل ترد للنفى) كاية فلولا كانت قرية آمنت أى فما آمنت قرية أى أهلها عند مجىء العذاب فنفعها ايمانها إلا قوم يونس والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا هى فى الآية للتوبيخ على ترك الايمان قبل مجىء العذاب وكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيئه فنفعها ايمانها والاستثناء حينئذ منقطع فالا فيه بمعنى لكن (الحادى والعشرون لو حرف شرط للماضى) نحو لو جاء زيد لأكرمته (ويقل للمستقبل) نحو أكرم زيدا ولو أساء أى وإن وعلى الاول الكثير (قال سيبويه) هو

(قوله أما اللام غير الجارة) محترز قوله سابقا الجارة (قوله فالجازمة مبتدأ) ونحو لينفق خبر (قوله وغير العاملة) مقابل للجارة والجازمة (قوله كلام الابتداء) أى وكاللام الفارقة نحو ان زيد لقائم فاللام فارقة بين ان المخففة وبين ان الشرطية وبعضهم يجعل اللام الفارقة هى لام الابتداء (قوله وفى المضارعية) أى ولو تأويلا نحو لولا أنزل عليه ملك أى ينزل ونحو لولا أخرتنى إلى أجل قريب أى تؤخرنى (وهو فى الحقيقة) اى ما قالوه من الافك (قوله قيل وترد) قائله الهروى (قوله للماضى) متعلق بمحذوف اى للحصول فى الماضى وأما الشرط بمعنى التعليق ففى الحال ومعنى الشرطية عقد السببية والمسببية بين الجملتين بعدها بمعنى ان مضمون الاولى سبب لمضمون الثانية وزمن السببية والمسببية فيها ماض وفى ان مستقبل (قوله للمستقبل) أى لتعليق مستقبل على مستقبل وأما قوله تعالى ولو ترى إذ وقفوا على النار بناء على انها شرطية والجواب محذوف أى لرايت أمرا فظيعا فلتنزيله منزلة الماضى لتحقق وقوعه وكانه قيل ولو رأيت فهو مستقبل تحقيقا ماض تاويلا ويحتمل ان تكون لو للتمنى (قوله وعلى الاول الكثير) متعلق بقال والكثير صفة الاول أى وعلى الاستعمال الاول وهو التعليق فى المعنى الذى هو الكثير

لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لافادة إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فانه يكون إفادة وتاسيسا انتهى ولا يخالفه ما فى حاشيته على المطول ان الشرط النحوى معتبر فيه معنى السببية ولذا قال الأصوليون انه شبيه بالسبب وقال فى المغنى ان لو دالة على عقد السببية والمسببية لكن السببية المعتبرة فيها الجعلية سواء كانت فى الواقع أم لا وفى نحو قولنا لو كان النهار موجوداً فالشمس طالعة السببية باعتبار العلم اه لأن هذا إنما ينفع من جوزان السببية باعتبار العلم والسعد منع ذلك بقوله انها تدل على ان علة امتناع الثانى فى الخارج ماهى من غير التفات إلى أن علة العلم بانتفاء الجزاء ماهى كما سيأتى نقله فى الحاشية (قوله لتعليق حصول الخ) قال عبد الحكيم تبعا للعضد وشرح التجريد معنى التعليق ان حصوله منوط به غير متوقف حصوله على حصول شىء آخر وان جميع ما سواه مما يتوقف عليه ذلك الامر حاصل ولو ادعا فلو حصل ما علق به بدون ما علق عليه لم يكن الملق عليه معلقا عليه ولذا ذهب الشافعى رحمه الله تعالى وإيانا إلى أن التعليق بالشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والحنفية اعترفوا بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط إلا أنهم يقولون بأنه مدلول الجملة الشرطية اه ثم ان هذا التعليق كالتعليق فى لما وليس تعليق أمر هو على خطر الوقوع بآخر كما فى ان فالمعنى لما انتفى الأول انتفى الثانى او عكسه (قوله مع القطع الخ) قال عبد الحكيم اى الحصول المفروض للشرط المقارن للعلم بانتفائه اللازم منه انتفاء الجزاء المسبب عنه مدلول لو فمدلولها التعليق المذكور مع الامتناعين وهو مذهب الجمهور كذا فى حاشية المطول وفى حاشية الجامى ان مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع للامتناع هو المدلول الالتزامى ولما كان كلا الانتفاءين معلوما مدلولها المطابق هو التعليق المخصوص وانتفاء الامرين وسببية الامتناع للامتناع (٤٥١) هو المدلول الالتزامى ولما كان كلا الانتفاءين معلوما للمخاطب ولم يكن تعليق الحصول بالحصول مقصوداً بنفسه إذ لا فائدة بل لأجل إفادة السببية قالوا ان لو لامتناع الثانى لامتناع الأول فوضعوا ما هو المقصود من المعنى المطابق مقامه تنبيها على ذلك اه فما فى حاشية المطول أخذاً بظاهر العبارة وما فى حاشية الجامى متابعة له فى تأويل عبارة الجمهور ومعنى ما فى حاشية المطول ان انتفاء الجزاء بوصف كونه لازما لانتفاء الشرط مدلول لو مطابقة فكونه لازما لانتفاء الشرط لا ينافى كونه معنى مطابقيا للو ثم ان الشارح هنا جرى على ظاهر عبارة القوم بلا تأويل فيرد عليه ما تقدم لعبد الحكيم من انه خلاف المفهوم وانه يلزم عليه الاشتراك وقول عبد الحكيم هو التعليق المخصوص أى التعليق على أمر مقدر فى الماضى كما ذكره الجامى لكن كونه مقدراً مأخوذ من العرف كما قاله عبد الحكيم فمن التعليق جاء اللازمية والملزومية ومن كون المعلق عليه مقدرا جاء الانتفاآن فليتأمل اه (قوله فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم) فيه بحث يعلم بما تقدم قريبا (قوله لامتناع الأول الخ) أى هذا لازم معناها دائما (قوله ان الأول ملزوم الخ) هذا توجيه لمختار ابن الحاجب وقوله أو الأول الخ هو توجيه ابن الحاجب ورده الرضى بأن الشرط النحوى لا يلزم أن يكون سببا نحو لو كان زيد أبى لكنت ابنه وقد تقدم رد هذا بان الشرط النحوى معتبر فيه معنى السببية ولو باعتبار العلم (قوله من غير التفات الخ) لان كلا الامتناعين معلوم فى نحو لو جئتنى لأكرمتك والمقصود من هذا الكلام الاعتراض على ابن الحاجب حيث قال المفيد للعلم فى الاستدلال هو الاستدلال بانتفاء اللازم لا الملزوم وحاصل الرد انه ليس المراد الاستدلال بل بيان أن علة انتفاء الثانى هو انتفاء الأول من غير التفات إلى ان علة العلم ماهى ألا يرى إلى استعمالها فيما كان كلا الانتفاءين معلوما وقد عرفت ان مراد ابن الحاجب ان هذا لازم لمفهومها لا انه مراد دائما والارادة غير اللزوم وقد مر ايضا ما فى قوله علة انتفاء الثانى فى الخارج فتدبر واعلم ان مختار ابن الحاجب هو مختار الشلوبين كما نص عليه عبد الحكيم فقول المحشى أولا يحتمل أن يكون الخ لا معنى له (قوله ويجاب بأن المصنف لم يرد الخ) قد اشار الشارح للجواب بقوله نظراً إلى ما ذكر من القسمين أى وأما ما تقدم فنظر القسم واحد ثم ان كلام

(حرف لما كان سيقع لوقوع غيره) فقوله سيقع ظاهر فى انه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع (وقال غيره) ومشى عليه المعربون (حرف امتناع لامتناع) أى امتناع الجواب لامتناع الشرط وكلام سيبويه السابق ظاهر أيضاً فان انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر فى انه لانتفاء

فى استعمالها ينبنى قول سيبويه (قوله لوقوع غيره) علة ليقع أى يدل على ان الشىء كان يقع فيما مضى لو وقع غيره فالتنفيس فى السين ليس بالنسبة لزمن التكلم بل باعتبار التأخر عن الشرط لأنه مستقبل بالنسبة لأن ما كان سيقع هو الجواب والغير هو الشرط فوقوعه سبب لما كان سيقع (قوله وكلام سيبويه الخ) لما كان ظاهر كلام سيبويه يفهم تعليق الوقوع بالوقوع لا تعلق الانتفاء بالانتفاء جعله المصنف مغايرا لكلام غيره وأشار الشارح إلى انه لا تغاير فى الحقيقة لأن قوله لما كان سيقع ظاهر فى انه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع لوقوع غيره يعنى ان وقوعه كان معلقا على وقوع غيره لو وقع لكن المعلق عليه لم يقع فكذا المعلق (قوله فان انتفاء ما كان يقع الخ) أى ان العلة فى انتفاء الجواب فى الخارج هو انتفاء الشرط وليس المقصود الاستدلال على انتفاء الجواب بانتفاء الشرط كما فهم ابن

الشارح هنا مسايرة للمصنف فان المصنف تبع فى هذا الكتاب والده وقال فى منع الموانع عند حكاية هذا الكلام عن ولده واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد إذ ذاك على مارآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ الصحيح وأما الذى أراه الآن وأدعى ارتداد عبارة سيبويه اليه واطباق كلام العرب عليه فهو قول المعربين فهى فى جميع مواردها للامتناع وإلا لزم الاشتراك وقول الشيخ الامام ان ذلك منقض بما لاقيل به نقول عليه لانراه منتقضا بشىء وقوله قد قال تعالى ولو أن مافى الارض الآية وقال عمر لولم يخف لاثر وقال النبى صلى الله عليه وسلم لولم تكن ربيبتى فى حجرى لماحلت لى قلنا يمكن رد ذلك كله الى الامتناع وحاصل ماقاله فى رد ذلك اليه أن نحو قوله لولم يخف لم يعص مستعمل فى الامتناع على طريق المبالغة فانك لو قلت لولم يخف لعصى كان للامتناع بلا مبالغة لان امتناع العصيان مقتضية وهو عدم الخوف بخلاف ما إذا قلت لولم يخف لم يعص فانك أفدت ذلك مع مبالغة فيه بانه لو وجد المقتضى لامتنع فما بالك إذا امتنع فمعنى التركيب حينئذ لو وجد مايتصوره العقل مقتضيا ماوجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد فلولا تملكها فى الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فمن زعم أنها والحالة هذه لاتدل عليه فقد عكس مايقصده العرب بها فانها إنما تأتى بلو هنا للمبالغة فى الدلالة على الانتفاء لما للو من التمكن فى الامتناع انتهى وفيه ان التركيب الذى أفاد المبالغة ليس مستعملا فى الامتناع للامتناع أصلا وليس الكلام إلا فيه فليتأمل (قول الشارح من خارج) وهو بالنسبة لانتفاء الشرط العرف لأن كما تقدم عن عبد الحكيم (قول المصنف امتناع مايليه واستلزامه) يحتمل وضعه لهما أو أخذا من القرائن كما تقدم والفرق بينهما وبين مابعدهما على الثانى دوامهما دونه (قول الشارح فالاقسام أربعة) رد على بعض شروح المفتاح حيث فهم ان كلامهم لايتناول إلا ما كان الشرط والجزاء مثبتين ولعل الشارح اكتفى بالتعميم هنا عن التعميم فيما تقدم إذ الاقسام أربعة على كل قول (قول المصنف ان ناسب المقدم)

الشرط ومرادهم ان انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ماسيأتى فى أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كان واستفادة ماذكر من انتفائهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) فى مفادة نظرا إلى ماذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (امتناع مايليه) مثبتا كان او منفيا (واستلزامه) أى مايليه (لتاليه) مثبتا كان أو منفيا فالاقسام أربعة (ثم ينتفى التالى) أيضا (ان ناسب) المقدم بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا (ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما آلهة إلا الله) أى غيره (لفسدتا) أى السموات والارض ففسادهما خروجهما

الحاجب فاعترض بان الشرط سبب ولا يلزم من انتفاء السبب انتفاء المسبب فاستثناء نقيض المقدم عقيم وإنما يلزم من انتفاء المسبب انتفاء السبب فالصواب أن يقال انها لانتفاء الشرط لانتفاء الجواب وأيده الرضى بان الشرط ملزوم والجواب لازم وقد يكون أخص فلا يلزم من انتفائه انتفاء الاعم لا العكس وفيه ان مقام بيان العلة غير مقام الاستدلال فاختلط عليه أحدهما بالآخر وهما استعمالان لغويان خلافا لقول التفتازانى ان الثانى اصطلاح للمناطقة قال السيد الحق انه أيضا من المعانى المعتبرة عند أهل اللغة الواردة فى استعمالاتهم عرفا فانهم قد يقصدون الاستدلال فى الامور العرفية كما يقال لك هل زيد فى البلد فتقول لا إذ لو كان فيها لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه فى البلد ويسمى علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية لكنه أقل استعمالا من المعنى الاول اه (قوله ومرادهم الخ) أشار به الى ان هذا القول صحيح نظرا للاصل فلا ينافيه ماخرج عنه مما قاله اى فتضعيف المصنف له بتصحيح مايشمل الامرين منتقد مع ان فى لفظ ماصححه تفكيكا إذ قوله امتناع مايليه إنما يكون اعتبار لو وقوله واستلزامه الخ إنما يكون بدونه قاله شيخ الاسلام وهو وجيه وقد تكلف سم فى الاعتذار عن المصنف (قوله فى امثلة) أى أربعة وهى لو كان هذا انسانا لكان حيوانا مع الامثلة الثلاثة بعده (قوله لمجرد الربط) أى لاتدل إلا على التعليق فى الماضى كما ان لاتدل إلا على التعليق فى المستقبل وما قاله وافقه عليه ابن عصفور ايضا (قوله والصحيح) مقابل الاقوال الثلاثة وقد أتى به المصنف بحسب مافهمه من أن الاقوال متنافية مع أنه لاتنافى بين أوليها والذى ذكره لايخرج عنهما إلا أن فيه توضيحا وتفصيلا وأما قول الشلوبين فمباين لها (قوله فى مفاده) أى بيان مفاده أى مدلوله نظرا الى ماذكر من القسمين وهما انتفاؤهما وانتفاء الشرط فقط دون الجواب (قوله واستلزامه) عطف على امتناع (قوله فالاقسام اربعة) لان فى كل من المقدم والتالى قسمين والمصنف أتى بواحد منهما وهو لو كان فيهما آلهة إلا الله ولو كان انسانا لكان حيوانا والشارح أتى بالبقية بقوله بعد اما أمثلة بقية الأقسام الخ (قوله ثم ينتفى التالى الخ) حاصله ان للتالى أحوالا ثلاثة الاولى يقطع بانتفائه حيث قطع بانتفاء الخلف الثانية ان لايقطع بانتفائه ولا بثبوته حيث لم يقطع بانتفاء الخلف ولا بثبوته الثالثة ان يقطع بثبوته حيث قطع بثبوت الخلف وقد ذكرها (قوله بأن لزمه عقلا) تصوير المناسبة فاللزوم العقلى كلزوم الهداية للمشيئة والعادى كالآية والشرعى كالحرمة للرضاع (قوله أى غيره) أى غير الله هو ومعهم لان الشىء مع غيره غيره فى نفسه وإنما لم يجعل إلا استثنائية

عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الآلهة للزومه له على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التمانع في الشيء وعدم الاتفاق

لأن آلهة جمع منكر فلا يعم وشرط الاستثناء العموم ولأنه على تقدير الاستثناء يكون المعنى لو كان فيهما آلهة مستثنى منها الله لفسدتا فيفيد بحسب المفهوم انه لولم يستثن لم يفسدا (قوله على وفق العادة) يحتمل الجرى على ما جرى عليه التفتازانى من ان الملازمة عادية وقد قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى فيما كتبه على المسايرة لشيخه الكمال بن الهمام أن الشيخ عبد اللطيف الكرمانى شنع على السعد بان صاحب البصرة قد حكم بكفر من قال ان دلالة الآية ظنية يعنى أباهاشم وذلك لان الخصم إذا منع الملازمة لايتم الاستدلال و يلزم أن يعلم الله و رسوله مالايتم الاستدلال به على المشركين فيلزم أحد المحذورين اما الجهل أو السفه على الله تعالى وبالغ هذا المشنع وقد تصدى تلميذ السعد وهو العلامة علاء الدين محمد بن محمد النجارى لرد هذا التشنيع قائلا الافاضة فى الجواب على وجه يرشد إلى الصواب يتوقف على ما اورده الامام حجة الاسلام الغزالى وحاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض القلب والطبيب إن لم يكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من إصلاحه فكذلك الارشاد بالأدلة إلى الهداية إن لم يكن على قدر إدراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من إصلاحها وحينئذ يجب ان يكون طريق الارشاد بكل أحد لا على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغى ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبى ﷺ لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى والجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وإنما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغى ان يتكلف فى معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن إدراكها لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به إلا آحادا من العباد والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القاطعة البرهانية كما تضر رياح الورد للجعل وفى مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه ٭ ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما اللفظ الذى لا يقنعه الكلام الخطابى فتجب الحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى ٭ إذا تمهد هذا فيقول لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين بالمحاجة مع المشركين الذين هم عن إدراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا تجدى معهم إلا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لا يعقلها إلا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلا للحجية على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة الآية اما الدليل الخطابى المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادى واما البرهان العقلى

أى ان تحققت مناسبة المدلول عليها بلو فانه لا يلزم من الدلالة التحقق كما فى قولك لو كان انسانا كان صاهلا فانه يدل على ذلك مع عدم التحقق وبه يندفع ما فى الحاشية الذى منه قوله ولهذا قال شيخ الاسلام الخ (قوله ولو أبدل الخ) هذا فى محله (قوله فيه إشارة الخ) لأنه ان اريد الخروج بالفعل فغير لازم لامكان الاتفاق وإن كان خلاف العادة المبنى عليه الاقناع وإن أريد بالامكان سلمناه إذ لا دليل على عدمه بل قام الدليل (قوله والمراد الخ) هذا مبنى على كونها قطعية لانه حينئذ اما ان يؤثر كل فى الكل وهو باطل لانه يلزم توارد المؤثرين أو يؤثرا معا فى الكل أو كل منهما فى البعض وحينئذ يمكن تمانعهما ضرورة أن كلا تام القدرة وامكان التمانع محال لاستلزامه عجزهما المحال فلا بد حينئذ أن لا يكون أحدهما صانعا وقد فرض ان الكل مصنوع لهما معا أو على التوزيع فيلزم انعدام الكل بناء على الاول ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم انعدام العلة التامة او البعض بناء على الثانى فحينئذ يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا العالم المحسوس اما كلا او بعضا تدبر

(قول الشارح لانه اظهر) اى نظراً لمقام الاستدلال لانه المراد دون الدلالة على ان علة انتفاء الثانى هو انتفاء الاول وان كان ظاهراً نظراً للأصل (قوله لان انتفاء اللازم الخ) كلام لا وجه له لأن الأول فى الاستعمال الأصلى ملحوظ من حيث أنه سبب لم يبق غيره وقدمر (قول الشارح ويثبت التالى بقسميه ان لم ينافِ انتفاء المقدم) اعلم انه فيما إذا ثبت التالى لخليفة غير المقدم له يكون ذلك الثبوت جائزاً بمعنى انه تارة يوجد وتارة لا وذلك لعدم مقتضى لزوم الثبوت وهو تحقق الحلف دائماً لجواز أن يكون المشار اليه حجراً بخلاف ما إذا ثبت فى الشق الثانى وهو إن لم ينافِ انتفاء المقدم ولزمه أى لزم ذلك الانتفاء الذى هو رفع المقدم فانه حينئذ يتحقق مقتضى اللزوم إذ رفع المقدم الذى هو معنى لو لازم لا ينفك فلله در الشارح رحمه الله حيث جعل المناسبة واللزوم للانتفاء الذى هو نقيض المقدم والمفاد بلو وان لزم من رفع المقدم وهو عدم الخوف ثبوت الخوف وإنما زاد المصنف قوله إن لم ينافِ لان قوله ويثبت الخ عطف على قوله ثم ينتفى التالى ان ناسب المقدم اى لزمه كما مر فلو قال هنا ويثبت ان ناسب انتفاءه أى لزمه لفهم أنه متى لزم وجود المقدم انتفى ومتى لزم انتفاؤه ثبت على قياس ماتقدم فيصدق الشق الاول بما إذا لزم الوجود والانتفاء كما فى المساوى والادون الاتيين وهو باطل لانه فى ذلك يثبت فأراد المصنف رحمه الله أن ينبه على أن الكلام فيما تقدم خاص بما إذا لزم الوجود فقط دون ما إذا لزم الوجود والانتفاء أو الانتفاء فقط فيدخل فى الاول المساوى والادون وفى الثانى الاولى فقال ويثبت ان لم ينافِ يعنى ان مدار الثبوت على عدم المنافاة للانتفاء واللزوم له ولو مع اللزوم لوجود المقدم ايضا فيكون ماهنا تخصيصاً لما سبق بما إذا لزم الوجود فقط فتدبر واعلم ان قول الشارح ويثبت التالى بقسميه على حاله فيه اشارة للرد على ابن الحاجب حيث قال فى نحو قولنا لو أهنتنى لاثنيت عليك أن المنفى

عليه ولم يخلف التعدد فى ترتيب الفساد غيره فينتفى الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو نظراً إلى الأصل فيها وإن كان القصد من الاية العكس اى الدلالة على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد لانه اظهر (لان خلفه) اى خلف المقدم غيره اى كان له خلف فى ترتب التالى عليه فلا يلزم انتفاء التالى (كقولك) فى شىء (لو كان إنسانا لكان حيوانا) فالحيوان مناسب للانسان للزومه عقلا لأنه جزؤه ويخلف الانسان فى ترتب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الانسان عن شىء المفاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز ان يكون حمارا كما يجوز ان يكون حجرا اما امثلة بقية الاقسام فنحو لو لم تجئنى ما اكرمتك لو جئتنى ما اهنتك لو لم تجئنى اهنتك (ويثبت) التالى بقسميه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (إن لم ينافِ) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاءه

القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلا لا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغى أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا تنافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السماوات والأرض عن النظام المحسوس فان أحدهما من الآخر فقد ظهر لك أن القول باشتمال القرآن على الدليل الخطابى النافع للعامة الكافى لالزامهم وافحامهم كاشتماله على البرهان القطعى النافع للخاصة قول سديد لا محيد عنه اه وهذا كله مبنى على تقرير الاية على وجه الاستدلال وهو استعمال اهل الميزان على ما تقدم والشارح لم يسلكه وإنما قررها بمقتضى الاستعمال الاكثر وهو بيان ان علة امتناع الجواب هو امتناع الشرط فلا ملازمة ولا استنتاج نظير الأمثلة السابقة ولذلك قال بعد وإن كان القصد من الآية العكس فلا يرد عليه ما أورد على السعد وإنما ذكرنا ما يتعلق بكلامه تكثيرا للفائدة (قوله ولم يخلف التعدد الخ) نظر فيه بامكان ترتب فسادهما على مجرد إرادة القادر المختار * واجيب بانه لم يخلفه غيره بحسب الواقع (قوله نظراً إلى الأصل) وهو انتفاء الجواب لانتفاء الشرط ولا يحتاج لهذا التعليل إلا على كلام المعربين أما على هذا فلا (قوله اى الدلالة الخ) اى فيكون المقصود الاستعمال على وجه الاستدلال لا بيان العلة وفيه ان التمثيل بها على هذا الوجه لما نحن بصدده غير صحيح تامل (قوله اى كان له خلف) اشارة إلى أنه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه غيره تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلف قد يتحقق فى المادة المفروضة وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالى وإلا لم يثبت ولهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالى ولم يقل فينتفى التالى وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشىء فيه قد يكون حمارا مثلا فيلزم وجود التالى وقد يكون حجرا مثلا فلا يلزم فلذلك قال الشارح لجواز ان يكون حمارا (قوله اما امثلة الخ) اى بقطع النظر عن خلف وعدمه (قوله ويثبت التالى) اى يتحقق بقسميه من نفى واثبات قال فى المطول قد تستعمل ان ولو للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد المتكلم وذلك إذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه اه (قوله وناسب انتفاءه) اى المقدم وبى

هو الثناء المرتبط بالاهانة لا مطلق الثناء فالمنتفى غير المثبت وحاصل الرد أن الارتباط بالشرط ليس مأخوذاً فى مفهوم الجزاء

اما (بالأولى كلو لم يخف لم يعص) المأخوذ من قول عمر رضى الله عنه وقيل النبى صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه رتب عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المفاد بلو أنسب فيترتب عليه أيضاً فى قصده والمعنى أنه لا يعصى الله تعالى مطلقاً أى لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه إجلالا له تعالى على أن يعصيه وقد اجتمع فيه الخوف والاجلال رضى الله تعالى عنه وهذا الأثر أو الحديث المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كغيره من المحدثين أنه لم يجده فى شىء من كتب الحديث بعد الفحص الشديد (او المساواة كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع) المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم فى درة بضم المهملة بنت أم سلمة أى هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينكحها أنها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلت لى انها لابنة أخى من الرضاع رواه الشيخان رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها ابنة اخى الرضاع المناسب هو له شرعا فيترتب ايضا فى قصده على كونها ربيبة المفاد بلو المناسب هو له شرعا

الشارح على جعله لانتفاء هو المفعول جعل المثال الآتى منقلبا وقال الناصر المفعول هو المقدم وحينئذ فالمثال غير منقلب ورده سم بأن ما قاله الشارح صرح به المصنف فى منع الموانع وأيضا لا حاجة إلى المصنف على مناسبة المقدم لأنها مأخوذة من التعليق (قوله بالأولى) أى بطريق الأولى بأن يكون نقيض الشرط أولى من الشرط (قوله على عدم الخوف) أى قبل دخول لو فمعنى لو لم يخف الله أنه لو فرض ان الله لو لم يهدده على ارتكاب المعاصى لم يفعلها فكيف يفعلها مع تهديد الله له والوعيد عليها وإنما احتجنا لذلك لأن عدم خوف الله كفر (قوله المفاد بلو) لأنها دالة على انتفاء انتفائه وهو يستلزم ثبوته (قوله فى قصده) أى قصد المرتب ومثله ما يأتى فى كلامه ومن هذا القسم كما فى المطول قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم الاية فانه ليس قياسا اقترانيا وإن كان على صورته وإلا لأنتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهو محال إذ لو علم الله فيهم خيرا لم يتولوا بل أقبلوا فالمراد إن علم عدم الخير سبب عدم الاستماع وقوله ولو سمعهم لتولوا كلام مستأنف على طريقة لو لم يخف الله لم يعصه فالمعنى ان التولى حاصل بتقدير الاسماع فكيف بتقدير عدمه وقد غلط من قال أن الشرطيتين مهملتان وكبرى الشكل الأول لابد أن تكون كلية لو سلم فلا ينتجان إلا إذا كانتا لزوميتين بان لفظة لو لا تستعمل فى فصيح الكلام فى القياس الاقترانى وإنما تستعمل فى القياس الاستثنائى لأنها لامتناع الشىء لامتناع غيره فكيف يصح أن يعتقد فى كلام الحكيم تعالى أنه قياس اهملت فيه شرائط الانتاج وأى فائدة تكون فى ذلك وهل يتركب القياس إلا لحصول النتيجة بل الحق ان قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا إلى آخر ما نقلناه (قوله إجلالا له) قال النجارى أسباب عدم المعصية اربعة الخوف والاجلال والحياء والمحبة وفى الحقيقة السبب واحد هو عدم تقرير المعصية وهذه ناشئة عنه قال وهو مما افادنيه القطب الشعرانى (قوله قال أخو المصنف) هو بهاء الدين صاحب عروس الافراح (قوله كغيره) من المحدثين كالحافظ عبد الرحيم العراقى وولده أبى زرعة ويغنى عنه ما رواه أبو نعيم فى الحلية عن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى سالم مولى أبى حذيفة ان سالما شديد الحب فى الله لو كان لا يخاف الله ما عصاه لكن فى اسناده ابن اهيف (قوله أنه يريد) أى بانه يريد وحذف الجار فى مثله مطرد (قوله انها لابنة اخى) استئناف بيانى قصد به بيان سبب عدم الحل (قوله اخى) هو ابو سلمة (قوله المبين) نعت لعدم كونها ربيبة وقوله المناسب نعت له ايضا يعنى ان انتفاء كونها ربيبة لا يصلح عدم ترتب الحل عليه من حيث كونه انتفاء فبين ان المراد من ذلك الانتفاء ما صدق الانتفاء معه من الخلف وهو كونها ابنة اخى الرضاع (قوله المناسب) نعت جار على غير ما هو له والتقدير المناسب عدم الحل له اى لعدم كونها ربيبة (قوله فيترتب ايضا) مقدمة من تاخير ومحله قبل قوله المفاد (قوله فى قصده) اى قصد المرتب المأخوذ من رتب وهو النبى صلى الله عليه وسلم (قوله المفاد بلو)

وإلا لكان تقييده بالشرط تكراراً كما لو قلت لو قلت لو أهنتنى أثنيت عليك ثناء متعلقا بالاهانة وأيضاً قالوا إن رفع المقدم لا يوجب رفع التالى ووضع التالى لا يوجب وضع المقدم ولو اعتبر الارتباط لانتجا فليتأمل (قوله كلام مستأنف) والمقصود منه تقرير توليهم فى جميع الازمنة حيث ادعى لزومه لما هو مناف له ليفيد ثبوته على تقديرى الشرط وعدمه فمعنى الآية انه انتفى الاسماع لانتفاء علم الخير وانهم ثابتون على التولى ففى الشرطية الأولى اللزوم بحسب نفس الامر وفى الثانية ادعائى فلا يكون على هيئة القياس فاندفع ما قيل أن الاشكال باق بحاله إذ لو كانتا الشرطيتان حقيقتين لكان استلزام علم الله للاسماع واستلزام الاسماع للتولى ثابتين ويلتئم منهما قياس اقترانى منتج للمحال كذا فى عبد الحكيم (قوله إطلاقاً لاسم الجزء على الكل) أى ثم نقله إلى الشىء الممتد (قوله مرجوح) لاحتياجه إلى تقدير عامل النصب بلا قرينة ترجحه (قوله ولكن لا يظهر حينئذ للمنع الخ) قد يقال أن المفعول المطلق إما للتأكيد فالمؤكد ماهية الحدث المدلول

كناسبته للأول سواء المساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى أنها لا تحل لي أصلا لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخي من الرضاع والنساء حيث تحدثن لما قام عندهن بارادته نكاحها جوزن ان يكون حلها من خصائصه صلى الله عليه وسلم وقوله في حجري على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم في اسمها من أنه درة وبين ما في مسلم عنها كان إسمي برة فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب وقال لا تزكوا أنفسكم الله أعلم بأهل البر منكم بأن لها إسمين قبل التغيير (أو الادون كقولك) فيمن عرض عليك نكاحها (لو انتفت إخوة النسب) بيني وبينها (لما حلت) لي (للرضاع) بيني وبينها بالأخوة وهذا المثال للأولى انقلب على المصنف سهوا وصوابه ليكون للأدون لو انتفت إخوة الرضاع لما حلت للنسب رتب عدم حلها على عدم اخوتها من الرضاع المبين بأخوتها من النسب المناسب هو لها شرعا فيترتب أيضا في قصده على أخوتها من الرضاع المفاد بلو المناسب هو لها شرعا لكن دون مناسبته للأول حرمة الرضاع أدون من حرمة النسب والمعنى أنها لا تحل لي أصلا لأن بها وصفين لو انفرد كل منهما حرمت له أخوتها من النسب وأخوتها من الرضاع وإنما قال كقولك كذا في الموضعين لأنه كما قال لم يجد نحوه فيما يستشهد به من القرآن أو غيره ولكنه غير خارج عن أسلوبه ولو قال بدل المساواة المساوي لكان أنسب بقسيميه ولو أسقط لام لما في الموضعين لوافق الاستعمال الكثير مع الاختصار وقد تجردت لو فيما ذكر من الأمثلة عن الزمان على خلاف الأصل فيها أما أمثلة بقية أقسام هذا القسم فنحو لو أهنت زيدا لأثني عليك أي فيثني مع عدم الاهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤال ربه لأعطاه أي فيعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام إلى ما نفدت كلمات الله أي فما تنفد مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتمني والعرض والتحضيض) فينصب المضارع بعد الفاء في جوابها لذلك بأن مضمرة نحو لو تأتيني فتحدثني لو تنزل عندي فتصيب خيرا لو تأمر فتطاع ومن الأول فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أي ليت لنا وتشترك الثلاثة في الطلب وهو في التحضيض بحث وفي العرض بلين وفي التمني لما لا طمع في وقوعه (والتقليل نحو) حديث تصدقوا (ولو بظلف محرق)

لأنها لامتناع ما دخلت عليه وهو هنا نفي والنفي إثبات (قوله كونها) بدل من وصفين (قوله من خصائصه) وإلا فهم يعترفون ان بنت الزوجة لا تحل (قوله ويجمع الخ) مبني على اتحاد مسمى الاسمين وليس كذلك لأنهما بنتان لأم سلمة من ابي سلمة زينب ودرة فتكلف الجمع المذكور مبني على وهم (قوله لا تزكوا) أي لأن في التسمية ببرة تزكية للنفس باعتبار لمح الصفة وإلا فالأعلام لا تدل على شيء زائد على الذات (قوله لو انتفت) اي ثبتت كما هو مفاد لو (قوله انقلب على المصنف) بان صار الجواب شرطا والشرط جوابا (قوله رتب) أي قبل دخول لو وهو مبني على التصويب الذي ذكره الشارح (قوله أدون) أي أقل أفرادا من حرمة النسب (قوله اخواتها) بالنصب بدل من وصفين (قوله في الموضعين) وهو قوله لو كان إنسانا لكان حيوانا الخ وقوله لو انتفت اخوة النسب الخ (قوله عن اسلوبه) اي اسلوب ما يستشهد به (قوله بقسيميه) أي الأدون والمساوي (قوله الاستعمال الكثير) وهو ترك اللام في جواب النفي (قوله هذا القسم) وهو ثبوت التالي إن لم ينافِ انتفاء المقدم وناسب انتفاءه وقد مثل المصنف للنفيين فيبقى المثبتان والمنفي في الشرط والمثبت في الجواب وعكسه وقد تكفل بذلك الشارح لكن الامثلة المذكورة من المناسب الاولى وحاصل الاقسام اثنا عشر لان كلا من الاقسام الاربعة إما أولى أو مساو أو أدون (قوله لو ترك العبد الخ) في معنى النفي فلذا كان مثالا لما إذا كان المقدم منفيا (قوله كلمات الله) اى معلوماته (قوله وترد لو الخ) اظهر ولم يات بالضمير لئلا يتوهم عوده على لو الشرطية وهنا ليست كذلك (قوله لذلك) علة لقوله فينصب (قوله ومن الاول) اشار به

للفعل من حيث هي بقطع النظر عن قلتها وكثرتها فلا عموم حتى ينص عليه وإما لبيان العدد أو النوع ولا قصد حينئذ للعموم تدبر (قوله على متعقل في الذهن) فالمراد بالموصول الذهني كما في ادخل السوق وهذا راى ابن الحاجب (قوله بمعنى مأخوذا) لا يناسب ما بعده (قوله على لازم السهو) الاولى حذف لازم (قوله لا يقال الخ) يعني ان التصديق حاصل فى ام المتصلة وهو مبنى على سبق التصور فلا معنى لطلبه وهو غير التصور السابق الخ لانه التصور بوجه ما وما قاله السيد من ان تصور احدهما على التعيين هو ان يعلم نسبة القيام إلى احدهما بعينه بعد ان علم نسبته إلى احدهما مطلقا فالمطلوب هو التصديق فى الحقيقة واما تصور زيد وعمرو بخصوصهما فهو حاصل للسائل حال السؤال وإنما المجهول المطلوب عنده نسبة القيام إلى خصوص احدهما ففيه ان التصديق نسبة القيام إلى خصوص احدهما لابد من سبقه بتصور نسبة القيام الى خصوص احدهما ضرورة ان متعلق التصديق والتصور واحد تامل

كذا أورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائى وغيره ردوا السائل ولو بظلف محرق وفى رواية ولو بظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كثير او قليل ولو بلغ فى القلة الظلف مثلا فانه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمل وقيد بالاحراق أى الشيء كما هو عادتهم فيه لأن النى قد لا يؤخذ وقد يرميه آخذه فلا ينتفع به بخلاف المشوى (الثانى والعشرون لن حرف نفى ونصب واستقبال) للمضارع (ولا تفيد توكيد النفى ولا تأبيده خلافا لمن زعمه) أى زعم إفادتهما ماذكر كالزمخشرى قال فى المفصل كالكشاف هى لتأكيد نفى المستقبل وفى الانموذج لنفى المستقبل على التأبيد وفى بعض نسخه التأكيد والتأبيد نهاية التأكيد وهو فيما إذا أطلق النفى قال فى الكشاف مفرقا فقولك لن أقيم مؤكد بخلاف لا أقيم كما فى أنى مقيم وأنا مقيم وقولك فى شىء لن أفعله مؤكد على وجه التأبيد كقولك لا أفعله أبدا والمعنى أن فعله ينافى حالى كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا أى خلقه من الاصنام مستحيل مناف لاحوالهم اه وفى قول المصنف زعمه تضعيف له لما قال غيره انه لا دليل عليه واستفادة التأبيد فى آية الذباب وغيرها ولن يخلف الله وعده من خارج كما فى ولن يتمنوه أبداً وكون أبداً فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشرى ووافقه فى التأكيد كثير حتى قال بعضهم أن منعه مكابرة ولا تأبيد قطعا فيما إذا قيد النفى نحو فلن أكلم اليوم إنسيا (وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور) كقوله لن تزالوا كذلكم ثم لا زا ٭ لت لكم خالدا خلود الجبال

وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لا حجة فى البيت لاحتمال ان يكون خبرا وفيه بعد (الثالث والعشرون ماترد إسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ماعندكم ينفد وما عند الله باق اى الذى (ونكرة

إلى أن كون لو للتمنى فى هذه الآية فيه نزاع ولا دليل فى نصب فيكون على ذلك لاحتمال أن النصب بالعطف على كرة على حد ٭ ولبس عباءة وتقر عينى ٭ ولكن التمنى هو أقرب وأظهر (قوله فى القلة) قد يدعى ان التعليل إنما استفيد من مدخولها لان الظاهر لف يشعر بالتقليل (قوله للمضارع) اى للفظه ومعناه فالنصب باعتبار لفظه والنفى باعتبار معناه التضمنى وهو الحدث والاستقبال باعتبار زمانه فللمضارع مرتبط بالامور الثلاثه قبله (قوله ماذكر) إشارة إلى انه افرد باعتبار ماذكر (قوله والتأبيد نهاية) أى فلا تنافى بين العبارتين (قوله وهو فيما إذا أطلق) يعنى أن التأبيد عند القائل به فيما إذا أطلق النفى ولم يقيد بزمن ونحوه مما ينافى التأبيد كما فى قوله تعالى فلن أكلم اليوم إنسيا فانها لاتكون فى مثل ذلك للتأبيد قطعا كما سيصرح بذلك لكن إطلاق قوله وهو فيما إذا أطلق النفى يوهم أنه إذا قيد نفى لن بالتأبيد كما فى قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا تكون للتأبيد قطعا وهو ممنوع فان المفيد للتأبيد فى الآية ونحوها على الراجح لفظ أبدا وعند الزمخشرى ومن وافقه التأبيد مستفاد من لن ولفظة أبداً تأكيد (قوله مفرقا) بالكسر حالا من الضمير فى قال (قوله لا أفعله أبداً) فان التأبيد يلزمه التأكيد (قوله ينافى حالى) فيه إشارة إلى أن النفى بلن ليس لمجرد نفى الوقوع بل مع نفى اللياقة عن غير الزمخشرى كابن عطية فانه قال فى تفسير قوله تعالى لن ترانى لو أبقيناه على هذا النفى بمجرده لتضمن أن موسى عليه السلام لايراه أبداً ولا فى الآخرة لكن ورد فى الحديث المتواتر أن أهل الايمان يرونه يوم القيامة اه وهو محتمل لان يكون التأبيد موضوعها لغة ولا يكون مستفاداً من كون الفعل الواقع بعدها فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النفى أى لا يقع منك رؤية لى فيعم النفى كل رؤية مالم يرد ما يخصصه وهذا اقرب إلى كلام ابن عطية قاله الكمال ثم لايلزم من ذلك البناء على الاعتزال من نفى الرؤية فانه قائل بهذا القول على انه معنى لغوى وقد دلت الاحاديث على تخصيصه (قوله وفيه بعد) أى معنى وصناعة أما معنى فلأن المستقبل مجهول فلا يتأتى له

موصوفة) نحو مررت بما معجب لك أى بشىء (والتعجب) نحو ما أحسن زيدا فما نكرة تامة مبتدأ وما بعدها خبره (واستفهامية) نحو فما خطبكم أى شأنكم (وشرطية زمانية) نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و) الحرفية ترد (مصدرية كذلك) أى زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم أى مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم أى بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ما هذا بشرا وغير عاملة نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله (وزائدة كافة) عن عمل الرفع نحو قلما يدوم الوصال او الرفع والنصب نحو إنما الله إله واحد أو الجر نحو ربما دام الوصال (وغير كافة) عوضا نحو افعل هذا إما لا أى ان كنت لا تفعل غيره فما عوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب وحذف المنفى للعلم به وغيره عوض للتاكيد نحو فبما رحمة من الله لنت لهم والاصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) فى المكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم أو غيرهما نحو انه من سليمان (غالبا) أى ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره (وللتبعيض) نحو حتى تنفقوا مما تحبون أى بعضه (والتبيين) نحو

الاخبار به وأما صناعة فللزوم عطف الانشاء على الخبر وقد يجاب بأن الدعاء مأخوذ من الجملة بتمامها لا من لن بل هى مستعملة فى الخبر المراد به الانشاء (قوله والتعجب) جعلها قسما برأسها لانه لم يتحقق عنده من أى الاقسام هى فقد قيل أنها موصولة وقيل موصوفة وقيل استفهامية تضمنت معنى التعجب وقيل نكرة تامة وهو الراجح (قوله وما تفعلوا من خير) ما مفعول به بدليل بيانها بقوله من خير (قوله اى مدة استطاعتكم) فما مصدرية ظرفية والمصدر نائب عن اسم الزمان المحذوف المدلول عليه بالقرينة وليس الدال على الزمان هى وإلا كانت اسما ويحتمل انها غير زمانية على انها مفعول مطلق اى تقوى استطاعتكم (قوله قلما يدوم وصال) فما كافة لا مصدرية بدليل وقوع الجملة الاسمية بعدها فى نحو ، وقلما وصال على طول الزمان يدوم ، (قوله اى إن كنت) قال الناصر فى حاشية التوضيح لا حاجة لتقدير كان وجعل ما عوضا عنها بل المعنى ان لا تفعل غيره ورد بأن المقصود الدلالة على الاستمرار على عدم الفعل والجزم به وإنما يدل على ذلك بكان وتجىء ايضا بعد ان بفتح الهمزة ومثاله اما انت منطلقا اى لان كنت منطلقا انطلقت فما عوض عن كان واللام والاصل انطلقت لان كنت منطلقا فقدم المفعول له للاختصاص وحذف الجار وكان للاختصار وجىء بما للتعويض وادغمت فى النون للتقارب (قوله لابتداء الغاية) اى لابتداء ذى الغاية أو المراد بها المعنى هو المسافة بتمامها أو الاضافة لأدنى ملابسة وإلا فالغاية أمر بسيط لا ابتداء له (قوله والزمان) ظاهره أنها لابتداء الغاية فى الزمان حقيقة وهو مذهب الكوفيين ونقل بدر الدين بن مالك انها مجاز عند البصريين (قوله من أول يوم) ومثله قوله تعالى إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة وقال الرضى ان من فى الآيتين بمعنى فى (قوله وغيرهما) اى لمحض الابتداء من غير اعتبار زمان او مكان وأرجعه بعض للمكان الحكمى (قوله اى بعضه) إشارة الى ان علامة من التبعيضية أن يسد بعض مسدها والتبعيض فيها لا يتقيد بالنصف فما دونه فلو قال بع من عبيدى من شئت فليس للوكيل ان يبيع جميعهم بل له أن يبيعهم إلا واحدا باتفاق الاصحاب وهذا يناظر الاستثناء فان الغالب استثناء الاقل واستيفاء الاكثر ولكن لو قال له على عشرة إلا تسعة صح وجعل مقرا بدرهم قاله الكمال ، وفى بعض رسائل ابن كمال باشا أن البعضية المعتبرة فى من هى البعضية فى الاجزاء لا البعضية فى الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعيض فان المعتبر فيه هى البعضية فى الافراد وبه تفارق من التبعيضية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية ونعرفها أى نعرف من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المبهم على ذلك المجرور كما يقال مثلا للرجس انه

ما ننسخ من آية فاجتنبوا الرجس من الاوثان أى الذى هو الاوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق أى لاجلها والصاعقة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يغشى عليه (والبدل) نحو ارضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها (والغاية) كان نحو قربت منه اى اليه (وتنصيص العموم) نحو ما فى الدار من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل) بالمهملة بان تدخل على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من الطيب (ومرادفه الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى اى به (وعن) نحو قد كنا فى غفلة من هذا اى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة اى فيه (وعند) نحو لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا اى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم ﴿ الخامس والعشرون من) بفتح الميم (شرطية)

الاوثان ولعشرون انها الدراهم والضمير فى قوله عز من قائل انه القائل بخلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم الكل لا يقع على البعض * فان قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم إلى دراهم معينة أكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فمن مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين اه ثم ان البعضية المدلولة لها هى البعضية المجردة المنافية للكلية التى ينتظم فى ضمن الكلية والالما تحقق الفرق بينهما وبين من البيانية من جهة الحكم لما تيسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبيه فيما إذا قال طلقى نفسك من ثلاث ما شئت بناء على أن من للتبعيض عنده وللبيان عندهما فلها أن تطلق نفسها واحدة اوثنتين ولا تطلق ثلاثا عنده وقالا تطلق ثلاثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولابى حنيفة ان كلمة من حقيقة فى التبعيض وما للتعميم فيعمل بهما وقد قال فى التلويح مما يدل على ان مدلول من البعضية المجردة لا البعضية التى هى اعم من أن تكون فى ضمن الكل أو بدونه اتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا إلى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله إن الله يغفر الذنوب جميعا إلى أن قالوا لا يبعد أن يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة اه ملخصا (قوله ما ننسخ من آية) ان قدرنا ضميرا كانت ما مبتدأ ولا يقال يلزم مجيء الحال من المبتدا لانه مفعول به معنى وان لم يقدر كانت مفعولا مقدما للنسخ (قوله والتعليل) ويعبر عنه النحويون بالسببية (قوله وتنصيص العموم) هى من فروع الزائدة فان الحرف الزائد يدل على التأكيد والعموم متى أكد صار نصا (قوله والله يعلم المفسد) نظر فيه بأن الفصل مستفاد من العامل فان ماز وميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب تمييزا فالظاهر ان من الآيتين للابتداء أو بمعنى عن وأجيب بأن هذا لا يمنع استفادة الفصل منها فى الآيتين أيضاً غايته انه مستفاد من العامل ذاتا ومنها بواسطة لان الحرف لا يفيد بنفسه (قوله اى به) على ان الطرف آلة للنظر وان اريد انه وقع ابتداء النظر منه فمن لابتداء الغاية (قوله وعند ليست بمنزلتها من كل وجه) فانها حرف وعند اسم (قوله من شرطية) قال امام الحرمين فى البرهان هى إحدى صيغ العموم اذا وقعت شرطا وتتناول الذكور والاناث ذهب إلى هذا اهل التحقيق من أرباب اللسان والاصول وذهب شرذمة من أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى إلى أنها لا تتناول الاناث واستمسكوا بهذا المسلك فى مسئلة المرأة المرتدة فقالوا فى قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه لا يتناول النساء وانما غرهم ما طرق مسامعهم من قول بعض العرب من ومنة ومنان ومنون ومنتان ومنات قال الشاعر

نحو من يعمل سوءاً يجزبه (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو ولله يسجد من في السموات والأرض (ونكرة موصوفة) نحو مررت بمن معجب لك أي بانسان (قال أبو علي الفارسي (ونكرة تامة) كقوله ٭ ونعم من هو في سر وإعلان ٭ ففاعل نعم مستتر ومن تمييز بمعنى رجلا وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع إلى بشر من قوله

وكيف أرهب أمرا أو أراع له ٭ وقد زكأت إلى بشر بن مروان

نعم مزكأ من ضاقت مذاهبه ونعم من الخ وفي سر متعلق بنعم وغير أبي علي لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعل نعم وهو بضم الهاء راجع اليها مبتدا خبره هو محذوف راجع إلى بشر يتعلق به في سر لتضمنه معنى الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع إلى بشر أيضا والتقدير نعم الذي هو المشهور في السر والعلانية بشر وفيه تكلف (السادس والعشرون هل لطلب التصديق الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي) التقييد بالايجابي ونفي السلبي على منواله أخذا من ابن هشام سهو سرى من ان هل لا تدخل على منفي فهي لطلب التصديق اي الحكم بالثبوت او الانتفاء كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب هل قام زيد مثلا نعم أو لا وتشركها في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور نحو

أتوا داري فقلت منون أنتم ٭ فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

هذا من قول الاغبياء الذين لم يعقلوا من حقائق اللسان والاصول شيئا ولا خلاف في أن من إذا أطلق بها شرط لم يختص بذكر أو أنثى جمع أو وحدان وهذا مستمر في الالفاظ الشرعية وألفاظ المتصرفين في الحلول والعقود والايمان والتعليقات وهو الجاري في تفاهم ذوي العادات متفق عليه في وضع اللغات فاذا قال القائل من دخل الدار من أرقائي فهو حر لم يختص بالعبيد الذكور وكذلك لو أوصى بهذه الصيغة أو أناط بها توكيلا أو أذنا في قضية من القضايا او ما اغتر به هؤلاء من قول بعضهم منون الخ فهذا أو لا من شواذ اللغة وليس من ظاهر كلام العرب وإنما أورده سيبويه في باب الحكاية وبنى الجواب على محاكات الخطاب فاذا قال القائل جاء رجل قلت من وإذا قال جاء رجلان قلت منان الخ (قوله واستفهامية) وقد تشرب معنى النفي فيقع بعدها الاستثناء المفرغ نحو ومن يغفر الذنوب إلا الله وفي الحقيقة هو من الاستفهام الانكاري بمعنى النفي (قوله ففاعل نعم الخ) هذا على مذهب ابي علي وسياتي بشرحه على مذهب الجمهور (قوله مستتر) يعود على بشر (قوله ومن تمييز) فهي نكرة تامة إذ لم توصف بشيء (قوله بضم الهاء) اتى بذلك إشارة إلى ان المراد لفظ هو وليست ضميرا وإلا فلا يتوهم عدم ضم الهاء (قوله خبره هو محذوف) لانه صلة (قوله والمخصوص بالمدح محذوف) فان جعل خبر المبتدا محذوف قدر هو رابعا فيكون التقدير نعم هو هو هو هو بأربعة ضمائر أحدها يعود إلى بشر والثاني رابط والثالث مخصوص بالمدح والرابع خبر ولذلك قال الشارح وهو تكلف (قوله والمشهور) بيان لمعنى هو الثانية التي تعلق بها الجار لتضمنها معنى الفعل (قوله على منواله) حال أي حال كون السلبي على منوال الايجابي اي مقتضاه فان التقييد بالايجابي يفيد نفي السلبي مفهوما فهو على منواله في إفادة حكمه (قوله سهو) منشؤه التباس مدخولها بالمطلوب بها فتوهم اتحادهما (قوله على منفي) أي فلا يقال هل لم يقم زيد فلا يكون لطلب التصديق السلبي ولكن قد يقال هي الطلب ذلك وإن لم تدخل على منفي فانه يقال في جواب هل قام زيد لا أو لم يقم كما يقال نعم (قوله فهي لطلب الخ) تفريع على الصواب دون السهو (قوله وتزيد عليها الخ) قال السيد في حواشي المطول القول بان الهمزة في مثل قولك أدبس في الاناء ام عسل لطلب تصور المسند اليه أو المسند أو غيرهما مبني على الظاهر توسعا والتحقيق انها لطلب التصديق ايضا فان السائل قد يتصور الدبس والعسل بوجه وبعد الجواب لم يزد له في تصورهما شيء اصلا

بل

أزيد فى الدار أم عمرو وأ فى الدار زيد أم فى المسجد فتجاب بمعين مماذكر و بالدخول على منفى فتخرج عن الاستفهام إلى التقرير أى حمل المخاطب على الاقرار بما بعد النفى نحو ألم نشرح لك صدرك فيجاب ببلى كما فى حديث البخارى بينا ايوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب فجعل ايوب يحثى فى ثوبه فناداه ربه يا أيوب ألم أكن أغنيتك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لاغنى لى عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم افعل كذا ألم تفعله أى أحق انتفاء فعلك له فتجاب بنعم اولا ومنه قوله

ألا اصطبار لسلمى أم لها جلد ٭ إذا ألاقى الذى لاقاه أمثالى

فتجاب بمعين منهما (السابع والعشرون الواو) من حروف العطف (لمطلق الجمع) بين المعطوفين فى الحكم لأنها تستعمل فى الجمع بمعية أو تأخر او تقدم نحو جاء زيد وعمرو إذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة فى القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز واستعمالها فى كل منها من حيث انه جمع استعمال حقيقى (وقيل) هى (للترتيب) أى التأخر لكثرة استعمالها فيه فهى فى غيره مجاز (وقيل للمعية) لانها للجمع والاصل فيه المعية فهى فى غيرها مجاز فاذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملا للمعية والتاخر والتقدم على الاول ظاهرا والتأخر على الثانى وفى المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال

بل يبقى تصورهما على ما كان ـ فان قيل التصديق حاصل له حال السؤال فكيف يطلبه ـ أجيب بان الحاصل هو التصديق بان أحدهما مطلقا فى الاناء مثلا والمطلوب فى السؤال هو التصديق بان أحدهما معينا كالعسل مثلا فى الاناء وهذا ان التصديقان مختلفان الا أنه لما كان الاختلاف اعتبار تعين المسند اليه فى أحدهما وعدم تعينه فى الاخر وكان أصل التصديق حاصلا توسعوا فحكموا بان التصديق حاصل وأن المطلوب هو تصور المسند اليه أو المسند أو قيد من قيوده اه ثم ماذكره من أن الهمزة تزيد على هل يطلب التصور مبنى كما قال الدمامينى على ان هل مقصورة على طلب التصديق لكن قد قال ابن مالك أن هل قد تأتى بمعنى الهمزة فتعادلها أم المتصلة (قوله فخر عليه جراد من ذهب) المتبادر انه ذهب على صورة الجراد و يحتمل انه أراد بالجراد الكثرة أى جراد كثير (قوله لاغنى لى الخ) فاخذه اياه إظهارا للفاقة والحاجة إلى الزيادة من فضل الله تعالى وعلى هذا يحمل حال من أخذ من الدنيا زائدا على حاجته من الاكابر (قوله وقد تبقى) أى فى حال دخولها على النفى (قوله أى أحق انتفاء فعلك) تحويل للاستفهام عن ظاهره لئلا يضيع بلا فائدة لان المتكلم نفى الفعل باخباره بلا فائدة فى الاستفهام عن ظاهره لئلا يضيع بلا فائدة (قوله فتجاب) أى الهمزة بنعم أو لا لأن المسؤل عنه تصديق (قوله ومنه) أى من بقاء الهمزة على الاستفهام (قوله إذا ألاقى) قال الكمال ينشده بعضهم بالتنوين وهو تصحيف صوابه إذا بغير تنوين ظرف مستقبل (قوله لاقاه أمثالى) أى من الموت عشقا (قوله من حروف العطف) نبه به على انه ليس الكلام إلا فى العاطفة لا فى غيرها (قوله لمطلق الجمع) قال فى البرهان اشتهر من مذهب الشافعى رحمه الله المصير إلى ان الواو للترتيب وذهب أصحاب أبى حنيفة رحمه الله إلى انها للجمع وقد زل الفريقان ثم قال بعد الرد عليهما فاذا مقتضى الواو العطف والاشتراك وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب قال فان قيل إذا قال الزوج للتى لم يدخل بها أنت طالق وطالق طلقت واحدة ولم تلحقها الثانية ولو كانت الواو تقتضى جمعا للحقتها الثانية كما تطلق تطليقتين إذا قال لها انت طالق طلقتين قلنا السبب فى ان الثانية لا تلحقها ان الطلاق الثانى ليس تفسير الصدر الكلام و الكلام الاول تام فبانت به وإذا قال انت طالق طلقتين فالقول الاخير بعد استكمال الكلام الاول فى حكم البيان له فكان الكلام بآخره (قوله حذرا من الاشتراك) ان قيل بوضعها لكل واحد على حدته وقوله والمجاز اى ان قيل بالوضع لاحدها (قوله من حيث انه جمع) فى قوة قوله من حيث تحقق الكلى فيه (قوله على الاول) اى على انها للقدر المشترك (قوله قال)

(قول الشارح بين المعطوفين فى الحكم) هذا فى المفردات ونحوها من الجمل التى لها محل من الاعراب أما فى الجمل التى لا محل لها فهى فيها لافادة ثبوت مضمون الجملتين لان مثل قولنا أكرم زيد ضرب عمرو بدون العطف يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول فلا يفيد ثبوتهما بخلاف ما إذا عطفت نص على ذلك الشيخ عبد القاهر ونقله عن السعد فى حاشية العضد ولعل الشارح أراد بالحكم ما يشمل حكم المتكلم وهو إيقاعه مضمون الجملتين (قول المصنف وقيل هى للترتيب) يرده تقاتل زيد وعمرو إلا ان يقال انه مجاز وقوله وقيل للمعية يرده نحو قولك سيان قيامك وقعودك إلا أن يقال انه مجاز وبعد ذلك تقول الاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على ان ذلك معدول عن الاصل الامر

(قول الشارح وهو نفسي) قدمه لانه الاصل كما سيأتي ثم ان النفسي واللفظي قسمان من الكلام النفسي واللفظي (قول المصنف ام ر) مراده لفظ أمر على زنة المصدر ويقرأ مفككا أى مغيرا هيئته ليعلم أن المراد هذا اللفظ فلفظ أمر زنة المصدر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة من القائل وعلى التكلم بالصيغة والمراد هنا المعنى الاول واما الثانى فهو المشتق منه أمر ويأمر وغيرهما وذلك كما ان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر كذا فى التلويح وبه يعلم ان ام ر لا يتناول الافعال إذ الكلام ليس فى ذلك مع منافاة قول الشارح يعبر عنه بصيغة افعل اذ أمر ويأمر معناه قال أو يقول افعل لا صيغة افعل (قوله اى الدال على القول المقتضى الخ) تقدم عند قول المصنف فان اقتضى الخطاب الخ) تحقيق معنى نسبة الاقتضاء للخطاب بما لا مزيد عليه فارجع اليه (قوله الدال بالوضع) أى لهيئته دون مادته كما أن الماضى وغيره كذلك بخلاف نحو اوجبت فان حقيقته الاخبار قاله السعد فى حاشية العضد وقوله وان تركته عاقبتك لعله لزيادة البيان (قوله قلت قد يقال الخ) لا معنى له بعد ما تقدم بل هو عينه (قوله كل ما يدل على الامر من صيغه) بناء على ما سبق له وهو باطل اذ كيف يتأتى الخلاف فى اسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام فانه لا قائل بأن ذلك مجاز فى الفعل الى آخر الأقوال واحد وقوله كما سينبه عليه الشارح أى فى المسئلة الآتية لكن لا يلزم من كون الصيغة تخصه أن يكون ام ر حقيقة فيها تامل وتدبر

لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق والغرض نفي التقييد (الامر) أى هذا مبحثه وهو نفسي ولفظي وسيأتيان (أم ر) أى هذا اللفظ المنتظم من هذه الاحرف

اى المصنف فى منع الموانع (قوله لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق الخ) فان الجمع المقيد بالاطلاق أخص من مطلق الجمع وقد سرى له ذلك من قول الفقهاء الماء المطلق أخص من مطلق الماء وهو اصطلاح لهم وفى اللغة مؤدى العبارتين واحد فان مطلق الماء ومطلق الجمع من إضافة الصفة للموصوف لا للتقييد بعدم القيد والحاصل أنه لا فرق بين مطلق الجمع والجمع المطلق سوى ما تفيده الاضافة من نسبة الأول إلى الثانى والتوصيف من نسبة الثانى الى الأول والمآل واحد وهو سلب القيد عن الجمع الذى هو مدلول الواو وذلك لأن مفهوم الاطلاق أمر سلبي ضمني فلا يفيد إلا سلب الشيء عن الشيء سواء كان مقدما أو مؤخرا ولهذا استعملوه فى مقام السلب فقالوا الجمع المطلق والمفعول المطلق والماهية المطلقة إلى غير ذلك (قوله أى هذا مبحثه) يحتمل أن يكون إشارة إلى أصل التركيب وان الاصل هذا مبحث الامر فاورد المسند اليه إشارة رمزا لكمال تعينه ومزيد اتضاحه وانه بلغ من الظهور بحيث أنه أشير اليه بما هو للمحسوس المشاهد ويحتمل أن يكون تقدير اللخبر وأنه هذه الجملة فالربط اسم الاشارة والمحدث عنه الامر لانه موضوع المباحث الآتية فينبغى أن يكون موضوع الترجمة فهو المقصود بالحكم والمبحث مكان البحث أى إثبات المحمولات للموضوعات ومكانه القضية والتعبير بالمفرد مع أن ما يأتى مباحث متعددة لشدة الارتباط بجهة الواحدة كما قالوا فى المنطق أنه آلة قانونية (قوله أى هذا اللفظ المنتظم الخ) إشارة إلى ان المراد به فى كلام المصنف نفس اللفظ لا مسماه وبين ذلك ايضا بقوله ويقرأ على صيغة الماضى حيث لم يقل ويقرأ ماضيا للاشارة إلى أنه ليس ماضيا حقيقة لانعدام الهيئة التى هى أحد جزأى الفعل إذ المقصود المادة وهى حروف ا م ر ثم ان هذا صريح فى قراءته ماضيا ولا ينافيه قول المصنف حقيقة فى القول ولا قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعل إذ المعنى المصدر المنتظم من هذه المادة حقيقة فى القول ويعبر عنه أى عن ذلك المصدر بصيغة افعل أى حيث يقال افعل الأمر خلافا لما يفهمه كلام سم من ان ما ذكر يدل على انه يقرأ بصيغة المصدر وصرح به بعض من كتب مقلدا له فى ذلك حيث قال ا م ر يقرأ بصيغة المصدر بدليل قول المصنف حقيقة لأن الذى هو حقيقة فيه إنما هو أمر المصدر فقول الشارح ويقرأ بصيغة الماضى احتمال آخر مقطوع النظر فيه عن كلام المصنف اه وهو عجيب منهما كيف يذكر الشارح هذا الاحتمال الذى لا يقتضيه كلام المصنف ولا يريده بزعمهما ويترك ما هو بصدده من شرح كلامه وبيانه إذ على هذا الاحتمال يكون المعنى ويقرأ لا فى كلام المصنف وما أراده به وأى دليل على هذا التقدير وما هو إلا صرف للكلام عما هو صريح فيه لما لا يدل عليه ولا يقتضيه والسر فى تفكيك حروفه الاشارة إلى أن هذه المادة متى تحققت فى أى تركيب محل لجريان الخلاف الآتى باعتبار المصدر الذى منه اشتقاقها وان كان المقصود ههنا المصدر ولذلك أخبر عنه بقوله حقيقة فى القول فظهر اتجاه قول الشهاب عميرة أى اللفظ المنتظم سواء كان ماضيا أو أمرا أو مصدرا وسقوط استظهار سم منعه ولذلك أخلاه عن السند ثم ان التفكيك فى الخط ظاهر وأما فى اللفظ فباعتبار قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط الحروف بعضها ببعض ويقرأ ضبط بالفوقية وبالتحتية مضارعا مجهولا فضميره على الأول يعود لحروف ا م ر وعلى الثانى لقول المصنف ا م ر والمآل

المسماة بألف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضى مفككا (حقيقة فى القول المخصوص) أى الدال على اقتضاء فعل إلى آخر ماسيأتى ويعبر عنه بصيغه افعل نحو وأمر أهلك بالصلاة أى قل لهم صلوا (مجاز فى الفعل) نحو وشاورهم فى الأمر أى الفعل الذى تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الامر إلى الذهن والتبادر علامة للحقيقة (وقيل) هو (للقدر المشترك) بينهما كالشىء حذراً من الاشتراك

واحد (قوله المسماة) فمسمى ا م ر لفظة ومسمى هذا اللفظ ألفاظ أيضاً هى صل وصم ونحوها ومسمى هذه الأفعال طلب أحداثها المشتقة منها لا الوجوب أو الندب كما قال سم لانه من عوارضها ولذلك اختلف فى افادتها ماذكر حتى توقف فيه جماعة على ماسيأتى ولوكان الوجوب مسماها مثلا لما اختلف فيه تأمل (قوله حقيقة فى القول) فمدلول اللفظ لفظ كما سمعت (قوله اقتضاء فعل الخ) فيه انه يشمل صيغة الاستفهام لانه لطلب الفهم أى العلم وأجيب بأن ههنا قيداً ملاحظاً أشار له الشارح بقوله ويعبر عنه الخ فيكون التقدير اقتضاء فعل معبراً عنه بلفظ افعل (قوله ويعبر عنه) اى عن القول لانه المحدث عنه وان احتمل رجوعه للاقتضاء ويكون الصيغة مدلول القول لكنه خروج عما الكلام فيه ولا يدخل فى ذلك الخبر المستعمل فى الانشاء نحو أوجبت عليك كذا وان تركته عاقبتك لان دلالته على الطلب غير وضعية وإنما هى بمجاز فلا يسمى ذلك أمرا (قوله بصيغة أفعل) المراد به كل مافيه دلالة على الطلب فيدخل اسم الفعل كصه والمضارع المقترن باللام كقوله تعالى لينفق ذو سعة (قوله اى قل لهم الخ) فالمراد بالامر صيغته (قوله مجاز فى الفعل) من استعمال اسم الدال فى المدلول بعلاقة التعلق * فان قيل هو مجاز فى غير الفعل كالشأن والصفة والشىء كما سيأتى فى الشرح * فالجواب ان تخصص الفعل بالذكر لقوة القول بالمجاز فيه (قوله وشاورهم فى الامر الخ) قد استدل أيضاً بقوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد إذ القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد والاصل فى الاطلاق الحقيقة وأجيب بأن المراد بالامر فى الآيتين بمعنى الشأن مجازاً إذ حمله على الشأن فى الثانية أشمل من الفعل وفى الاولى لو أريد الفعل لزم اتحاد أفعاله تعالى وحدوث الكل دفعة كلمح بالبصر وهو باطل (قوله وقيل هو للقدر المشترك) قال الكمال هذا القول لا يعرف فى كتب الاصول التصريح بنسبته إلى أحد وإنما جوزه الآمدى فى معرض المنع الدليل القول بالاشتراك بين القول المخصوص والفعل قال ثم أورد الآمدى على ذلك إيرادات وأجاب عنها فأشعر ذلك بأنه يرتضيه اه وقول الاشعار ممنوع لان المناظر لا يلتزم طريقة لان الغرض إلزام الخصم ولو بما لا يقول به الملزوم بل المدار على اعتراف الخصم بالمقدمة وقول سم انه يكفى فى حكاية المصنف له ارتضاء الآمدى ضعيف جداً وأضعف منه قوله يحتمل أن المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقد تكرر مثل هذا ونبهنا على أنه غير مقبول فى مقام المناظرة تأمل (قوله كالشىء) أل عهدية أى الشىء المخصوص الذى هو مفهوم أحد الامرين أو الفعل لسانيا أو غيره فلا يرد مايقال ان الشىء عام لهما ولغيرهما والقدر المشترك هو أخص أمر مشترك بينهما كالجنس القريب وهو الحيوان بالنسبة للانسان والفرس لا مطلق الجسم لشموله الجماد أيضاً ثم أنه على القول بوضعه للقدر المشترك يكون متواطئاً ويرد عليه أنه عند إطلاق لفظ الامر يسبق إلى الفهم القول المخصوص ولو كان مشتركا معنياً لم يفهم منه لان الاعم لا يدل على الاخص ولا شك فى دلالة هذا على نفى الاشتراك اللفظى أيضاً وإلا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شىء من المعنيين على أن القول بالاشتراك المعنوى مما يخالف الاجماع على أنه حقيقة فى القول المخصوص بخصوصه لا باعتبار أنه ماصدق عليه الموضوع له تدبر (قوله حذراً من الاشتراك) أى ان قيل بوضعه لكل واحد على حدته وقوله

(قول الشارح نحو وأمر أهلك) يعنى من الأمثلة التى أطلق فيها امر على القول حقيقة وأمر أهلك فان آمر الذى معناه متكلم بصيغة الأمر مشتق من الأمر المصدر الذى معناه التكلم بالامر الذى هو صيغة أفعل فأمر معناه تكلم بصيغة الامر وهى صلوا فقد تضمن ذلك إطلاق الأمر الذى اشتق منه آمر على صلوا من جهة الحدث والمادة فاطلق ا م ر على المقول فهو مثال لاطلاق الامر على القول بمعنى المقول حقيقة وبه يتضح مراد المحشى تدبر (قول المصنف وقيل للقدر المشترك) يرد عليه سواء كان المشترك مفهوم أحدهما أو الشىء ونحوه أنه مخالف للاجماع على أن الامر يطلق حقيقة على خصوص القول المخصوص وانه على الثانى يتناول النهى فانه داخل فى الشىء لكن قال الآمدى لاضمير فيه فانه يتناوله قول أبى الحسين وهو الرابع أيضاً تدبر (قول الشارح كالشىء) أدخل بالكاف مفهوم أحدهما فانه قيل فى القدر المشترك بكل منهما (قوله فيقال فى حده قول دال الخ) أى من أى لغة كانت فقول

والمجاز فاستعماله فى كل منهما من حيث ان فيه القدر المشترك حقيقى (وقيل هو مشترك بينهما قيل وبين الشان والصفة والشيء) لاستعماله فيها أيضا نحو إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أى شأننا * لأمر مايسود من يسود * أى لصفة من صفات الكمال * لأمر ماجدع قصير أنفه * أى لشيء والأصل فى الاستعمال الحقيقة واجيب بانه فيها مجاز إذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظة قيل بعد بينهما ثابتة فى بعض النسخ وبها يستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الأشهر منه بين الخمسة ويؤخذ من قوله حقيقة فى كذا حد اللفظى به وأما النفسى وهو الأصل أى العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه) أى على الكف (بغير) لفظ (كف)

والمجازى إن قيل بوضعه لأحدهما وقد نوقش هذا التعليل بأن الحمل على الوضع للقدر المشترك إنما يكون أولى من المجاز والاشتراك إذا لم يقم دليل على أحدهما وقد قام دليل على كون الأمر مجازا فى الفعل وهو تبادر القول المخصوص دونه ولو لم يقيد بذلك لأدى إلى ارتفاع المجاز والاشتراك لامكان حمل كل لفظ يطلق لمعنيين على انه موضوع للقدر المشترك بينهما وهذه المناقشة مأخوذة من العضد ولم يتعرض لها الشارح استغناء عنها بسياق هذا القول بصيغة التمريض وقس على هذا ما أشبهه مما لم يتعرض الشارح لرده من الأقوال الضعيفة (قوله من حيث ان فيه الخ) أى لا من حيث خصوصه وإلا كان مجازا (قوله وبين الشأن والصفة الخ) الفرق بين الثلاثة أن الشأن أخص فانه عبارة عن الصفة العظيمة والصفة أعم منه والشيء أعم منهما لشموله الذات أيضا (قوله لاستعماله فيها أيضا) أى كما استعمل فى الاثنين (قوله لأمر ما يسود) عجز بيت وصدره * عزمت على إقامة ذى صلاح * (قوله أى لصفة من صفات الخ) فيه إشارة إلى أن التنكير فى أمر للتعظيم (قوله والاصل فى الاستعمال الحقيقة) مرتبط بقوله لاستعماله فيها فهما مقدمتان منتجتان المطلوب (قوله بأنه فيها) أى فى الثلاثة مجاز لما مر من تبادر الذهن إلى القول (قوله خير من الاشتراك) لأن الأصل عدم تعدد الوضع فمحل كون الأصل فى الاستعمال الحقيقة إذا لم يعارضه معارض كلزوم الاشتراك وقد عارضه أيضا التبادر (قوله كما تقدم) أى فى مبحث المجاز (قوله بين الخمسة) متعلق بالهاء منه لتضمنها معنى الفعل أى الاشتراك ففيه اعمال ضمير المصدر (قوله ويؤخذ الخ) تمهيد لقول المصنف وحده اقتضاء الخ وأفاد به أن المحدث عنه فيما سبق هو الأمر اللفظى لأن ماذكر من الخلاف فى كونه حقيقة فى القول مجازا فى الفعل أو مشتركا بينهما الخ إنما يأتى فيه وأصرح منه القول بأنه للقدر المشترك إذ معناه انه موضوع له والموضوع هو اللفظ فليس فى كلام المصنف تعرض للأمر النفسى وقول الشارح فى الترجمة وهو نفسى ولفظى لايقتضى ذلك لأنه قاله فى الأمر الواقع ترجمة وليس هو المحدث عنه إذ التراجم منفصلة عما قبلها وما بعدها وإلا لآتى بدل ا م ر بالضمير (قوله حد اللفظى به) أى فيؤخذ تعريف الأمر النفسى منه ضمنا بأنه قول دال الخ وإنما اكتفى بذلك فى حده دون النفسى فصرح بتعريفه اعتناء بشأنه كما أشار لذلك الشارح بقوله وهو الأصل الخ ففيه إيماء إلى الاعتذار عن المصنف فى ترك التصريح بتعريف اللفظى دون النفسى (قوله أى العمدة) أى المعتمد عليه فى الأحكام لأن التكاليف بالأمر النفسى واللفظى دليل عليه ولذلك اختلف باختلاف اللغات (قوله وحده الخ) صريح كلام الشارح انه حد للكلام النفسى فيرد عليه انه لم يتقدم له ذكر إذ المحدث عنه سابقا هو اللفظى كما علمت فيجاب بأن فيه استخداما حيث ذكر الأمر أولا بمعنى اللفظى وأعاد عليه الضمير بمعنى النفسى فما وقع فى سم وتابعه فيه غيره استظهار ان الامر فيما سبق عام للفظى والنفسى لقول الشارح وهو لفظى ونفسى ليس بشيء كما يعلم بالتأمل فيما سبق واحتمال رجوع الضمير للأمر السابق بعيد غاية البعد تأمل (قوله فعل) المراد به مايعم القولى والجنانى والأركانى فليس المراد ما هو من مقولة

الشارح فيما مر ويعبر عنه الخ أى فى لغة العرب ومن هنا يؤخذ نكتة أخرى لاقتصار المصنف كغيره على التصريح بحد النفسى زيادة على أنه العمدة وهى عدم اختلافه بالأوضاع واللغات ليعلم ان اللفظى مايدل عليه من أى لغة كانت وفى قول الشارح ويؤخذ الخ اعتراض على من قال انه ترك حد اللفظى بمرة

فتناول الاقتضاء أي طلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أي لا تفعل فليس بأمر وسمى مدلول كف أمرا لا نهيا موافقة للدال في اسمه ويحد النفسي أيضا بالقول المقتضي لفعل الخ وكل من القول والأمر مشترك بين اللفظي والنفسي

الفعل فقط لأن المطلوب بالأمر ما يكون مقدورا تحصيله سواء كان من مقولة الفعل أو لا كما ذكره غير واحد من المحققين بل ما يشمل الموجود الذهني كما في علمني وفهمني فان المقصود منه تحصيل الفهم والعلم للآمر أي حصول صورة في ذهنه وبهذا يشكل الفرق بينه وبين الاستفهام في نحو أزيد قائم فانه لطلب الفهم على النحو المذكور وتحقيق الفرق ان الغرض في الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي وإن كان ذلك مستلزما للاتصاف بصورتها وذلك لان المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا ان يحصل المخاطب في ذهنه تلك النسبة إثباتا أو نفيا والغرض من الامر اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه في بعض الاوامر بواسطة كونه اثرا لذلك الحدث لا من حيث انه حصول شيء في الذهن كما في فهمني فان معناه اطلب منك تفهيما واقعا كما أن اضربني أطلب منك ضربا واقعا على ألا ان التفهيم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاه لا من حيث أنه حصول شيء في الذهن بل من حيث أنه أثر التفهيم كما أن حصول الضرب اقتضى حصول أثره في الخارج وهو الالم فحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وغرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهيم أفاده السيالكوتي في حواشي الرازي على الشمسية (قوله فتناول) أي الحد ومفعوله الاقتضاء والجازم وغير الجازم نعت وضبط الاقتضاء بالرفع على أنه فاعل ومفعوله الجازم وغير الجازم ثم ان هذا التعميم ظاهر في النفسي واما اللفظي فتناوله لغير الجازم مبني على ان صيغة افعل ليس حقيقة في الوجوب وهو ضعيف كما يأتي (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب ففيه إعمال المصدر بعد وصفه (قوله موافقة للدال) لما كان مدلول كف ولا تفعل واحدا يدل عليه تارة بلفظ كف ويسمى امرا وتارة بلفظ لا تفعل ويسمى نهيا نبه الشارح على مناسبة التسمية وهي توافق الدال والمدلول فقوله موافقة للدال وهو لفظ كف واسمه هو الامر (قوله ويحد النفسي أيضا) أي كما يحد بالاقتضاء المذكور وهو بمعنى حد المصنف فان المراد بالقول القول النفسي واقتضاؤه وتعلقه والاقتضاء تعلق الطلب بالفعل (قوله وكل من القول والامر الخ) نبه بهذا على ان ما اقتضاه كلام المصنف هنا من الامر حقيقة في اللفظي

(قول المصنف بغير كف) وهو ما دل عليه بصيغة النهي نحو لا تضرب فهو خارج لأنه كف عن فعل آخر فليس مطلوبا بالذات بل من حيث أنه حال من أحوال غيره وهو الضرب بخلاف كف ولو قلت عن الزنا فانه لم يزل مطلوبا بملاحظا لذاته والخصوصية إنما جاءت من المتعلق دون الصيغة فالمراد بالكف المدلول عليه بالغير ما لا يلاحظ لذاته ه ومن هنا تبين وجه كون مدلول الأمر الايجاب والنهي التحريم فان الايجاب طلب يعتبر من حيث تعلقه بفعل والتحريم طلب يعتبر من حيث تعلقه بالكف عن الفعل أي المنع منه فليتأمل (قول الشارح وسمى مدلول كف الخ) حاصل مراده بذلك هو ما قاله العضد وبينه السعد وهو أن الاضافة معتبرة بناء على أن قيد الحيثية لا بد منه في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاضافات وكثيرا ما يحذف من اللفظ لظهوره حتى يكون المراد ان كف مدلوله اقتضاء فعل من حيث تعلقه بفعل وتحريم فعل من حيث تعلقه بالكف عن فعل لكن سمى مدلوله أمر دون أن يسمى نهيا لأجل تلك الموافقة هذا غاية التوجيه له ويرد عليه أن الشق الثاني إنما هو مفاد المتعلق دون صيغة الأمر فتدبر (قوله لخروج اقتضاء الصوم الخ) فيه أن صوموا مما رادف كف المشار اليه بقول الشارح ومثله مرادفه كاترك (قوله وعندي الخ) نص على هذا السعد في حاشية شرح العضد حيث قال وأما نحو لا تكفف فهو طلب كف عن فعل لا طلب فعل غير كف أي مدلول عليه بغير كف فلا يرد (قوله وأورد أيضا أنه يتناول الخ) أجاب عنه السيد وحققه عبد الحكيم بما حاصله أن المطلوب بالاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار لان المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا حصول النسبة إثباتا أو نفيا في ذهنه ومجرد الحصول ليس علما أن العلم بقيامها بالذهن فهو ليس فعلا وإن استلزم الاتصاف بصورتها الذي هو فعل فظهر أن المطلوب بالاستفهام ليس الفهم ولا التفهيم بل مجرد الحصول بخلاف فهمني وعلمني فان الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن وإن كان يستلزمه إلا أنه لا من حيث انه حصول شيء في الذهن فان معناه اطلب منك تفهيما واقعا علي والتفهيم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء في الذهن اقتضاه من حيث انه اثر التفهيم فحصول شيء في الذهن مقصود المتكلم وعرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث انه اثر التفهيم فظهر ان المطلوب في فهمني الفعل دون ذلك فان الحصول وإن كان اثر التحصيل لكن ليس مطلوبا بل المطلوب اثره قال السيد وهذا الفرق دقيق يحتاج إلى تأمل صادق مع ترفيق الهي اه وبعض الناظرين لم يوافق فقال ما قال (قوله خلاف ما اختاره الخ)

على قياس قول المحققين فى الكلام الآتى فى مبحث الاخبار (ولا يعتبر فيه) أى فى مسمى الامر نفسيا أو لفظيا حتى يعتبر فى حده أيضا (علو) بان يكون الطالب عالى الرتبة على المطلوب منه (ولا استعلاء) بان يكون الطلب بعظمة لاطلاق الامر دونهما قال عمرو بن العاص لمعاوية

أمرتك أمرا جازما فعصيتنى ٭ وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

هو رجل من بنى هاشم خرج من العراق على معاوية فامسكه فاشار عليه عمرو بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه فخرج عليه مرة أخرى فانشده عمرو البيت فلم يرد بابن هاشم على بن أبى طالب رضى الله عنه ويقال أمر فلان فلانا برفق ولين (وقيل يعتبران) واطلاق الامر دونهما مجازى (واعتبرت المعتزلة) غير أبى الحسين (وأبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى العلو وأبو الحسين) من المعتزلة (والامام) الرازى (والآمدى وابن الحاجب الاستعلاء) ومن هؤلاء من حد اللفظى كالمعتزلة فانهم ينكرون الكلام النفسى ومنهم من حد النفسى كالآمدى (واعتبر أبو على وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو (ارادة الدلالة

والنفسى مخالف لما اختاره فى مبحث الاخبار من أن الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى قاله زكريا (قوله على قياس الخ) هذا يقتضى ان اشتراك الامر بين النفسى واللفظى ليس منقولا مصرحا به وقد صرح القرافى فى شرح المحصول بنقله وتضمنه كلام الامدى وغيره اه كمال (قوله فى الكلام) أى الذى الامر أحد أقسامه (قوله ولا يعتبر فيه) من فوائد ذلك الجواب عما عساه يورد على المصنف من أن تعريفه غير مانع إذ يدخل فيه ما ليس بأمر وهو ما انتفى فيه العلو والاستعلاء أو أحدهما مع انه ليس بأمر لاعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه فدخول ما انتفيا أو أحدهما فيه صحيح لانه من إفراده ولهذا أشار الشارح بقوله حتى يعتبر فى حده أيضا (قوله نفسيا أو لفظيا) لا يخفى انه ذكر فى المخالفين المعتزلة وهم ينكرون الامر النفسى لانكارهم الكلام النفسى وإنما كلامهم فى الامر اللفظى والذى أحوجه الى التعميم ذكر المعتزلة مع المخالفين من المصنف ولعله لم ينبه على تخصيص كلام المعتزلة بالامر اللفظى لشيوع انكارهم النفسى قال فى فصول البدائع ومن انكر الكلام النفسى كالمعتزلة لم يمكنهم تعريفه بالطلب اه (قوله قال عمرو بن العاص) دليل على عدم اعتبار العلو ومعلوم ان عمرا من أتباع معاوية فليس عنده علو ولا استعلاء وقيل فيه استعلاء مجاز القوله فعصيتنى ومما استدل به أيضا ما حكاه الله سبحانه عن فرعون بقوله ماذا تأمرون مخاطبا قومه فانه أطلق الامر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء وأجيب بانه مجاز للقطع بان الطلب على سبيل التضرع أو التساوى لا يسمى أمرا وقد يدفع بان الاصل فى الاطلاق الحقيقة (قوله ويقال) أى فى اللغة وهو دليل لعدم اعتبار الاستعلاء (قوله ارادة الدلالة باللفظ الخ) قال فى البرهان ثم ان من أصلهم يعنى المعتزلة ان اللفظ الذى ذكروه وينهوا به على أمثاله إنما يكون أمرا بثلاث ارادة اللافظ وجود اللفظ والارادة الثانية تتعلق بجعل اللفظ أمرا والثالثة تتعلق بامتثال المأمور المخاطب بالامر قال وهذا مذهب البصريين بصيغته التثنية يعنى بهما أبا على وابنه قال الرضى ويحترز بالاولى عن النائم والثانية عن نحو التهديد والثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكى اه وفى فصول البدائع انه اشتراط مجموع الارادات الثلاث لتحقيق ماهية الامر اه فلعل اقتصار المصنف على ما ذكر لما قاله فى منع الموانع ان محل الخلاف إنما هو فى إرادة الامتثال وأما ارادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين وأما إرادة احداث الصيغة فهى شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق اه وبمقتضى ما قرره فى منع الموانع يكون كلامه هنا غير موافق له ولما نقل عن المعتزلة فلو أبدل قوله ارادة

هما قولان مشهوران وإنما كان التحقيق انه مشترك لئلا يلزم صحة نفى القرآن حقيقة عن اللفظ (قول الشارح لاطلاق الامر دونهما) أى اطلاقا شائعا وهو كاف فى اثبات اللغة فالقول بالمجاز ممنوع لانه خلاف الاصل قاله السعد (قول المصنف وابن الحاجب) قال السعد إنما اعتبر الاستعلاء ليكون أمرا اتفاقا لأنه يشترطه (قول المصنف واعتبر أبو على وابنه) فى منهاج البيضاوى وشرحه للصفوى واعترف أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكنهما شرطا الارادة فى دلالة صيغة الامر على الطلب وفى شرح المقاصد المعنى الذى يجده الانسان فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى تسميه كلام النفس وربما يعترف به أبو هاشم ويسميه الخواطر انتهى فعلم ان أبا هاشم إنما خالف فى كونه كلاما نفسيا وجعله خواطر تخطر بالنفس لا كلاما لها ويلزم ان يقول ان ذلك فى القديم قديم لمنع المعتزلة قيام الحوادث به وان لا يورد عليه مثل ما أورده المعتزلة على قدم الكلام بما هو مبسوط مع رده فى الموقف

والمقاصد وغيرهما وبهذا ظهر اندفاع الشكوك التى أوردها الناظرون هنا (قوله ولو قال الخ) لو قال ذلك لم يكن له معنى إلا بان يراد ارادة طلب المامور به من اللفظ إذ لامعنى لارادة عينه (قول (٤٦٧) الشارح لان كل عاقل يفرق الخ) اى يتعقل ذاتيهما مفرقا بينهما وإن لم يمارس الحدود والرسوم كذا يؤخذ من شرح المنهاج للصفوى فاندفع مافى الحاشية (قول الشارح ولم يرده منه لامتناعه) اعلم أن تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون أن الله تعالى أراد إيمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وليس ذلك بنقص لانه أراد وقوع ذلك منه رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا ولما كان ذلك بين البطلان لما يلزم عليه من وقوع مراد العبد دون مراد الله جل وعلا وكفى به نقصا لم يلتفت اليه الشارح رحمه الله (قول المصنف مسئلة القائلون بالنفسى الخ) يفيد أن من نفاه لم يقع منه خلاف مع ان صيغة افعل تستعمل عنده للايجاب والندب وغيرهما فان أريد حصول الفعل مع المنع عن الترك فهو إيجاب وإلا فندب الخ * فان قيل لاطلب عندهم حتى يقع فيه خلاف * قلت يقع فى الوجوب والندب وغيرهما أى ارادة الفعل مع المنع من الترك وعدمه ولعلهم اتفقوا على الاشتراك او الحقيقة فى بعض والمجاز فى الباقى وسيأتى عن عبد الجبار مايفيد الاول وممن قال بالنفس أبو هاشم وإن لم يسمه كلاما نفسيا فقال له صيغة تخصه وهى حقيقة فى الندب كما سيأتى نقله وإن لم يصرح المصنف بنسبته لابى هاشم لكن نسبه اليه فى المختصر

باللفظ على الطلب) فاذا لم يرد به ذلك لايكون أمرا لأنه يستعمل فى غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى الارادة قلنا استعماله فى غير الطلب مجازى بخلاف الطلب فلا حاجة إلى اعتبار إرادته (والطلب بديهى) أى متصور بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالاخبار وما ذاك الا لبداهته فاندفع ماقيل من أن تعريف الامر بما يشتمل عليه تعريف بالاخفى بناء على أنه فطرى (والامر) المحدود باقتضاء فعل الخ (غير الارادة) لذلك الفعل فانه تعالى أمر من علم أنه لا يؤمن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه (خلافا للمعتزلة) فيما ذكر فانهم لما أنكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم إنكار الاقتضاء المحدود به الامر قالوا انه الارادة (مسئلة القائلون بالنفسى)

الدلالة بارادة الامتثال لتطابق الكلامان وتم الاعتذار تأمل وفى البرهان فان قيل ما أنكرتموه منهم يلزمكم مثله فى العبارة عن الامر القائم بالنفس فقد يلفظ اللافظ بقوله افعل وهو يبقى حكاية وقد يلفظ وهو ينتحى تعبيرا عن الأمر القائم بالنفس فكيف يقع اللفظ عبارة عن الامر وما تردد بين جائزين لا يختص بأحدهما إلا بارادة فلم يصير اللفظ عبارة عن الامر قلنا المسلك الحق عندنا فى ذلك أنه لا بد فيه من قصد إلى إيقاع اللفظ مشعرا بالأمر القائم بالنفس ولكن ليس للفظ فيه صيغة وإنما يحصل الاشعار بقرائن الاحوال ولو هدى المعتزلة لذلك لما ارتبكوا فى مذاهبهم (قوله على الطلب) أى الارادة وإلا فهم ينكرون الكلام النفسى وبهذا تعلم أنه كان يكفيه الاقتصار على الارادة (قوله فلا حاجة الخ) أى يكفى أن الصيغة اذا أطلقت تنصرف اليه فان استعمال الصيغة فى التهديد مجاز (قوله لان كل عاقل الخ) فيه أن بداهة الفرق بينه وبين غيره إنما تفيد بداهة التصور ولو بوجه ما وذلك لا يستلزم بداهة الحقيقة بحيث يكون معلوما بكنه الحقيقة (قوله بما يشتمل عليه) أى على الطلب المعبر عنه بلفظه كما فى تعريف أبى على وابنه أو بالاقتضاء كما فى تعريف المصنف ووجه الاندفاع منع كون الطلب اخفى بل منع كونه نظريا لقول المصنف أنه بديهى (قوله تعريف بالأخفى) فيه أن النظرية لا تفيد كونه أخفى من الامر إذ غاية ما تفيد خفاءه فى نفسه فكان الاولى أن يقول بالخفى أو المجهول (قوله بناء على أنه) أى الطلب نظرى (قوله أمر من علم أنه لا يؤمن) وفائدة الامر حينئذ لاظهار الشقاوة السابقة له ولا يسأل عما يفعل (قوله لامتناعه) يحتمل أن المراد بالامتناع العدم أى ولو أراده لوجد ويحتمل أن المعنى لكونه ممتنع الحصول لا تتعلق به الارادة لتعلق العلم بعدمه وأيضا قد أخبر الله عن عدم إيمان أبى لهب فيكون معلوم اللاوقوع فيستحيل أن يكون مرادا مع أنه أمر به فلا يكون الطلب عين الارادة لكن قال الفنارى فى فصول البدائع وابطال مذهبهم بلزوم وقوع المأمورات لا يلزمهم لان الارادة عندهم ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر فيجوز تخلف مراد الله تعالى لسوء اختيار العبد لا الصفة المخصصة بالوقوع ومنه يعلم فساد الاستدلال بنحو إيمان أبى لهب بأنه مامور به إجماعا وليس مراد الله لأن قوله لا يؤمنون يدل على علمه بأنه مستحيل فكيف يريده لأن الارادة على ما فسروه لا تنافى العلم باللاوقوع (قوله قالوا أنه الارادة) رد عليهم بأن قول السيد لعبده افعل كذا بحضرة سلطان توعده بالاهلاك على ضربه ليعصيه فيخلص أمر والآلم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد ما يفضى إلى هلاكه لكن قد يطلب إذا علم أن طلبه لا يفضى

(قول الشارح بأن تدل عليه دون غيره) لاخلاف فى أنها تدل عليه دون غيره بواسطة القرينة فيجب أن يكون محل الخلاف هو دلالتها بنفسها بان تدل على ذلك بواسطة الوضع له حقيقة وحينئذ فالمانع للاشتراك انما منع للاشتراك بين ما وضعت له حقيقة فقط فاندفع ما قيل أن ظاهر المصنف أنها مشتركة بين جميع ما وردت له ولا قائل به والجواب بأن المصنف يحتمل اطلاعه على قول بذلك اه فان المصنف قال فى شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع المعانى التى أوردناها وانما الخلاف فى بعضها فيحمل قوله هنا للاشتراك على ما قيل انها مشتركة بينه وكيف يقال بأنها حقيقة فى جميع المعانى وخصوصية التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفادة من الصيغة من القرائن وقد نقل الكمال عن ابن برهان انه ذهب الشيخ وأصحابه إلى أنها أى صيغة افعل مشتركة بين الامر والنهى والتهديد والتعجيز والتكوين (قوله عن الامر القائم بالنفس) أى سواء كان للايجاب أو الندب (قوله عن الايجاب الخ) أى فظهر أن هناك صيغة تخص الامر النفسى مطلقا ومقيدا بالاتفاق (قوله فكان صواب التعبير الخ) أى فعبارة المصنف ونحوها خطأ قال السعد لا يبعد أن يقال هذه التخطئة خطأ لأن المراد أن الطلب هل له صيغة موضوعة للدلالة عليه بهيئتها بحيث لا تدل على غيره كما أن للماضى صيغة كذلك ولا خفاء فى أن مثل أمرت وأوجبت ليس كذلك بل حقيقته الاخبار واكتفى الشارح عن هذا بلفظ الصيغة فانه مشعر بأن الدال هو الهيئة

من الكلام ومنهم الاشاعرة (اختلفوا هل للأمر) النفسى (صيغة تخصه) بأن تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنفى عن الشيخ)

إلى وقوعه فهذا يبطل كون الارادة عينه أو شرطه كذا فى فصول البدائع (قوله من الكلام) أمرا أو غيره ولم يجعل النفسى صفة للأمر مع أنه موضوع المبحث لئلا يلزم فى قوله هل للامر الاظهار فى مقام الاضمار وعادة المصنف تأباه (قوله صيغة تخصه) أى تكون مقصورة عليه كما أشار لذلك الشارح بقوله بأن تدل عليه دون غيره وليس المراد بالاختصاص الانفراد وإلا لقال بان لا يشاركها غيرها فى الدلالة عليه فان هذا لا ينافى دلالتها على غيره أيضاً معه وليس مراداً والاولى أن يقول هل صيغة أفعل تدل على الوجوب أم لا وإلا فالامر له صيغة تخصه اتفاقا كأمرتك وألزمتك لو فرض صدورها من الشارع (قوله وقيل لا) أى لا تدل عليه دون غيره بل إما مشتركة بينه وبين غيره أو تدل عليه وعلى غيره ومن هذا تعلم أن قول المصنف والجمهور الخ تفصيل لما هنا فلو ذكره هنا أو اكتفى به كان أولى (قوله والنفى عن الشيخ الخ) قال فى البرهان المنقول عن الشيخ أبى الحسن ومتبعيه من الواقفية ان العرب ماصاغت للأمر الحق القائم بالنفس عبارة فردة وقول القائل أفعل متردد بين الامر والنهى نظراً إلى مذهب الوعيد وإن فرض حمله على غير النهى فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وبين الاقتضاء ثم هو فى مسلك الاقتضاء متردد بين الندب والايجاب ويتبين من مجموع ماذكرناه تردد اللفظ عند الواقفية بين هذه الجهات كلها ثم اختلف أصحابه فى تنزيل مذهبه فقال قائلون اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعانى التى هيأت اللفظة لها وقال آخرون ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعا واللسان ولكن المعنى به انا لاندرى على أى وضع جرى قول القائل افعل فى اللسان فهو اذا مشكوك فيه على هذا الرأى ثم نقل بعض مصنفى المقالات أن أبا الحسن رحمه الله يستمر على القول بالوقف مع فرض القرائن وهذا زلل بين فى النقل والوجه أن يورك بالغلط على النقل فانه لا يعتقد الوقف مع فرض قرائن الاحوال على نهاية الوضوح ذو تحصيل والذى أراه فى ذلك جازما به أن أبا الحسن رحمه الله لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذى هو مقتضى الكلام القائم بالنفس نحو قول القائل أوجبت أو ألزمت أو ماشاكل ذلك وانما الذى تردد فيه مجرد قول القائل افعل من حيث القاه فى وضع اللسان مترددا واذا كان ذلك كذلك فما الظن به اذا اقترن بقول القائل افعل لفظ أو ألفاظ من القبيل الذى ذكرناه مثل أن يقول افعل حتما أو افعل واجبا نعم قد يتردد المتردد فى الصيغة التى فيها الكلام اذا اقترنت بالالفاظ التى ذكرنا ما المشعر بالأمر النفسى أالالفاظ المقترنة بقول القائل افعل أم هى فى حكم التفسير لقول القائل افعل وهذا تردد قريب ثم مانقله النقلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخلط فاما قرائن الاحوال فلا ينكرها أحد فهذا هو التنبيه على سر مذهب الشيخ أبى الحسن والقاضى رحمهما الله وطبقة

الواقفية

(قول المصنف فقيل النفي للواقف) التوجيه الاول يقتضي التوقف فيما وضعت له حقيقة ايضا دون الثاني (قول الشارح بمعنى عدم الدراية الخ) أي لا بمعنى عدم الدراية بمعنى من المعاني في الارادة لا رهذا لا فرق بينه وبين التردد الاشتراكي كذا في فصول البدائع (قول الشارح بما وضعت له حقيقة) فيه إيماء إلى ماقلنا تأمل (قول الشارح بما وردت له إلى قوله وغيرهما) إن أدخل في الغير القدر المشترك وهو ترجيح الفعل على الترك وبمجموع المعاني كان الشيخ متوقفا أيضا في كونه مشتركا معنويا أو لفظيا وهو الموافق لكلام الآمدي وغيره لكن صنيع الشارح يأباه فلعل الشيخ يمنع الاشتراك وإنما لم يذكر الشيخ في أصحاب الاقوال الآتية

أبي الحسن الأشعري ومن تبعه (فقيل) النفي (للوقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما (وقيل) للاشتراك بين ما وردت له (والخلاف في صيغة أفعل) والمراد بها كل مايدل على الامر من صيغه فلا تدل عند الاشعري ومن تبعه على الامر بخصوصه إلا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف ألزمتك وأمرتك (وترد) لستة وعشرين معنى (للوجوب) أقيموا الصلاة (والندب) فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا (والاباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ماشئتم ويصدق مع التحريم والكراهة (والارشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه

الواقفية اه (قوله بمعنى عدم الدراية الخ) قالوا لو تعين ما وضع له فبدليل وليس العقل إذ لا مدخل له والنقل آحادا لا يفيد العلم وتواترا يوجب استواء طبقات الباحثين والاختلاف ينافيه قلنا لا نسلم الحصر بل الادلة الاستقرائية ومرجعها تتبع مظان استعماله والأمارات الدالة على مقصوده عند الاطلاق اه كذا في فصول البدائع (قوله وغيرهما) أي من باقي المعاني وخص بعضهم الوقف بالايجاب والندب وكان الشارح لم يعتبره فجعل الخلاف عاما (قوله بين ما وردت له) مفاد كلامه هنا وفيما يأتي القول بان الصيغة مشتركة بين جميع المعاني الآتية ولم يقل به أحد فان من المعاني مالم يقل أحد بأنها حقيقة فيه كالمصنف في شرح المختصر وغاية ماقيل انها مشتركة بين الخمسة الاولى على ان كلام الاشعري في خصوص الوجوب والندب وأجيب بأنه من العام المخصوص بدليل مايأتي وقول سم لعل الشارح اطلع على قول بالاشتراك بين الجميع لا يسمع (قوله والخلاف الخ) اشار به إلى ان قوله فيما تقدم هل له صيغة تخصه أي من صيغ افعل لا مطلقا وإلا فله صيغة تدل عليه قطعا (قوله من صيغه) أي صيغ الأمر فيتناول ذلك فعل الامر وإن لم يكن على افعل كقم واستخرج وانطلق واسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام وإنما عبر بافعل لانه الغالب استعمالا فيه (قوله بخلاف ألزمتك الخ) بيان لمحترز قوله والخلاف في صيغة افعل فان ألزمتك تدل بجوهرها ومادتها ولا تحتاج لقرينة ٭ إن قلت إذا كان الخلاف في خصوص صيغة افعل فلم عبر المصنف بقوله هل للأمر صيغة العام وأجيب بأنه تبع في تعبيره القوم ولا يخفى ضعفه (قوله أقيموا الصلاة) إن كان بمعنى داوموا اعليها كان أمرا باقامة الصلاة الواجبة وإن كان بمعنى راعوا حقوقها من شرائط وغيرها كان امرا باقامة الصلاة الواجبة والمندوبة (قوله كلوا من الطيبات) إن أريد بها الحلال كان الأمر للوجوب أو المستلذات كان للاباحة (قوله ويصدق الخ) وجه الصدق أن التهديد المنع والمنع يكون للتحريم والكراهة قال المصنف في شرح المنهاج كذا قيل وعندي أن

لعدم الجزم بمذهبه (قول المصنف وقيل للاشتراك مع قول الشارح بين ما وردت له) أي بين ما وردت الدلالة عليه حقيقة بلا قرينة لانه محل النزاع فالشيخ على هذا غير واقف في المدلول الحقيق بخلافه على الاول وإنتاج الاشتراك للنفي ظاهر وكذلك عدم الدراية بما وضع له إذ الدلالة عليه دون غيره تابعة للعلم بالوضع وقد انتفى ومحل الخلاف هو الصيغة الدالة وهي تنتفي بانتفاء الدلالة لانتفاء العلم بالوضع ما يشمل عدم الجزم قد عرفت أن المراد الجزم بعدم مايدلنا عليه دون غيره لعدم درايتنا بما وضعت له حقيقة تدبر (قول الشارح بخلاف ألزمتك وأمرتك) أي فان الاول خاص بالطلب الجازم والثاني مشترك بينه وبين غيرها بناء على رأى الجمهور من إطلاق لفظ الامر على صيغة الندب حقيقة لأنه مطلوب وقد تقدم في قول الشارح فتناول الاقتضاء الجازم وغير الجازم تدبر (قوله فتكون فيما عداه مجازا) أي استعمالها فيما عداه مجازا وأما إطلاق لفظ الامر على صيغة المندوب فحقيقة كامر ومعنى كونها حقيقة في الوجوب ان قولك قم مثلا لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك لا ان وجوب القيام هو المدلول المطابق اللهم إلا على القول باتحاد الايجاب والوجوب بالذات (قوله فان المكروه لا يصحب تهديدا) التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه (قوله وأما بينه وبين التهديد فالمضادة الخ) جعل عبد الحكيم العلاقة

اللزوم فان إيجاب الشيء يستلزم التخويف على مخالفته وقال فى التعجيز فان إيجاب شيء لاقدرة عليه يستلزم التعجيز عنه وفى التسخير فان إيجاب شيء لاقدرة للمخاطب عليه بحيث يحصل عقبيه من غير توقف يستلزم تسخيره لذلك وفى الاهانة فان طلب الشيء من غير قصد حصوله لعدم القدرة عليه مع كونه (٤٧٠) من الأحوال الخسيسة يستلزم الاهانة وفى التسوية فان الواجب المخير يستلزم التسوية وفى التمنى فان طلب شيء لاإمكان له يستلزم التمنى اه وقد يقال فى التأديب أن الأمر بالشيء يستلزم النهى عن ضده وفى الاحتقار ان الأمر بفعل ماعلم عدم جدواه يستلزم تحقيره وفى الخبر ان الأمر المطاع يستلزم صحة الخبر عنه وعليك بالاعتبار فى الباقى واعلم ان المدلول هو هذه المعانى كما تبين لاالطالب لذلك المعنى كما وهم (قوله وقد يقال الخ) قد يقال ان الكلام فى مقتضى أمر السيد بقطع النظر عن أمر الشارع (قوله بناء على انها حكم شرعى) أى ثابتة بخطاب الشارع بخلاف المأذون فيه فانه ثابت بخطاب المكلف من حيث ثبوته به (قوله بناء على انها رفع المنع) أى مطلقا من الشارع أوغيره تدبر (قول الشارح ويفارق التهديد بذكر الوعيد) فى المطول التهديد أعم من الانذار لأن الانذار إبلاغ مع التخويف وفى الصحاح هو تخويف مع دعوة ووجه العموم على الأول أنه قد يكون التهديد من عند نفسه وعلى الثانى ان الدعوة لاتلزم التهديد وعلى كل لا يخالف الشارح إذ امتيازه بما ذكره لاينافى امتيازه بغيره (قوله تمثيل سرعة وجود الخ) الأولى تمثيل تأثير قدرته فى المراد بتأثير أمر المطاع فى حصول المأمور كما فى التلويح بجامع حصول المراد فى كل فانه قد تقرر ان التمثيل إنما يكون فى المركب فهو

المطاع

دنيوية بخلاف الندب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتى وقيل مشتركة بين الخمسة الأول فانه منها (وإرادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقنى ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبى سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش فى الصحفة كل مما يليك رواه الشيخان اما أكل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلى غيره فمكروه ونص الشافعى على حرمته للعالم بالنهى عنه محمول على المشتمل على الايذاء (والانذار) قل تمتعوا فان مصيركم إلى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) كلوا مما رزقكم الله ويفارق الاباحة بذكر مايحتاج اليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمنين (والتسخير) أى التذليل والامتهان نحو كونوا قردة خاسئين (والتكوين) أى الايجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز)

ان المهدد عليه لا يكون إلاحراما(1) وكذا الانذار كيف وهو مقترن بذكر الوعيد اه قال الكمال وهو ظاهر بحسب الاستقراء (قوله دنيوية) أى فلاثواب فيه فان قصد به الامتثال والانقياد إلى الله تعالى أثيب عليه لكن لأمر خارج وكذا إن قصدهما لكن ثوابه فيه دون ماقبله (قوله بخلاف الندب) أى فان الأصل فيه أن يكون مصلحته دينية وإن كانت قد تكون دنيوية (قوله بعد أن وضعه) أى فى نسخة رجع عنها إلى هذه (قوله كقولك لآخر) أى فانه لاغرض من الأمر هنا إلا ارادة الامتثال مالم يكن القائل ممن تجب طاعته كالسيد وإلا كانت الصيغة للوجوب أو الندب بمعنى الطلب الجازم أو غيره لا الوجوب الشرعى وتحريم المخالفة لطلب الشارع الامتثال (قوله والاذن) فيما إذا كان من غير الشارع بخلاف الندب وأيضا الاذن ماسبقه استئذان وبعضهم أدرجه فى قسم الاباحة (قوله والتأديب) هو تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات بخلاف الندب فانه لثواب الآخرة (قوله كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر) بناء على ان الصبى غير مخاطب بالمندوب والمكروه وهو مذهبنا ومذهب المالكية خلافه وفى البرهان ان المقول له ذلك عبد الله بن عباس فلعل الواقعة تعددت (قوله قل تمتعوا الخ) فيه ان الانذار من القرينة وهى ذكر المصير (قوله ويفارق التهديد الخ) فيه ان الوعيد خارج عن مدلول الصيغة فمتى وجدت القرينة مع كل كان تهديداً وإنذاراً على انه قد يذكر الوعيد فى التهديد (قوله بذكر مايحتاج اليه) أى يحتاج الخلق اليه كالرزق فانه مضطر إلى تحصيله وقد يقال ان ذكر مايحتاج اليه خارج عن الصيغة (قوله أى التذليل والامتهان) دفع به مايقال أن اللائق أن يسمى سخرية بكسر السين لاتسخيرا لأن التسخير النعمة والاكرام قال تعالى وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض ووجه الدفع ان التسخير يستعمل أيضا بمعنى التذليل والامتهان قال تعالى سبحان الذى سخر لنا هذا ويقال فلان سخره السلطان أى امتهنه باستعماله بلا أجر اه زكريا (قوله نحو كن فيكون) تلميح لقوله تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون قال فى التلويح ذهب أكثر المفسرين إلى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر

---

(1) قوله لايكون إلا حراما أى لأن المكروه لايصحب تهديداً وقد يقال التهديد التخويف ولا مانع من التخويف على فعل المكروه اه كاتبه

أى إظهار العجز نحو فأتوا بسورة من مثله(١)

المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وإنما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقروناً بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته فى تكوين الاشياء أن يكون بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له أحدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الحروف والاصوات لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً أزلى فلا بد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك وقال بعضهم ان الكلام فى الازل لا يسمى خطاباً حتى يحتاج إلى مخاطب به اه وقال فى موضع آخر لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزلياً يلزم قدم الحادث وأيضاً إذا كان أزلياً لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشىء على ما تنبىء عنه الآية فالاولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول ولا كلام اه وقوله فى التلويح ولما لم يتوقف خطاب التكوين الخ انحل قول ابن العربى عجبى من قائل كن لعدم * والذى قيل له لم يك ثم إلى آخر الابيات ومنها قوله كيف للقول دليل والذى * قد بناه العقل بالكشف انهدم وفى حاشية عبد الحكيم على القاضى البيضاوى أنه من قبيل الاستعارة التمثيلية شبهت هيئة حصول المراد بعد تعلق الارادة بلا مهلة وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء تصوير الحال الغائب فى أمر الشاهد فلا بد فى كلا الطرفين من ملاحظة أمور متعددة ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه به فى المشبه من غير اعتبار استعارة فى مفرداته كما شبه هيئة استقرارهم وتمكنهم على الهدى باستعلاء الراكب على المركوب واستقراره فى قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فكان أصل الكلام هكذا إذا قضى أمراً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما يقول له كن فيكون ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه وليس استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه حال بمقال على ما توهم إذ لا فائدة فى تشبيه تعلق الارادة بقول كن كيف وهو مذكور صريحاً بقوله إذا قضى أمراً والاستعارة يشترط فيها طى ذكر المشبه اه والفرق بين الامر التكوينى والتسخيرى أنه فى الاول يقصد تكوين الشىء المعدوم وفى الثانى صيرورته منتقلا من صورة أو صفة إلى اخرى ففيه زيادة اعتبار (قوله أى اظهار العجز) أى لا إيجاده الذى هو أصل معنى التعجيز فانه غير مقدور للمكلف ويندرج فيه الافحام نحو فأت بها من المغرب وقد عده فى فصول البدائع نوعاً مستقلا فارقاً بينه وبين التعجيز باختصاصه بموضع المناظرة بخلاف التعجيز (قوله

---

(١) قوله نحو فأتوا بسورة من مثله لان طلب اتيانهم بسورة من مثله لا يراد لكونه محالا والتكليف بالمحال وان كان جائزاً أو واقعاً إلا أن قرينة التحدى ههنا تعين إرادة التعجيز لاقامة الحجة عليهم فى ترك الايمان قال صاحب الكشاف عند تفسير هذه الآية ما نصه من مثله متعلق بسورة صفة لها اى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا أو لعبدنا ويجوز أن يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد اه فجوز فى الوجه الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحاً وخطره فى الوجه الثانى الثانى تلويحاً حيث سكت عنه ولما كانت علة خطره فى الوجه الثانى خفية قال خاتمة المحققين عضد الملة والدين ليت شعرى ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا

هنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى فى المراد ووجود المراد عند إرادته بالحالة المحسوسة من أمر المطاع ووجود المأمور به عند أمره ومنه تعلم حال قوله بأن شبه الخ فانه غير واف أيضاً (قوله فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل) رده فى شرح المقاصد بان معنى الآية ليس قولنا شىء من الاشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شىء فيجوز تكوين البعض بلا سابقة قول فلا اشكال قلت لكن يرد قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا الآية ويمكن رده إلى ذلك فتدبر (قوله تعلق الكلام الازلى) وبه يصح أيضاً ترتبه على الارادة ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضاً فى الازل لم يتوقف على ذلك جاز تعلقه به أيضاً بمعنى أن الشخص الذى سيوجد مامور بذلك عند الوجود وقد مر الكلام فيه (قوله لا يغاير الاول) ان كان المراد بعدم المغايرة انه على هذا ليس بحقيقة لان المعنى ان يتعلق به أمر كن التعلق الحادث فصحيح لكن لا ينفى الفرق بينهما وهو ظاهر وان كان المراد انه عينه فهو باطل ثم ان امر التكوين الذى هو كن من كان التامة بمعنى أحدث وإذا تعلق هذا بالشىء مع ارادة حدوثه وجب حصول المامور به كذا فى التلويح فتدبر ولا تصغ لما قيل هنا

(والاهانة) ذق إنك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبروا أو لا تصبروا (والدعاء) ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق (والتمني) كقول امرىء القيس

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ٭ بصبح وما الاصباح منك بأمثل

والاهانة) وبعضهم يسميه تهكما وضابطه أن يؤتى بلفظ يدل على التكريم ويراد منه ضده وبهذا فارق السخرية وايضا عدم ذكر المهان به فيها بخلاف التسخير فانه يذكر معه المدلل به وفيه ان هذا خارج عن الصيغة (قوله والتسوية) قال القرافي قلنا المستعمل هنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية وكذا يقال في التمني فان المستعمل فيه هو صيغة الامر مع صيغة إلا لا الصيغة وحدها اه باختصار واجاب سم بامكان افادة التسوية من كل من الصيغة واو بشرط مصاحبة إحداهما الاخرى لما صرحوا به من جعل التسوية من معاني الصيغة ويجعلها من معاني أو وقد يمنع ماقاله في التمني بان الصيغة وحدها تستعمل فيه من غير توقف على لفظة الا وإن اتفق وجودها في هذا المثال اه وكلاهما ضعيف اما الاول فانه راجع للاعتراف بما قاله القرافي وأما الثاني فدعوى لا دليل عليها وكلهم قد مثل للتمني بهذا المثال فلو كان ثم مايدل على التمني بدون لفظة إلا لذكروه تامل والفرق بين التسوية والاباحة ان المخاطب بالاباحة كانه توهم ان ليس له الاتيان بالفعل فابيح له وفي التسوية كأنه توهم رجحان احد الطرفين فدفع بالتسوية (قوله ربنا افتح) اى اقض

بسورة وهل ثمة حكمة خفية أو نكتة معنوية أو هو تحكم بحت وهذا مستبعد من مثله اه فأخذ في جوابه جماعة من أفاضل المحققين كالجاربردي والتفتازاني وغيرهما بما لايخلو عن بحث وأجاز العاملي في كشكوله بما حاصله أن التحدي في مثل هذه العبارة يقع على أربعة أساليب الاول تعيين المأتي به فقط بأن يقال فأتوا بسورة الثاني تعيين الاولى منه فقط بأن يقال فأتوا من مثله الثالث الجمع بينهما على أن يكون المأتي منه مقدماً والمأتي به مؤخرا بأن يقال فأتوا من مثله بسورة الرابع العكس بأن يقال فأتوا بسورة من مثله والأساليب الثلاثة الأول مقبولة عند البلغاء أما قبول الاولين فظاهر وأما قبول الثالث فلأن سياق التحدي وإن دل فيه على أن السورة المأتي بها هي السورة المماثلة إلا أنه إذا قيل من مثله مقدما كان مفيدا للمماثلة إجمالا بطريق التصريح الذي يضمحل به دلالة السياق وكان الاتيان بعده بسورة مفيدا لتعيين المقدار المجمل على طريقة التفصيل بعد الاجمال وهو مما عني به البلغاء والاسلوب الرابع مردود عند البلغاء حيث جعل من مثله ظرفاً لغوامتعلقاً بفأتوا وضميره لما نزلنا لان دلالة السياق باقية على حالها إذ هي مقدمة على التصريح بالمماثلة حيث صرحت بذكر المماثلة فكأنك قلت فأتوا بسورة من مثله من مثله مرتين على أن يكون الاول وصفاً والثاني ظرفاً لغوا وهو حشو في الكلام بلا شبهة ومقبول عندهم اى البلغاء حيث جعل ظرفا مستقرا صفة لسورة لانك قد جعلت ما كان مفهوماً بانسياق منطوقا في الكلام بعينه وهذا في باب النعت لاينكر إذا كان لفائدة كما في قولهم أمس الدابر والفائدة هنا جليلة وهي التصريح بمنشأ التعجيز الذي هو وصف المماثلة لتحقيق مناط علية كون القرآن معجزا حتى يتاملوا بنظر الاعتبار فيرتدعوا عما هم فيه من الريب والانكار وكذلك يكون هذا الاسلوب مقبولا إذا جعل ضمير من مثله عائدا لعبدنا مطلقاً كان متعلقاً بفأتوا أو صفة لسورة لان ذكر المأتي منه حينئذ مفيد قدم أو أخر لأن سياق التحدي لايدل عليه لان السياق إنما يدل على جعل المأتي منه مفهوم المثل لا على جعله شخصاً مثلا فافهم اه ملخصا بتوضيح

ولبعد انجلائه عند المحب حتى كأنه لا طمع فيه كان متمنياً لا مترجياً (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون إذ مايلقونه من السحر وإن عظم محتقر بالنسبة إلى معجزة موسى عليه السلام (والخبر) كحديث البخارى إذا لم تستح فاصنع ماشئت أى صنعت (والأنعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات مارزقنا كم (والتفويض) فاقض ما انت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا إلى ثمره إذا أثمر (والجمهور) قالوا هى (حقيقة فى الوجوب)

بينناوبينهم (قوله ولبعد انجلائه الخ) دفع به مايقال ان الليل وان كان طويلا يرجى انجلاؤه فالأنسب الحمل على الترجى وحاصل الجواب ان المبتلى بلواعج الاشواق وشدائد الفراق قد يتوهم ان مقاسات الهموم لاتنقطع كما قيل : رقدت ولم ترث للساهر قوله وليل المحب بلا آخر فكأنه لا يرتقب انجلاؤه وليس له طاعية فيه فلذا حمل على التمنى وهذا كله على ان المراد انجلاؤه فى وقته المعتاد واما ان اريد انجلاؤه قبل وقته فمحال (قوله متمنياً) بالكسر اسم فاعل (١) واسم كان ضمير الشأن (قوله وان عظم) أى فى نفسه كما هو محمل قوله تعالى وجاؤا بسحر عظيم وقوله محتقرا اى بالنظر لمعجزة موسى عليه السلام فلا تعارض بين الآيتين (قوله كحديث البخارى) يمكن أن يكون هذا للتهديد وبعضهم فرق بأن التهديد فيه قرينة نحو اعملوا ماشئتم لاقترانه بقوله انه بما تعملون بصير بخلاف هذا (قوله بمعنى تذكير النعمة) وحقيقته اسداء النعمة للمنعم عليه وكان التفسير المذكور لموافقة غرض من عد الانعام فى هذه المعانى وان كان يلزم عليه اتحاده مع الامتنان إلا ان يفرق بان تذكير النعمة مجرد عن ذكر الشىء من افرادها ولا كذلك الامتنان ومافرق به بعضهم باختصاص الانعام بذكر اعلاء مايحتاج اليه كما فى المثال بخلاف الامتنان لايظهر فى جميع الموارد (قوله فاقض ماأنت قاض) فيه أن هذا من التحقير وعدم المبالاة بدليل إنما تقضى هذه الحياة الدنيا فلينظر الفرق (قوله والتعجب) الاولى التعجيب لموازنة ماقبله ومابعده (قوله قل فأتوا الخ) فيه أن هذا لا يدل على التكذيب إنما يشير اليه قوله إن كنتم صادقين والمراد حقيقة الطلب (قوله والمشورة) الظاهر أنها راجعة للطلب لان المراد طلب النظر فى الذى يراه (قوله والاعتبار) فيه أنه إن أريد طلبه رجع للندب وبالجملة فلايخلو عد هذه المعانى من تسامح (قوله والجمهور الخ) غير داخل تحت موضوع المسئلة وهو القائلون بالنفسى لذكر عبد الجبار وهو من المعتزلة النافين للكلام النفسى وفى البرهان نسبة هذا القول للفقهاء فقال وأما جميع الفقهاء فالمشهور من مذهب الجمهور ان الصيغة التى فيها الكلام للايجاب إذا تجردت عن القرائن وهذا مذهب الشافعى والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبى الحسن فى الوقف ولم يساعد الشافعى منهم إلا الاستاذ أبو اسحق ثم قال وأما الفقهاء فلا ارى لهم كلاما مرضيا يعول على مثله فى انتفاء القطع ولكن من أظهر ماذكروه أن الصحابة الماضين والائمة المتقدمين رضى الله عنهم أجمعين كانوا يتمسكون بمطلق الامر فى طلب اثبات الايجاب ولا ينزلون عنه إلا بقرينة تنبه عليه وهذا المسلك لا يصفو اعن شوائب النزاع ويتطرق اليه انهم كانوا يفعلون ذلك فيما اقترن به اقتضاء الايجاب وكل مسلك فى الكلام يتطرق اليه امكان لم يفض إلى القطع اه (قوله قالوا هى الخ) قدره لتوقف صحة الحمل عليه (قوله حقيقة فى الوجوب) احتجوا عليه بقوله تعالى فليحذر الذين

(١) قوله بالكسر إسم فاعل والأنسب كونه بالفتح اسم مفعول خبر كان واسمها ضمير الانجلاء كما لا يخفى وقوله واسم كان ضمير الشان فيه ان ضمير الشان لا يخبر عنه إلا بجملة وهنا ليس كذلك فالصواب ان اسمها على ماقاله من أن متمنياً بالكسر هو ضمير المحب اه كاتبه

(قول الشارح ان أهل اللغة يحكمون الخ) يعنى انهم يعلمون وجوب طاعة العبد لسيده شرعا فاذا قال له اغسل ثوبى فلم يفعل عدوه عاصيا مستحقا للعقاب فلو لم تكن الصيغة للوجوب بأن كانت للندب أو الاباحة مثلا لم يعدوه عاصيا مستحقا للعقاب فعلم من عدهم له كذلك انها تفيد عندهم الوجوب فاندفع الجواب الاتى عن القائل الثانى لان حكمهم بذلك ليس مأخوذا من الشارع اذ لو لم تفد الوجوب لغة لما كان عاصيا لعدم خروجه عن طاعة السيد مع مخالفته الامر * تدبر فانه تحير فيه الناظرون * بقى شىء آخر أورده القاضى وهو ان عده عاصيا الدال على انها للوجوب ممنوع عند تجرد الامر عن القرائن الدالة على انه للوجوب وليس الكلام إلا فيه دون المختلف بها وبكلام المصنف هذا يندفع القولان الآخران أيضا فان الجزم مستفاد من الصيغة كما يدل عليه تتبع موارد الاستعمال وهو لا يحقق الوجوب إنما يحققه التوعد على الترك والعقل لا دخل له فى الوعيد بناء على نفى القبح العقلى فالوجه ان مدلولها لغة هو الطلب الجازم لظهورها فيه فى جميع موارد استعمالها والظهور كاف فى ذلك فان صدر من الشارع قيل لأثره وجوب وهو المختار الآتى وفى التعليقة الاولى على هذا الموضع مانصه قول الشارح باستحقاق امر سيده بها للعقاب المراد مطلق العقاب لا العقاب بالنار الذى دل عليه الشرع ورده المصنف بانه بعيد عن أهل اللغة فهم استحقاق العقاب مطلقا من الصيغة عند المخالفة اذ المدلول بمجرد الطلب ولذا قال فيما سيأتى ان كون الطلب متوعدا عليه انما استفيد من الشرع اه وفى العضد استدلال على انه حقيقة فى الوجوب لنا انا نقطع بان السيد إذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل عد عاصيا ولا معنى للوجوب الا هذا ويرد عليه ما أورده القاضى فليتأمل (قوله (قول الشارح مأخوذ من الشرع لايجابه) قد عرفت ان الكلام فى فهم الوجوب من الصيغة انه لو لم يكن مدلولها لغة لما عد عاصيا مستحقا للعقاب وايجاب الشرع بحاله

فقط (لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ أبى اسحق الشيرازى ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا بها للعقاب والثانى القائل بانها لغة لمجرد الطلب وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك انما يستفاد من الشرع فى أمره أو امر من أوجب طاعته أجاب بان حكم اهل اللغة المذكور ماخوذ من الشرع لايجابه على العبد مثلا طاعة سيده والثالث قال ان ما تفيده لغة من الطلب يتعين ان يكون الوجوب لان حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وليس هذا القيد مذكورا وقوبل بمثله فى الحمل على الوجوب فانه يصير

يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب فى الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المامور به كما ان موافقة الامر الاتيان به لانه المتبادر إلى الفهم لا عدم اعتقاد حتميته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره كذا فى التلويح ومنها انتفاء الخيرة عن المامور فى قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من أمرهم لان القضاء هنا اتمام الشىء قولا كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا إلا إياه اى حكما لا فعلا كما فى قوله فقضاهن سبع سموات بدلالة عطف الرسول وكذا الامر هو القول مصدرا او تمييزا أو حالا لا الفعل وإلا لزم تقدير الباء وهو خلاف الاصل ومنها الذم والتوبيخ والانكار على ترك السجود فى قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد على زيادة لا أو بمعنى ما دعاك إلى أن لا تسجد اذ المانع من الشىء داع إلى تركه والمراد باذ أمرتك قوله تعالى اسجدوا فلولا أنه وقد ذكر مطلقا للوجوب لا مكنه أن يقول ما ألزمتنى فعلام الانكار واعلم ان هذا القول وما بعده من الاقوال الثلاثة جارية على القول بان للامر النفسى صيغة تخصه وكذلك مختار المصنف الآتى فهذا اختلاف فى مدلول الصيغة حقيقة وقوله وتوقف القاضى وما بعده ماعدا قول عبد الجبار والمختار جار على القول بانه ليس له صيغة تخصه بل تتجاوزه فهو اختلاف فيما تتجاوز اليه وأما قول عبد الجبار فدخيل بينهما لابتنائه على انكار الكلام النفسى وقد ترك المصنف قولا آخر وهو انها حقيقة فى الاباحة لانها المتيقنة والاصل عدم الطلب (قوله فقط) بيان للمراد إذ المعنى على الحصر (قوله مثلا) اى وكل ذى ولاية كالزوج (قوله بها) اى بصيغة افعل او باللغة وهو على الاول متعلق بامر وعلى الثانى بيحكمون بجعل الباء للسببية وهو المناسب للمدعى اه (قوله للعقاب) لم يرد خصوص العقاب الاخروى فانه لا يعلم إلا من الشرع بل اراد مطلق الانتقام واستعمال الشارع لها على قانون اللغة (قوله والثانى) مبتدا خبره اجاب (قوله لمجرد الطلب) اى الطلب المجرد عن التحتم فالطلب جنس وجزمه الفصل المقوم له كما اشار اليه بقوله المحقق للوجوب وقوله بان يترتب العقاب الخ أى استحقاق العقاب متعلق بالمحقق وقوله انما يستفاد خبر ان فى قوله وإن جزمه اى الطلب وقوله المحقق بالنصب صفة للجزم (قوله ماخوذ من الشرع) ليس المراد خصوص شريعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لسبق اللغة له (قوله يتعين) اى عقلا فيكون حقيقة للوجوب فى اللغة والعلم بذلك طريقة العقل (قوله وليس هذا القيد الخ) اى والاصل عند العقل عدم القيد

(قوله أى وليس هذا القيد مذكوراً) سكت عن كونه لقرينة وهى أن الموضوع للشيء يحمل على الكامل مما يأتى (قوله فهو قيد زائد والأصل عدمه) فان قيل المنع مع الترك أيضا زائد قلنا نعم ويبقى مطلق الطلب (قول المصنف للقدر المشترك بينهما) قال

المعنى افعل من غير تجويز ترك (وقيل) هى حقيقة (فى الندب) لأنه المتيقن من قسمى الطلب (وقال) ابو منصور (الماتريدى) من الحنفية هى موضوعة (للقدر المشترك بينهما) اى بين الوجوب والندب وهو الطلب حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعمالها فى كل منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالايجاب تقول منه وجب كذا اى طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (وقيل) هى (مشتركة بينهما و توقف القاضى) ابو بكر الباقلانى (والغزالى والآمدى فيها) بمعنى لم يدروا هى حقيقة فى الوجوب ام فى المندوب ام فيهما (وقيل) هى (مشتركة فيهما وفى الاباحة وقيل فى) هذه (الثلاثة

(قوله لأنه المتيقن) اى لأن المنع من الترك المختص بالوجوب امر زائد لم يتحقق إرادته وعورض هذا من جانب القائل بالوجوب بان الموضوع للشيء محمول على الكامل إذ الأصل فى الاشياء الكمال والكمال من الطلب ما اقتضى منع الترك وهو الوجوب دون الندب وايضا المتيقن اصل الطلب واما كونه للندب أو الوجوب فأمر زائد على ذلك الأصل (قوله والوجوب الطلب الخ) أى فلا فرق بين الوجوب والايجاب فى الحقيقة وإنما الفرق بينهما اعتبارى كما تقدم فى المقدمات من أن الطلب الجازم الذى هو من أنواع الخطاب النفسى إن اعتبر كونه صفة لله تعالى سمى إيجابا وإن اعتبر إضافته للفعل وتعلقه به سمى وجوبا فيصح استعمال احدهما موضع الاخر فلا يقال الطلب إنما هو مشترك بين الايجاب والندب لا بين الوجوب والندب والوجوب غير الايجاب لأن الوجوب من صفات المكلف والايجاب من صفات الله تعالى وأورد سم أنه حيث كان الوجوب هو الطلب الجازم لزم من اعترف بأنه مدلول الصيغة لغة كالمصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوى وأن الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته وأجاب بأن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذى من شأنه وصيغته ترتب العقاب وهو بهذا الاعتبار ليس مدلول الصيغة لغة لأن اهل اللغة من حيث انهم اهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه فى وضع الصيغة اه ملخصا وأقول حاصل الجواب منع كون ترتب العقاب خاصة الوجوب بل هو داخل فى الحقيقة فيكون جزء الماهية ومعلوم ان الماهية تنعدم بانعدام بعض اجزائها فلا يكون الطلب الجازم فقط حقيقة للوجوب فيندفع السؤال وهذا هو معنى قول الشارح فيما يأتى واستفادة الوجوب عليه من اللغة والشرع فقوله بعد ذلك ان تصور كون الشيء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشيء بدون خاصته فلا يكون خاصة له منع فساده فى نفسه يكر على جوابه بالابطال لان فيه اعترافا بكون ترتب العقاب خاصة وحينئذ تكون حقيقة الوجوب لغة الطلب الجازم فقط لان خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فيعود الاشكال مع لزوم التناقض لأنه بمقتضى الجواب ترتب العقاب ليس خاصة وبمقتضى هذا الاشكال هو خاصة وأما بيان الفساد فلأن قوله لاستلزامه الخ يقتضى بأن تحقق الشيء بدون خاصته باطل وهو ان تم إنما يكون فى الماهيات الحقيقية كماهية الانسان دون الاعتبارية وما نحن فيه من الثانى فالتحقق الخارجى منتف والذهنى لا خاصة فيه إذ اللغة اعتبرت الطلب الجازم وحده والشرع اعتبر انضمام ترتب العقاب جزأ وبهذا الاعتبار انعدمت الخاصة تدبر (قوله فيها) أى فى صيغة افعل (قوله لم يدروا) أى فلا يحكمون إلا بقرينة وأما بدونها فالصيغة عندهم من المجمل وحكمه التوقف (قوله فيهما) أى فى

لأنه ثبت الرجحان بالضرورة من اللغة ومنع الاشتراك والمجاز بما قاله الشارح فتعين القدر المشترك (قول الشارح والوجوب الطلب الجازم الخ) يعنى أن المراد بالوجوب المعنى المصدرى لأثر اوجب فهو والايجاب سواء هذا هو الظاهر من عبارة الشارح وما نقله المحشى عن شيخ الاسلام بعيد عن المقصود هنا وقد تقدم فى تقسيم الحكم (قول المصنف وقيل مشتركة بينهما) أى لأنه ثبت الاطلاق على محل والأصل الحقيقة (قول المصنف وتوقف القاضى الخ) قالوا لأنه لو ثبت ثبت بدليل وهو اما العقل ولا مدخل له واما النقل فأما آحاد أولا يفيد العلم أو تواترا وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه ودفع بأنه بقى قسم آخر وهو الاستقراء بتتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق (قوله وحكمه التوقف) ولم يذكر المتوقفين هنا مع الأشعرى

فى نفى الصيغة التى تخص الطلب النفسى لعدم نقله عنهم (قول الشارح أم فيهما) أى بأى تكون مشتركة بينهما اشتراكا معنويا أو لفظيا كذا فى بعض شروح المختصر (قول المصنف وقيل مشتركة فيهما وفى الاباحة) وقوله وقيل فى هذه الثلاثة والتهديد أى لورودها فى كل والاصل الحقيقة وهذه هى علة قولى الاشتراك بين الخمسة الأول والأحكام الخمسة

(قول الشارح انها للقدر المشترك) اى لانه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لادليل عليه فوجب جعله للمشترك (قول الشارح فلا تحتمل
تقييده بالمشيئة) هذا بيان فائدة الجزم المفاد لغة أما الوجوب فمستفاد من صدور الخطاب عن الشارع (قول الشارح
أوجب صدوره منه الفعل) دفع باسناد الايجاب إلى الصدور مايتوهم من أن المفيد له هو الصيغة فيلزم استعمال لفظ فى معنى مركب مستندا فى استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع وحاصل الدفع أن الصيغة فى استعمال الشارع لم تخرج عن موضوعها اللغوى والوجوب اى خاصته مستفاد من الصدور منه لا من الصيغة وهذا ظاهر لا سترة فيه (قول المصنف وفى وجوب اعتقاد الخ) اعلم أن كل دليل يمكن أن يكون له معارض كصيغة الامر فان تبادرها فى الوجوب لا يمنع ان تكون مستعملة فى الندب مجازا لاحتمال قرينة خفية فان احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز كما نص عليه أئمة البيان ومنهم السعد فى التلويح وغيره وكصيغة العموم فان تبادرها فيه لا يمنع ان يكون المراد بها الخصوص لاحتمال وجود المخصص هل يجب على المجتهد ومقلديه اعتقاد ماهو ظاهر حتى يتمسك
به قبل البحث عن المخصص والصارف عن الوجوب عملا بما هو الظاهر منه أولا يجب لانه إنما يكون دليلا عند السلامة عن المعارضة فهى شرط ولابد من معرفة الشرط خلاف الاصح منه أنه يجب اعتقاد عمومه الظاهر منه فان التكليف إنما هو بالظاهر قبل كان

والتهديد) وفى المختصر قول أنها للقدر المشترك بين الثلاثة أى الاذن فى الفعل وتركه المصنف لقوله لا نعرفه فى غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هى موضوعة (لارادة الامتثال) وتصدق الوجوب والندب (وقال) أبو بكر (الابهرى) من المالكية (أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبى ﷺ المبتدأ) منه (للندب) بخلاف الموافق لامر الله او المبين له فللوجوب ايضا (وقيل) هى (مشتركة بين الخمسة الاول) أى الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد (وقيل بين الاحكام) الخمسة أى الوجوب والندب والتحريم والكراهة والاباحة (والمختار وفاقا للشيخ ابى حامد) الاسفرايني (وإمام الحرمين) انها (حقيقة فى الطلب الجازم) لغة فلا تحتمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطلب بها (من الشارع أوجب صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره إلا من اوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق أنها حقيقة فى الوجوب شرعا لأن جزم الطلب على ذلك شرعى وعلى ذا لغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره انه هو لاتفاقهما فى ان خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هى فى غير ما ذكر فيه مجاز (وفى وجوب اعتقاد الوجوب) فى المطلوب بها (قبل البحث) عما يصرفها عنه

الوجوب والندب باعتبار الصيغة ودلالتها عليهما (قوله أنها للقدر) أى فهى موضوعة لأمر كلى فقوله اى الاذن بيان للقدر المشترك (قوله المبتدأ منه) بناء على الصحيح من انه عليه الصلاة والسلام مجتهد (قوله والتحريم والكراهة) باعتبار أنه يلزمهما التهديد أو باعتبار أن الأمر بالشىء نهى عن ضده فاستعمل فى الضد وإلا فهما لا طلب فيهما ولم ترد بهما الصيغة (قوله فلا تحتمل تقييده بالمشيئة) اى كما فى الندب (قوله أوجب) لأن جزم الشارع هو الايجاب أى أثبت خاصة الوجوب وهى ترتب العقاب على الترك (قوله وهذا) اى القول المختار (قوله غير القول السابق) فهو غير الاول ايضا لان الوجوب مستفاد عليه من اللغة وعلى المختار منها ومن الشرع كما نقله الشارح عن المصنف لأن جزم الطلب من اللغة والوجوب بان يترتب العقاب على الترك من الشرع ولا يلزم من جزم الطلب الوجوب قال سم لنا إشكال فى مختار المصنف وهو أنه إن أراد بالتركيب الذى ادعاه أن الطلب الجازم الذى هو جزء الوجوب المركب غير مستفاد من الشرع وإنما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر انه ممنوع بل كما استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا يتصور إفادته التوعد بدون إفادته الطلب الجازم المبنى عليه ذلك التوعد وإن أراد أنه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة إلى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بقلبه مستفاد من الشرع وغاية الأمر أن جزمه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم إلا ان يجاب بان المراد بان الشارع لم يتصرف فى هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وإنما استعملها فيه على قانون اللغة فافادتها الطلب الجازم إنما هو باعتبار اللغة ولا يخفى إشكاله أيضا إذ يلزم عليه استعمال لفظ فى معنى مركب مستندا فى استعماله بالنسبة لبعض منه إلى اللغة والنسبة لبعضه الآخر إلى الشرع ولا نظير له ويلزم ان لا تكون الصيغة حقيقة فى معنى الوجوب لا لغة ولا شرعا او معناها بتمامه ليس لغويا ولا شرعيا تامل اه (قوله وقال غيره) قال شيخ الاسلام الاوجه قوله لا قول غيره فحصل بما اختاره المصنف أن فى صيغة افعل حقيقة فى الوجوب اربعة اقوال ولا يخفى ما فى ما اختاره من التكلف والمختار اولها وهو ما نقله إمام الحرمين عن الشافعى وصححه غيره اه (قوله أنه هو) بناء على اتحاد الجزم والوجوب (قوله فيه) أى فى ذلك القول مجاز يعنى ان كل معنى ذكر فى قول انها حقيقة فيه تكون مجازا فى غيره على ذلك القول وإن

إن كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عمومه حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الأصح نعم كما سيأتي (فان ورد الأمر) أي افعل (بعد حظر)

كان ذلك المعنى المجازى يكون حقيقياً بالنسبة لقول آخر (قوله إن كان) هي تامة وفاعلها ضمير يعود على الصارف المأخوذ من يصرف ويصح أن تكون ناقصة والتقدير إن كان أى الصرف موجودا (قوله خلاف العام) أى فيه الخلاف الذى في العام وهو مبتدأ خبره في وجوب اعتقاد الخ وقوله قبل البحث أى بحث المجتهد وقيل ظرف الوجوب (قوله هل يجب اعتقاد عمومه) أخذ ذلك الشارح من جعل العام مناظرا له هنا فاقتضى كلام المصنف ما فسره به فلا يرد عليه ماقيل ان الخلاف في العام إنما ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص ومذهب الشافعى ان تناوله حينئذ ظنى فكيف يجب اعتقاد عمومه وكذلك حمل الأمر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو مثال الحقيقة فيكون ظاهرا يفيد الظن لا الاعتقاد وإنما يرد على المصنف ه لا يقال ماذكره الشارح موافق لما نقله صاحب البرهان عن أبى بكر الصيرفى حيث قال إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفى من أئمة الأصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين الخصوص تغير العقد ه لأنا نقول وقد زيف مقالته صاحب البرهان وشنع عليه حتى قال انه قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الخ وحينئذ لا يصح ان يتبع فالحق ان الاعتراض قوى وإن ما أطال به سم هنا لا يلاقيه وإن اشتمل في نفسه على فوائد شريفة نقلها عن القوم وقال الكمال ان ترجيح وجوب اعتقاد العموم مستفاد من قوله فيما سيأتى ويتمسك بالعام الخ وإن لم يكن في عبارة المتن هناك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لأن التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم وستعرف من كلام الشارح في مباحث العام ما في مسئلة التمسك بالعام قبل البحث من قوة الخلاف من الجانبين وهو آت هنا اه مبنى على ان التمسك بالعام فرع وجوب اعتقاد العموم وهو في حيز المنع قال صاحب التلويح حكم العام عند عامة الأشاعرة التوقف حتى يقوم دليل على عموم أو خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد اه (قوله حتى يتمسك به) حتى تعليلية اى للتمسك وفيه إشارة إلى ان التمسك بالعام فرع اعتقاد العموم وفيه ما قد سمعت (قوله الأصح نعم) أى يجب اعتقاده فكذا هنا (قوله فان ورد الخ) مقابل لمحذوف تقديره هذا أى محل الأقوال السابقة إذا لم يرد الأمر بعد الحظر أو الاستئذان فان ورد الخ فهذا تقييد لقول الجمهور هو حقيقة في الوجوب أى محل الأقوال السابقة إذا لم يكن الأمر واردا بعد ماذكر وإلا ففيه خلاف آخر على أقوال ثلاثة الاباحة والوجوب والوقف وحكى فيه قول رابع وهو الندب كقوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأة انظر اليها فانه أحرى أن يودم بينكما أى يجعل بينكما المودة فانه وارد بعد الحظر وهو تحريم النظر إلى الأجنبيات عند خوف الفتنة وقول خامس وهو إسقاط الحظر ورجوع الأمر إلى ما كان قبله من وجوب أو غيره (قوله أى افعل) يعنى مجردا عن القرينة بدليل قوله فيما بعد والمراد به كل مادل على الطلب على ماتقدم ثم فيه تنبيه على ان المراد الامر اللفظى بقرينة ذكر الورود والاباحة والوجوب لان النفسى الذى هو الاقتضاء لا يكون للاباحة إذ لا اقتضاء فيها ولا للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب إذ الاقتضاء

الخصوص وجب عليه العمل بالعموم الذى بلغه ولا يكلف بالخصوص الذى لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم دون الجزم بذلك إلى أن يعلم انتفاء المخصص فحينئذ يعتقد عمومه ويجزم بذلك فالمراد بالوجوب الواجب اعتقاده هو الوجوب بحسب ظاهر الصيغة لا في الواقع حتى يجزم به فان هذا مذهب الصيرفى وقد قال فيه إمام الحرمين انه قول صادر عن غباوة وعناد وبما حررنا ظهر اندفاع الشكوك الموردة هنا فتدبر (قوله بقرينة قوله ورد بقرينة المقام) فان الكلام في صيغة افعل كما تقدم في المتن (قوله فان الأمر النفسى الخ) الصواب فان الاباحة ليست أمرا نفسيا كما في سم (قوله وخامس وهو إسقاط الحظر الخ) عبر العضد عنه بقوله وقيل إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهى كان كما قيل النهى أى كما في قوله تعالى إذا حللتم فاصطادوا فانه علق الأمر بالاصطياد بزوال الاحرام الذى هو علة النهى فيبقى مباحا ولو قال إذا انقضى حيضك فصلى بقيت الصلاة على ما كانت في الوجوب تدبر

لمتعلقه (قال الامام) الرازى (أو استئذان) فيه (فللاباحة) حقيقة لتبادرها إلا الذهن فى ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة للحقيقة (وقال) القاضى (أبو الطيب) والشيخ أبو اسحق (الشيرازى و) أبو المظفر (السمعانى والامام) الرازى (للوجوب) حقيقة كما فى غير ذلك و غلبة الاستعمال فى الاباحة

الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وقال الكمال يصح أن يكون احترازا عنه و اذا حللتم فانتم مأمورون بالاصطياد فقد قال الغزالى انها تحتمل الوجوب والندب ولا تحتمل الاباحة (قوله لمتعلقه) المراد به المطلوب كالانتشار فى قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض (قوله او استئذان) لا ينافيه قول الامام الآتى بالوجوب لان المقصود بهذا ان الامام جعل ما بعد الاستئذان من محل الخلاف فمقول قول الامام أو استئذان لا للاباحة (قوله فللاباحة حقيقة) أى شرعا كما يشير اليه قوله لغلبة استعماله الخ فان هذه الغلبة فى عرف الشارع كما صرح به القائلون بالاباحة فى استدلالهم قالوا غلب فى الاباحة فى عرف الشرع بعد الحظر نحو فاصطادوا فانتشروا الخ فيقدم على الوجوب الذى عليه اللغة وهذا هو قول إمامنا الشافعى رضى الله عنه كما صرح بذلك صاحب فصول البدائع قال ولا نسلم الغلبة لورودها للوجوب ايضا كما فى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا وكالامر بالصوم بعد زوال الحيض والنفاس وبالقتل للمسلم او ذمى لقطع او ردة اوحرب وبالحدود للجنايات وفهم الاباحة مما ذكروا بالنصوص المبيحة أو بالقرائن اه وقال البدخشى فى شرح المنهاج ان أدلة الوجوب معارضة لأدلة الاباحة وهناك دليل عقلى سالم عن المعارضة وهو انه ثبت بالدلائل السابقة افادة الامر للوجوب وورود بعد الحظر لا يدفعه لانه رفع الحرمة وهو اعم من الوجوب والعام لا يدافع الخاص فثبت ان الوجوب لوجود المقتضى وعدم الدافع فهذا مما يرجح القول بالوجوب اه وأيضا القول بالاباحة يشكل كما قال سم لقاعدة ما كان ممتنعا اذا جاز وجب لشمول الجواز بعد المنع للأمر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محله اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر وتلك القاعدة اذا ورد جواز شىء هو محظور. إذ هذا لا يقتضى معنى فارقا بينهما بل قد يقال ورود صيغة افعل بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود الجواز بعد الحظر الوجوب فاقتضاء الصيغة الموضوعة للوجوب اولى ولان ما نحن فيه محله اذا كان الحظر السابق منصوصا عليه بعينه وتلك القاعدة إذا لم يكن منصوصا عليه بعينه كالختان فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريمه بعينه بل دخل تحريمه تحت تحريم قطع عضو الانسان لان المصنف صرح بان افراد تلك القاعدة اكل الميتة مع ان حرمتها منصوصة بعينها فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور هذا وقد نقض المصنف تلك القاعدة بسجود التلاوة عندنا وسجود السهو وزيادة ركوع فى الخسوفين والنظر إلى المخطوبة والكتابة فانها لا تجب وإن طلبها العبد الكسوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لان السيد لا يعامل عبده وغير ذلك اه اه ثم يرد اشكال آخر على جعلها حقيقة فى الاباحة وكذا فى الندب عند القائل به بان جواز الترك ماخوذ فى مفهومهما فيباينان الطلب الجازم الذى هو معنى افعل وأيضا لو كانت حقيقة فيهما لكان المندوب والمباح مأمورا بهما حقيقة فلا يصح نفيه عنهما وقد صح فى الحديث انى غير مامور بصلاة الضحى وصوم ايام البيض بخلافه فى الصلوات الخمس وصوم رمضان فمن ثم قيل انه فيهما مجاز ولكن نقل فى فصول البدائع عن فخر الاسلام البزدوى انه حقيقة قاصرة لان معناها بعض معنى الوجوب والشىء فى بعضه حقيقة قاصرة كالانسان فى الاعمى والاشل اه (قوله فى ذلك) أى فى وروده بعد الحظر أو الاستئذان (قوله السمعانى) بكسر السين وفتحها (قوله للوجوب) وهو المنقول عن الجمهور والموافق لقاعدة ما كان ممنوعا منه اذا جاز وجب (قوله كما فى غير ذلك) اى غير الامر الوارد بعد الحظر و الاستئذان (قوله وغلبة الاستعمال الخ) اى لجواز ان يكون مجازا مشهورا فلا يعارض الوجوب الذى هو معنى حقيقى

(قول الشارح لغلبة استعماله فيها حينئذ) أى بعد الحظر وليس ذلك مثل المجاز الغالب الاستعمال حتى تكون الغلبة قرينة المجاز لان ذلك معناه أنه علم وضعه الحقيقى والمجازى عند السامع وعلم أنه غلب استعماله فى المعنى المجازى فاذا استعمل علم السامع أنه مجاز بقرينة غلبة استعماله فى المعنى المجازى ولذا قالوا إن التبادر أمارة الحقيقة مالم يكن سببه غلبة الاستعمال بخلاف هذا فانه غير معلوم غلبة استعماله فى معنى مجازى بل المعلوم غلبته بعد الحظر فتدبر (قول الشارح وغلبة الاستعمال فى الاباحة الخ) يعنى أن غلبة الاستعمال ليست امارة الحقيقة مطلقا بل إن لم يقم الدليل على خلاف مقتضاها وهو أنه ثبت بالدلائل المسلمة عند الخصم افادة الامر للوجوب والثابت لا يتغير بلا مغير فان الورود بعد الحظر لا ينافى الوجوب إذ رفع الحرج كما يتحقق مع الاباحة يتحقق مع الوجوب الثابت بالدليل فقد ثبت انه غير مانع وصيغة الامر مقتضية للايجاب فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضى السالم عن المعارض وفيه ان الدلائل المسلمة انما هي فى الامر المطلق عن كونه بعد

لاتدل على الحقيقة فيها (وتوقف إمام الحرمين) فلم يحكم باباحة ولا وجوب ومن
استعماله بعد الحظر فى الاباحة وإذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فاذا تطهرن
فأتوهن وفى الوجوب فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين إذ قتالهم المؤدى إلى قتلهم
فرض كفاية واما بعد الاستئذان فكأن يقال لمن قال أأفعل كذا أفعله (أما النهى) اى لاتفعل
(بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما فى غير ذلك ومنهم بعض القائلين بأن الامر
بعد الحظر للاباحة وفرقوا بأن النهى لدفع المفسدة والأمر لتحصيل المصلحة

فاللفظ عند هذا القائل معنى حقيقى وهو الوجوب ومعنى مجازى غالب وهو الاباحة وحينئذ ينبغى أن يجرى هنا الخلاف السابق فى قول المصنف وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة ثالثها المختار مجمل الخ ويجاب بالفرق بين المسئلتين بأن ماسبق مفروض فيما إذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ فى أحد المعنيين حقيقيا وفى الآخر مجازيا وماهنا مفروض فيما إذا اتحد المعنى وكان استعماله فى إيجابه حقيقيا وفى إباحته مجازيا ويحتمل أن تسليم الغلبة على سبيل التنزل وإلا فقد منع القائلون بالوجوب تبادر الاحالة من الصيغة التى استدل بها القائلون بالاباحة إذ هنا المتبادر بقرينة ومن شأن الحقيقة عدم الافتقار إلى القرائن (قوله وتوقف إمام الحرمين) قال فى البرهان الرأى الحق عندى الوقف فى هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر لا بالايجاب ولا بالاباحة فان كانت الصيغة فى الاطلاق موضوعة للاقتضاء فهى مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان (قوله ومن استعماله بعد الحظر الخ) والقائل بأنها للوجوب يقول بأن استعمالها فى الاباحة فى هذه الآيات مجاز وكرر الامثلة إشارة إلى كثرتها كما قال لغلبة استعمالها وقد سمعت أن الغلبة ممنوعة (قوله فاذا قضيت الصلاة فانتشروا) وحمل بعض الاصوليين الامر فيه للندب وعن سعيد بن جبير إذا انصرفت من الجمعة فساوم بشىء وإن لم تشتره وذهب الامام السرخسى إلى ان وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة الآية قاله فى التلويح (قوله إذ قتالهم الخ) جواب عما يقال إن قتالهم وهو إزهاق الروح ليس فى وسعنا حتى تكلف به فأجاب بأن المأمور به القتال الذى هو سبب القتل (قوله وأما بعد الاستئذان) عطف على قوله بعد الحظر (قوله فكأن يقال الخ) قاله الكمال يمكن التمثيل له بما فى حديث مسلم أأصلى فى مرابض الغنم قال نعم فانه بمعنى صل فيها وسكت عن النهى بعد الاستئذان وحكمه التحريم على قياس وقوعه بعد الوجوب ومما ورد منه للتحريم خبر مسلم عن المقداد قال أرأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب إحدى يدى بالسيف فقطعها ثم لاذ منى بشجرة فقال أسلمت لله أفأقاتله يارسول الله بعد أن قالها قال لا ومما ورد من الكراهة خبر مسلم أيضا أأصلى فى مبارك الأبل قال لا (قوله أى لاتفعل) إشارة إلى أن المراد النهى اللفظى بقرينة قوله للتحريم وقوله للكراهة وإلا لقال أنه التحريم أو الكراهة وبدليل قوله وقيل للاباحة فان النهى النفسى لايتصور أن يكون للاباحة لانه طلب الكف والطلب لا يكون إباحة (قوله بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على لوجوب بانه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الاصل اه سم (قوله كما فى غير ذلك) أى فى غير الوارد بعد الوجوب وهو النهى المبتدأ من غير سبق وجوب (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد ان المقصود بالذات من النهى دفع المفسدة ومن الامر تحصيل المصلحة وإلا فدفع المفسدة متضمن

الحظر ما ما بعده فالمقصود منه رفع التحريم لأنه المتبادر إلى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لابد لها من دليل كذا فى العضد والتوضيح (قول الشارح لكون الفعل مضرة أو منفعة) أى والمضرة منهى عنها نهيا عاما بقوله صلى الله عليه وسلم لاضرر ولا ضرار والمنفعة مأذون فيها إذنا عاما بقوله تعالى خلق لكم مافى الأرض جميعا (خاتمة) تقدم فى المصنف أن الوجوب لشىء إذا نسخ فى الجواز بمعنى عدم الحرج فى الفعل والترك الشامل للاباحة والندب والكراهة فذلك هو الأصح عنده وقيل الاباحة وقيل الاستحباب وقال الغزالى لايبقى الجواز بل يرجع الامر إلى ما كان قبله اه فما الفرق بين المسئلتين وقد يقال ذلك فيما إذا كان النسخ بقول الشارع نسخته ونحوه بخلاف ما إذا كان بالنهى كما هنا وقد أشار الشارح المحقق اليه بقوله هناك عقب قول المصنف الوجوب إذا نسخ كأن قال الشارع نسخت وجوبه فالداخل تحت الكاف رفعته ونقضته ونحوه دون صيغة النهى تدبر

واعتناء الشارع بالأول أشد (وقيل للكراهة) على قياس أن الأمر للاباحة (وقيل للاباحة) نظراً إلى أن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لاسقاط الوجوب) ويرجع الامر إلى ما كان قبله من تحريم أو اباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة (وإمام الحرمين على وقفه) في مسئلة الامر فلم يحكم هنا بشيء كما هناك (مسئلة الأمر) أي افعل (لطلب الماهية لا التكرار ولا مرة والمرة ضرورية) إذ لا توجد الماهية بأقل منها فيحمل عليها (وقيل) المرة (مدلولة)

لتحصيل المصلحة وبالعكس اه سم (قوله واعتناء الشارع الخ) ومن هنا كان من القواعد الشرعية ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (قوله وقيل للكراهة على قياس ان الأمر للاباحة) أي بجامع أن كلا من حقيقتي افعل ولا تفعل يحمل على أدنى مراتبهما إذ الكراهة أدنى مرتبتي صيغة لا تفعل كما أن الاباحة أدنى مراتب افعل قاله شيخ الاسلام وفيه أن لا تفعل يأتي للاباحة كما قال المصنف فهي أدنى مراتبها اللهم إلا أن يقال مراده لا تفعل الواردة ابتداء أي التي لم ترد بعد وجوب ولا شك أن أدنى مراتبها الكراهة (قوله ويرجع الأمر الخ) وبهذا فارق الاباحة ولا تتوهم أن هذا القول قول المعتزلة بل هو قول لأهل السنة كما سيأتي في الكتاب السادس وخصوا ذلك بما إذا كان بعد ورود الشرع فقالوا الأمر الذي لم يرد فيه دليل من الشارع يدل على حرمته أو إباحته إذا كان مشتملا على مضرة كان حراما وان اشتمل على منفعة كان مباحا أي والحال أنه بعد الشرع (قوله من تحريم) أي أو كراهة أو ندب بان كانت المفسدة خفية والمصلحة كذلك (قوله أي افعل) أشار به الى أن المراد الأمر اللفظي بقرينة قوله لطلب الماهية إذ المعنى أنه موضوع لطلبها والواضع من خاصية اللفظ والمراد به كل ما دل على الطلب (قوله لطلب الماهية) لأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار زائد عليها فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أيهما حصل قال في التلويح وهو مذهب الشافعي واستدل له بان اضرب مثلا مختصر من الطلب منك ضربا أو أفعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم اه وتقدير المصدر معرفة هو متمسك القائل بالتكرار بهذا الدليل بعينه (قوله والمرة ضرورية) أي لا يمكن الامتثال بدونها فافادة الصيغة لها واجب فدخولها في مدلول الصيغة مجزوم به فحمله على المرة ليس لكونها موضوعا لها بل لتوقف تحقق الماهية عليها كما يدل عليه ما بعده فهي مدلول التزامي على هذا القول بخلاف الثاني (قوله فيحمل عليها) أي من جهة أنها ضرورية لا من جهة أنها مدلول الأمر (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل أن المراد مدلوله الماهية بقيد تحققها في المرة فقط أو أن مدلوله نفس المرة قال الكمال وهو المنقول عن أبي حنيفة وغيره ونقله الشيخ أبو إسحق عن أكثر أصحابنا لكن قال المصنف في شرح المختصر أن النقلة لهذا عن أصحابنا لا يفرقون بينه وبين المذهب المختار يعني الأول فليس غرضهم إلا نفي التكرار والخروج عن العهدة بالمرة فلعل المصنف لم ينقله عن أكثر أصحابنا لذلك اه (قوله ويحتمل على التكرار) لكن على الثاني الحمل مجازي من اطلاق الجزء على الكل بخلافه على الأول فانه من حمل المشترك المعنوي على أحد

فرديه

(قول المصنف مسئلة الامر لطلب الماهية) موضع النزاع الامر المطلق عن القرينة الدالة على التكرار والمرة وإنما كان لطلب الماهية لانه مختصر من أطلب منك ضربا مقصودا به الانشاء ولا دلالة للمصدر على غير الماهية فطلب الفعل وضع له صيغتان وهما اضرب وافعل ضربا ولا شك أن المختصر والمطول في إفادة المعنى سواء فالمرة والتكرار خارجان عن مدلول اللفظ ولأنه لو دل على التكرار لم يبرأ بواحدة في أمر ما وقد ثبتت البراءة بها في أمر الحج ولو دل على الواحدة لما كان الاتيان في المرة الثانية والثالثة امتثالا وإتيانا بالمامور والعرف يكذبه (قول المصنف والمرة ضرورية) المفهوم من العضد أن معناه أن حصول الامتثال بالمرة لا لكونه للمرة بخصوصها بل لكونه لطلب الحقيقة المتحققة في ضمن كل من المرة والتكرار فهو رد على القائل بأنه للمرة لحصول الامتثال بها فزاد الشارح على ذلك انه يدل على المرة لكنه بطريق اللزوم لضرورة أن الماهية إنما يتحقق في الفرد بخلاف ما زاد على المرة فانه يحتاج لدليل فالقائل بانه للمرة جعل دلالة الالتزام دلالة مطابقية وهو غلط فتدبر (قول المصنف وقيل المرة مدلولة) أي لأنه إذا قال السيد لعبده ادخل السوق فدخله مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد وقد مر جوابه وهو أنه إنما صار ممتثلا لأن المامور به وهو الحقيقة حصل في ضمن المرة لا لأنه ظاهر في المرة بخصوصها للمامور ثم ان من قال بانها للتكرار في المرة قال إن ذلك ظاهرهما فلا يكون قولنا اضرب ثلاثا أو مرة تكرارا

(قول الشارح يحمل على التكرار الخ) أما الأول فظاهر لأن الوحدة ليست مدلولة وأما الثاني فمعنى التكرار فيه كما في بعض حواشي التلويح ان تلاحظ الافراد في ضمن المجموع وهو واحد اعتباري يحتمله اللفظ فتصح نيته بدلالة القرينة بخلاف ما إذا نوى الوحدات المحضة فلا تصح نيتها لعدم احتمال اللفظ لها بخلافه على الاول فيصح ذلك والأول مذهب الشافعي والثاني عامة الحنفية قال في فصول البدائع وهو معتمد مذهب الشافعي والاول قول عنه (قول المصنف للتكرار مطلقا) لان اصله أفعل الضرب بأل ولتكرر الصوم والصلاة ولثبوت التكرار في النهي كلا تصم فوجب في صم لأنهما طلب ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع من المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به الجواب أن المأخوذ في الفصل المصدر المنكر باجماع أهل العربية والتكرار في الصوم والصلاة من خارج ولو سلم فمعارض بالحج وقياس الأمر على النهي قياس في اللغة وهو باطل ولو سلم فيفرق بأن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الأوقات والأمر يقتضي إثباتها وهو يحصل بمرة ولا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده وسيأتي ولو سلم فالنهي بحسب الأمر فان كان دائماً فدائم وإلا فلا فكون النهي الضمني للتكرار فرع كون الأمر له فاثباته به دور واعلم أن جميع من قال بأن الأمر لا يدل على التكرار قال بانه إذا علق على علة ثبتت عليتها بالدليل وجب تكرار الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة وليس التكرار حينئذ مستفاداً من الأمر وذلك نحو إن زنى فاجلدوه (قول المصنف وقيل للتكرار ان علق بشرط) سيأتي رده بأن الكلام في الأمر المطلق عن القرينة وهذا ليس كذلك فان قلت لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره لزم تكرار الطلاق بتكرر القيام فيما إذا قال إن قمت فانت طالق وليس كذلك قلت قال الصفوي بعد إيراده الجواب عنه أن الشارع إذا رتب حكما على شرط جعله علة لذلك الحكم وكلما جعله الشارع علة لشيء يعتبر في الشرع عليته لذلك الشيء بخلاف تعليل غير الشارع فانه لا يلزم اعتباره فيه ووقوع الطلاق الأول إنما هو للتعليق لا للعلية فمعنى وقع لا علة لوقوع غيره لأن القيام ليس علة حتى يقع كلما وجد طلاق فليتأمل (قوله أي يحمل على التكرار حقيقة) فيه نظر فان المراد خصوص التكرار فكيف يكون حقيقة (قوله الأولى أن يقول الخ)

ويحمل على التكرار على القولين بقرينة (وقال الأستاذ) أبو إسحق الاسفرايني (و) أبو حاتم (القزويني) في طائفة (للتكرار مطلقاً) ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (إن علق بشرط أو صفة) أي بحسب تكرار المعلق به

فرديه (قوله في طائفة) حال من الاثنين وفي بمعنى مع (قوله مطلقاً) أي علق بشرط أو صفة أم لا قال في التلويح واستدل عليه بان الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الأمر بالحج فسأل ألعامنا هذا أم للأبد (لا يقال لو فهم لما سأل) لانا نقول علم أنه لا حرج في الدين وان في حمل الأمر بالحج على موجبه من التكرار حرجاً عظيماً فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم أنه فهم التكرار بل إنما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقاً بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعني البيت وليس بمتكرر اه وفي شرح البدخشي على المنهاج أن أبا بكر رضي الله عنه تمسك بقوله تعالى وآتوا الزكاة على قتال مانعيها بعد أن أدوا مرة بمحضر من الصحابة من غير نكير وما ذاك إلا لفهمهم التكرار والجواب أنه لعله ﷺ بين للصحابة التكرار قولاً أو فعلاً بان أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك فان قلت الأصل عدم القرينة قلنا لما دل الدليل على عدم التكرار صرنا إلى ما قلناه جمعاً بين الادلة اه ومن أدلتهم أن الأمر إثبات والنهي اقتضاء انكفاف وهما يجتمعان في أصل الاقتضاء والاطلاق فاذا تضمن أحدهما استيعاب الزمان كان الثاني في معناه ورده امام الحرمين في البرهان بان قضايا الالفاظ لا تثبت بالأقيسة (قوله علق بشرط) . فان قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ . قلنا ليس ببعيد فان القيد بما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق ضد الاطلاق يوجب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط يتاخر الحكم إلى زمان وجود الشرط اه تلويح (قوله بحسب تكرار المعلق به) اي من الشرط والصفة لا التكرار على وجه الدوام بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ما عدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أضيق منه عند التعليق ومن التعليق بالشرط إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول فيؤخذ منه استحباب إجابة كل مؤذن سمعه وهو المنقول عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام والمسئلة خلافية واستظهر المصنف في شرح المنهاج

نحو وإن كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما فى أمر الحج المعلق بالاستطاعة فان لم يعلق الامر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى أنه مشترك بينهما أو لاحدهما ولا نعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما إلا بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة أو فى أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو للتكرار لانه الاغلب أو المرة لانها المتيقن أو فى القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح ووجه القول بالتكرار فى المعلق أن التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرر علته ووجه ضعفه

تخريجها على هذه المسئلة فعلى الاول يكفيه مرة قال الكمال ولا نقل فيها فى المذهب قال ويتفرع على هذا الخلاف أيضا مالو وكله بالبيع فقال بع هذا بكذا فباعه فرد بعيب أو قال بعه بشرط الخيار ففعل ففسخ بالخيار هل له البيع ثانيا وفيه خلاف حكاه الرافعى قبيل حكم المبيع قبل القبض وبعده وفى الرهن لكنه جزم فى الوكالة بانه ليس له البيع ثانيا اه ثم ان البيضاوى فى المنهاج جزم بما اختاره الامام الرازى فى المعلق من أنه لا يقتضى التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لان ترتب الحكم على الشرط او الصفة يقيد عليه ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر الحكم بتكرر علته وأورد عليه أنه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرر القيام فيما إذا قال ان قمت فأنت طالق وليس كذلك وأجيب بأن هذا التعبير دال على أنه جعل القيام علة الطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعى وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم فى أحكام الله تعالى (قوله وإن كنتم جنبا الآية) مثال للتعليق بالشرط وما بعده للتعليق بالصفة (قوله بقرينة كما فى أمر الحج) أى الأمر الدال على وجوبه وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا إذ التقدير من استطاع فليحج او ليحج المستطيع فالتعليق ههنا بشرط وهو تكرار الاستطاعة وقضيته التكرار بتكررها لكن قامت القرينة الدالة على المرة وهى حديث ألعامنا هذا أم للأبد فقال لا بل للأبد (قوله فللمرة) الاولى ان يقول فلطلب الماهية أو فليس للتكرار الا أن يثبت أن القائل بان الأمر فيما ذكر قائل بأن المرة حينئذ مدلوله (قوله بمعنى أنه مشترك الخ) فيه انه لا وجه لجعل هذا من الوقف وكان اشار إلى ان المراد الوقف عن عدم الاختصاص (قوله قولان) خبر مبتدا محذوف أى هما قولان أولهما أنه مشترك بين المرة والتكرار ثانيهما أنه حقيقة فى أحدهما ولا نعرفه (قوله ومنشا الخلاف) اى المذكور من أول المبحث الى هنا (قوله فهل هو حقيقة فيهما) أى فى المرة والتكرار فيكون مشتركا وهذا هو القول الاول من قولى الوقف وقوله أو فى أحدهما الخ هو الثانى من قولى الوقف (قوله أو هو للتكرار) أى مطلقا وهو مذهب الاستاذ ومن معه (قوله أو المرة) هذا هو القول الثانى فى كلام المصنف المشار اليه بقوله وقيل المرة مدلوله (قوله أو فى القدر المشترك) هذا هو القول الاول المصدر به فى كلام المصنف كما قال الشارح (قوله وهو الاول الراجح من ادلته) وهو دليل على إبطال التكرار خاصة أنه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها العدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق الثانى انه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتى بعده لا يمكن أن يجامعه فى الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثانى كذلك وخرج بقوله لا يمكن ان يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعترض كل من الوجهين اما الاول فلأن الاوقات

من أين له هذا وكيف يقدم الشارح على ما قال من غير نقل على أنه لو لم يكن ناقلا لكان ما قاله هو المتعين لان صاحب هذا القول يقول بأن التكرار مدلول حقيقى للأمر إذا لو كان التكرار عنده من التعليق لوافق الاصح القائل بان المدلول الماهية فاذا بطل للتكرار لعدم علته وهو لا يقول بأن المدلول الماهية تعينت المرة إذ التكرار إنما يكون للمرة وهذا القائل لا يقول بأنها ضرورية ضرورة أنه فرع القول بانه لطلب الماهية ولا يقول به فليتامل (قوله وظاهر أن كلا من القولين الخ) يعنى أن سبب الوقف هو القول بأنه مشترك أو أنه لاحدهما لان من قال بأنه مشترك قال لانه لا قرينة معه لان الكلام فى الامر المطلق فوجب الوقف

ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقاً أى فيما إذا ثبتت علية المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لابيان لأمده يستوعب مايمكن من زمان العمر لانتفاء مرجح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار فى المعلق بتكرار المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه إن لم يتكرر المعلق به حيث لاقرينة على المرة فلهذا قال المصنف مطلقا (ولا لفور خلافا لقوم) فى قولهم ان الامر للفور

الضرورية لقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الأمر بالفعل فلا يلزم تكليف مالا يطاق واما الثانى فلأن النسخ إنما يلزم ان لو كان الامر الثانى أيضا مطلقا غير مخصص ببعض الاوقات شرعا او عقلا ومثل هذا غير واقع فى الشرع اصلا ولو وقع لالتزم الخصم النسخ واما إذا كان الأمر الثانى مخصوصاً ببعض الاوقات فلا يلزم نسخه للأول بل يلزمه تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع فى ذلك عقلا مع انه غير واقع ايضا على الوجه المفروض لافى الشرع ولافى غيره اه سم (قوله ان التكرار حينئذ) أى حين التعليق وقوله ان سلم مطلقاً يعنى لانسلم أولا أن التعليق بالشرط او الصفة مشعر بالعلية مطلقا بل إنما يشعر بها إذا ثبتت علية المعلق به بدليل خارجى مثل ان زنى فاجلدوه فان لم تثبت عليته مثل إذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدى فالمختار أنه لايقتضى التكرار بتكرار ماعلق به ثم ان سلم اشعار التعليق بذلك مطلقا سواء ثبت علية المعلق به من دليل خارج عن الشرط أو الصفة أو لم تثبت بل اقتصر على فهمها من التعليق ليس التكرار مستفاداً من الامر بل اما من الخارج او من التعليق المشعر بالعلية المقتضية لوجود المعلول كلما وجدت علته أو من دليل خاص ولذلك يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة (قوله حيث) ظرف التكرار وقوله لابيان لأمده اى غايته ونهايته وقوله يستوعب خبر التكرار واحترز بقوله مايمكن عن أوقات الضرورة كالاكل والشرب والنوم ونحوها واسم ههنا كلام لاينبغى ان يسطر مثله فانه ترديدات مبنية على أمور فرضية ولايخفى أن كلام الأصوليين فى الاوامر الواقعة من الشارع بالفعل فلو فتحنا باب الفرض والتقدير لطال الكلام بلافائدة إذ هذه امور ماوقعت ولم تقع فما بالنا نفرض وقوعها ونتكلم عليها (قوله فهم يقولون) أى الاستاذ ومن معه وهو تفريع على الاستيعاب (قوله وبالتكرار فيه) اى فى المعلق نحو ان دخلت الدار فتصدق فيجب على هذا تكرار التصدق بمقتضى الامر وإن لم يتكرر الدخول الذى هو المعلق به لان الامر يقتضى التكرار عندهم مطلقا قال سم لو كان المعلق به الاستطاعة ولم تتكرر بل عجز مطلقا فينبغى عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله مطلقا) أى فى كلام الاستاذ (قوله ولا لفور) اى ولا لتراخ بدل عليه مابعده وهو معطوف على قوله لالتكرار وحاصل الكلام ان صيغة افعل إذا قيدت بوقت مضيق او موسع كانت بحسب ماقيدت به وكذلك إذا قيدت بفور أو تراخ وان لم تقيد بفور ولا تراخ وهو موضع الكلام هنا فهل يقتضى الفور أو لا وقال إمام الحرمين فى البرهان الصيغة المطلقة ان قيل أنها تقتضى استغراق الاوقات بالامتثال فمن ضرورة ذلك الفور والبدار واستعقاب الصيغة فى موردها اقتضاء مبادرة الامتثال وإذا جرى التفريع على ان الصيغة لاتقتضى استغراق الزمان فعلى هذا اختلف الاصوليون فذهب طائفة إلى ان مطلق الصيغة تقتضى الفور والبدار إلى الامتثال وهذا معزى إلى ابى حنيفة رحمه الله ومتبعيه وذهب ذاهبون إلى ان الصيغة المطلقة لاتقتضى الفور وإنما مقتضاها الامتثال مقدما أو مؤخرا وهذا ينسب إلى الشافعى رحمه الله واصحابه وهو اللائق بتفريعاته فى الفقه وان لم يصرح به فى مجموعاته فى الاصول وأما الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم فى المصير إلى الوقف إلى أن الفور والتأخير إذا لم

(قول الشارح فهم يقولون بالتكرار فى المعلق الخ) أى لوجود التعليق الدال عليه ويلزم استثناء أوقات الضرورة هنا أيضا لتقييد القائل بالامكان مع عموم قوله للتعليق

أى المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون للتكرار (وقيل للفور أو العزم) فى الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخى أى التأخير (والمبادر) بالفعل (ممتثل خلافا لمن منع) امتثاله بناء على قوله الأمر للتراخى (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لا نعلم أوضع الأمر للفور أم للتراخى ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الايمان وأمر الحج

يقين أحدهما ولم يتعين بقرينة فلو أوقع المخاطب ماخوطب به عقب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا وجوز أن يكون غرض الآمر فيه أن يؤخر وهذا سرف عظيم فى حكم الوقف وذهب المقتصدون من الواقفية إلى ان من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعا فان أخر وأوقع الفعل المقتضى فى آخر الوقت فلا يقطع بخروجه عن عهدة الأمر وهذا هو المختار عندنا وذهب القاضى أبو بكر رحمه الله إلى ما شهر عن الشافعى رحمه الله من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم او مؤخر وهذا بعيد عن قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتجهيله من لا يراه ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهذيب العبارة فان المسئلة مترجمة بأن الصيغة على الفور أو على التراخى فأما من قال انها على الفور فهذا اللفظ لا بأس به ومن قال انها على التراخى فلفظه مدخول فان مقتضاه ان الصيغة المطلقة يقتضى التراخى حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقد أحد فالوجه ان نعبر عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعى والقاضى رحمهما الله بأن يقال الصيغة تقتضى الامتثال ولا يتعين لها وقت اه (قوله أى المبادرة الخ) قالوا إذا اقتضت الصيغة إيجابا فالواجب مالا يجوز تركه إذ لو جاز تركه فى الزمن الأول من أزمنة الامكان لما كان متصفا بالوجوب فيه وفى فصول البدائع ان القول بالفورية ينسب إلى بعض الحنفية وعليه فلو أخر عصى اه (قوله بالفعل) متعلق بالمبادرة وأخره لئلا يتوهم عود الضمير على الفعل لو قدمه (قوله ومنهم القائلون بأنه للتكرار) وذلك لأن التكرار يستلزم الفورية لأنه الايقاع فى جميع ما يمكن من أزمنة العمر ومن جملتها الزمان الأول (قوله بعد ظرف) للفعل أى يعزم فى الحال على ان يوقع الفعل بعد قال سم وهو معمول به عندنا فى الصلاة فانه بدخول الوقت تجب المبادرة إلى الفعل أو العزم عليه بعد فى الوقت (قوله أى التأخير) دفع به توهم أن يراد بالتراخى مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة إلى التلبس به (قوله والمبادر بالفعل) أى الذى لم يقيد بوقت ولا بفور ولا تراخ وإلا فهو بحسب ما قيد به (قوله خلافا لمن منع ومن وقف الخ) أشار المصنف إلى قولين آخرين فى المسئلة بينهما الشارح بقوله بناء فى الموضعين وهما القول باقتضائها التراخى والقول بالوقف بمعنى عدم العلم وقد علمت ما نقلناه عن البرهان سابقا ان القائلين بالوقف فرقتان ماذكره الشارح هنا إحداهما ثم ظاهر كلام المصنف ان القائل بالتراخى يوجبه حتى تكون المبادرة ممنوعة وان الامتثال على البدار غير معتد به وهو قضية قول الشارح لامتناع التقديم وقد أنكر ذلك إمام الحرمين والشيخ أبو حامد وأبو إسحق وابن القشيرى وقالوا انه لم يصر أحد إلى ذلك ومعنى كونه على التراخى انه يجوز تأخيره لا أنه يجب فان أحدا لا يقول ذلك وأما القائلون بالوقف فان البعض منهم متوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلا خارجا عن العهدة لجواز إرادة التراخى قال ابن الصباغ فى العدة وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور لكنه خالص الاجماع وقال الغزالى فى المستصفى أما المبادر فممتثل مطلقا ومنهم من غلا فقال يتوقف فى المبادر اه قال الكمال وكان معتمد المصنف فى قوله خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان النقلان ونقل ابن الصباغ ان منع المبادرة بالفعل مبنى على القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلا كما دل عليه كلامه لا مقابل له كما وقع فى عبارة المصنف فالأليق ان يقال خلافا لمن منع المبادرة هنا على الوقف أى عن القطع بكون المبادر ممتثلا اه وبهذا يتضح لك اتجاه ما اعترض به الكورانى قائلا الحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه لأن القائل بأنه للتراخى لم يقل به وجوبا

(قول المصنف أو العزم) أى لأنه ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال الكفارة والجواب انه يطيع بالفعل خاصة ويجب العزم من حيث هو من أحكام الايمان وقد مر (قول المصنف ومن وقف) أى بعضه فان بعض الواقفين قال لو بادر عد ممتثلا بناء على توقفه فى انه للفور أو القدر المشترك ولذا بين الشارح الوقف بقوله بناء الخ تدبر (قوله ومحل كونه الخ) الأولى حذفه لأن الكلام فى الأمر المطلق (قوله المنع المذكور الخ) الأولى القول بالمنع مردود ثم انه لا وجه له فان الصفى الهندى نقله عن بعض من قال الأمر لا يقتضى الفور فبعد الاتفاق على انه لا يقتضى الفور واختلفوا فقال بعضهم وهو الاكثر ولا التراخى وهو مذهب الشافعى وقال الأقل يقتضى التراخى فالمبادر غير ممتثل ونقله المصنف أيضا عن ابن الصباغ فى عدة العالم ونقل عنه فيه أنه قال ان قائله خارق للاجماع (قوله لأن القائلين بالتراخى الخ) إن أراد أنهم جوزوا التراخى وغيره فوقفوا فهو لاء غير قائلين بالتراخى وإن أراد انهم قالوا بالاشتراك فكيف يمنعون الامتثال

بل

وإن كان التراخي فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيهما لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه او هو للفور لانه الاحوط او التراخي لانه يسدعن الفور بخلاف العكس لامتناع التقديم أو في القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح أي طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ (مسئلة) قال ابو بكر (الرازى) من الحنفية (و) الشيخ أبو إسحق (الشيرازى) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الامر) بشيء

بل جوازا صرح به المحققون على أن عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ماذهب اليه طائفة من الواقفية ثم قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع ليس على من ينبغي أيضا إذ الواقفية طائفتان الخ ماتقدم وحاول سم رد مااعترض به الكوراني مفرعا على كلام نقله المصنف في شرح المنهاج فيه حكاية الاقوال التي ذكرنا ها أن مانقله ابن الصباغ في العدة وإن كان خارقا للاجماع هو قول ثابت ولا يمنع ثبوته خرقه للاجماع ولا ثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه ألا ترى إلى قول المستصفى ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر وقول المصنف يعني في شرح المنهاج الذي صدر كلامه بعبارته وإن بادر بفعله أول الوقت لا نقطع بكونه ممتثلا مع قول الاسنوى حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية إنا لا نقطع بامتثاله بل نتوقف فيه الخ فأشار المصنف في المتن إلى الاول بقوله خلافا لمن منع وإلى الثاني بقوله ومن وقف هذا زبدة كلامه الذي أطاله جدا وزاد ماهو ديدنه من الحطيطة على الكوراني بتجويز أن المصنف اطلع على نقل آخر يوافق مادلت عليه عبارته مما قد فرغنا من التنبيه على أن مثل هذا الكلام لا طائل تحته ثم أنه قد رجع الامر في كلامه لما قاله الكمال من البناء على قولي الوقف وقوله ان المذهب الخارق للاجماع ثابت نحن لا نمنع ثبوته ولا ينكر ثبوته أحد وليس النزاع فيه إنما النزاع في البناء عليه مع عدم التنبيه على خرقه للاجماع فربما اعتقد الواقف على الكتاب صحته لاسيا وقد قرره الشارح بقوله بعد لامتناع التقديم ومن هنا يتوجه على الشارح مؤاخذة في عدم التنبيه على ذلك ولو أن العلامة سم اقتصر على نقل عبارة الصفي الهندي لكان في ذلك مقنع وغنية عن التطويل - قال في نهايته مانصه وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الامر لا يقتضي الفور وهؤلاء اختلفوا فذهب الاكثر منهم عن الشافعي ومعظم أصحابه وجماعة من الاشاعرة وعدد جما من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المامور به مبادرا او مؤخرا كان ممتثلا وذهب الاقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي فعلى هذا لا يكون المبادر ممتثلا وقد قيل أنه خلاف الاجماع فنسبوا فيه إلى خرق الاجماع وأما الواقفية فنهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف اللاأدرية وهؤلاء انقسموا إلى غلاة ومقتصدة اما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في انه هل هو ممتثل ام لا ونسبوا ايضا إلى خرق إجماع السلف فانهم كانوا قاطعين إلى ان المبادر مسارع في الامتثال ومبالغ في الطاعة وأما المقتصدون فهم الذين قطعوا بامتثال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو ممتثل أم لا ثم منهم من قال بتأثيمه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بانه امتثل اصل المطلوب اه (قوله حذرا من الاشتراك) اى لو قيل بالوضع لكل واحد (قوله اوهو) اى الاحد الذي هو حقيقة فيه (قوله لانه الاحوط) فيه نظر مع احتمال التراخي (قوله لانه يسد الخ) لانه يكون قضاء عنه (قوله من فور الخ) اى من ذى فور الخ لان الوقت ليس هو الفور والتراخي لان الفور المبادرة والتراخي التاخير (قوله من الحنفية) يوهم كلامه انفراده بذلك وليس كذلك فقد قال به غيره بل المنقول في التلويح وغيره انه لجمهورهم حتى قال الكمال بن الهمام في تحريره انه المختار عندهم (قوله الامر بشيء الخ) لم يقيده باللفظي كما فعل فيما تقدم لان ماهنا يصلح للامرين ولا ينافي ذلك قوله بامر

(قول الشارح وإن كان التراخي فيه غير واجب) أي والقائل به يوجبه فينظر له مثال آخر (قول الشارح أو في القدر المشترك بينهما) هذا هو الراجح فهو لا يدل على فور ولا على تراخ بل على مطلق الفعل وأيهما حصل كان مجزيا لان المدلول طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجي وهما من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما وغالب أدلة أقوال هذه المسئلة كالتي قبلها فتامل

(قول الشارح اذا لم يفعل) ليس ظرفا للقضاء ولا الاستلزام لفساده أما الاول فلأن وقت عدم الفعل ليس وقتا للقضاء وأما الثانى فلأن الامر مستلزم مطلقا بل هو ظرف للوجوب المقدر إذ المعنى يستلزم وجوب القضاء له وقت عدم فعله يدل عليه قول الشارح لاشعار الامر بطلب استدراكه وقد يقال بصحة ظرفيته للقضاء والمعنى يستلزم القضاء وقت تحقق عدم الفعل فى وقت الاداء وبصحة ظرفيته للاستلزام بالنسبة لما تضمنه لأن معناه يطلب لزومه وقت عدم ولا شك أن لزومه فيه تدبر (قول الشارح لأشعار الامر بطلب استدراكه لأن القصد الخ) أى لاشعار الامر به فى ذلك الوقت بطلب قضائه وفعله خارجه لانه وإن كان المطلوب الفعل فى الوقت المعين لكن لما كان الوقت المعين إنما طلب لكونه مصلحة للفعل به كماله فالقصد أى المقصود الاصلى هو نفس الفعل فاذا فات كماله بقى الوجوب مع نقص فيه وبه يظهر وجه الاستلزام للاشعار المذكور المعلل بالقصد إذ لولا ذلك القصد لاحتمل أن يكون الطلب المتعلق بالفعل خاصا بذلك الوقت فليتأمل (قوله أى مطلقا) أى بواسطة أنه المطلوب بالذات وطلب الوقت لكماله (قوله وشرح ذلك ماقاله ابن الهمام الخ) لاخفاء فى انا اذا تعلقنا صوما مخصوصا وقلنا صم صوم يوم الخميس فقد تعلقنا أمرين وتلفظنا بلفظين وأما ان المأمور به هو هذان الامران

مؤقت يستلزم القضاء) له إذا لم يفعل فى وقته لاشعار الأمر يطلب استدراكه لأن القصد منه الفعل (وقال الاكثر القضاء بأمر جديد) كالامر فى حديث الصحيحين من نسى الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفى حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها

جديد لان الأمر النفسى يوصف بالتجدد والحدوث من حيث التعلق التنجيزى الحادث (قوله مؤقت) خرج بالمؤقت المطلق وذو السبب إذ لاقضاء فيهما اه زكريا (قوله يستلزم القضاء) أى الامر به (قوله اذا لم يفعل) قال الناصر ظرف يستلزم لا للقضاء لفساد المعنى يعرف بالتأمل اه ووجهه ان القضاء لم يقع فى وقت عدم الفعل فى الوقت فان وقت عدم الفعل فى الوقت هو الوقت الذى مضى من غير فعل والقضاء فى وقت بعده وفيه أن تعلقه بالاستلزام فاسد أيضا لان الاستلزام ذاتى للأمر لا انه فى وقت عدم الفعل اللازم على الظرفية فالاقرب انه متعلق بالقضاء وفى الظرفية تسمح من حيث أن القضاء يتصل بآخر وقت عدم الفعل أو ان يقال المراد وقت الحكم بعدم الفعل فى وقته ولا شك ان وقت الحكم بعد الفعل متأخر عن وقت الاداء (قوله لاشعار لامر) أى اعلامه ووجه كونه اشعارا انه دلالة اللفظ على لازم معناه وفيها خفاء بالنسبة إلى الدلالة المطابقية لتوقفها على الانتقال من الملزوم إلى اللازم (قوله بطلب استدراكه) أى استدراك الفعل إن لم يقع فى وقته والقائل بأن القضاء بأمر جديد يمنع ذلك ويقول القصد من الامر الاول الفعل فى الوقت لامطلقا وقد ذكره الشارح بعد اه زكريا (قوله لان القصد منه الفعل) أى مطلقا سواء كان فى الوقت أو خارجه قال سم وشرح ذلك ماقاله ابن الهمام ان نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه فى يوم الخميس فاذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بمنع اقتضاء الامرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ (قوله وقال الاكثر) قال الشيخ خالد فى شرحه وهو الاصح ونقله امام الحرمين عن الشافعى وقال به أكثر أصحابه (قوله بأمر جديد أى وجوب القضاء بامر جديد لا بالاول ثم ان الامر يكون جديدا بالاضافة إلى الامر الاول لا إلى عدم الفعل (قوله كالامر فى حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والغفلة التى هى أعم من النسيان ويبقى حكم الترك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لانه إذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى اه سم (قوله فليصلها) وجه

الدلالة

أو شيء واحد يصدقان عليه ويعبر عنه باللفظ المركب منهما مثل صوم يوم الخميس مثلا فمختلف فيه فمن ذهب إلى الاول جعل القضاء بالامر الاول لأن المأمور به شيئان فان انتفى أحدهما بقى الآخر ومن ذهب إلى الثانى جعل القضاء بأمر جديد لانه ليس فى الوجود إلا شيء واحد فاذا انتفى سقط المأمور به ثم اختلافهم فى هذا الاصل وهو أن المطلق والقيد بحسب الوجود شيئان أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ناظر إلى اختلاف فى أصل آخر وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أو بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والقيد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان

قلنا بالثانى وهو الحق كانا بحسب الوجود شيأ واحدا كذا ذكره المحقق التفتازانى فى حاشية العضد وحاصل الجواب حينئذ انا سلمنا ان السكون فى الوقت مصاحة للفعل به كماله لكن انما يبقى الوجوب مع النقص إذا انفرد به الطلب وليس كذلك بل المطلوب شىء واحد وقد انتفى بانتفاء جزئه فليتأمل (قول المصنف والاصح ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء) مع قول الشارح بناء على ان الاجزاء هو الكفاية فى سقوط الطلب وقد فسره به الامام فخر الدين وتبعه عليه شارحاه الاصفهانى والقرافى وصوبه الاسنوى فى شرح المنهاج قال لانه مدلول الاجزاء قال الجوهرى فى الصحاح أجزأنى الشىء كفانى أما الفقيه كما قال فى منع الموانع فيفسره باسقاط القضاء فبناء على الاول الاصح عند الاصولى الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء اما على مقابله فلا يستلزمه وسقوط الطلب عمن صلى ظانا الطهارة وهو غير متطهر لانه مخاطب بالاتيان بها مع ظن الطهارة وقد فعل هذا وقد اختار (٤٨٧) المصنف فى منع الموانع ان المجزىء هو المغنى عن القضاء لانه المطلوب حقيقة وقال ان المختار عندنا الآن هو هذا وإن جرينا فى مسئلة الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء على خلافه فمن لا تغنى صلاته عن القضاء لم يأت بالمأمور به فان المأمور به بالذات العبادة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وكون ما أتى به مأمورا إنما هو لمعارض أى ماعرض له من ظنه الطهارة أو فقده الطهورين واما ما يقال من انه آت بالمأمور به الان ووجوب القضاء بأمر آخر فطريقة ضعيفة لانا لا نعنى بالمأمور به الا ما طلب أولا وبالذات واشتغلت الذمة به فاذا صرف عن فعله صارف أى كظن الطهارة مع فقدها وطلب الشارع تعريضه لا على الدوام بل فى وقت الصارف إلى ان ينتهى لم يكن المطلوب حينئذ هو المأمور به المعنى بانه هل يجزىء فعله اه وأنت إذا تأملته وجدت الاجزاء على ما اختاره لم يخرج عن كونه الكفاية فى الطلب إنما الكلام فى ذلك الطلب هل هو الطلب الاصلى أو العارض وهو مجرد اصطلاح نعم ينبنى على ما اختاره ان القضاء فعل ما سبق له مقتض حقيقة لا فعل مثله وان القضاء الحقيقى أى فعل العبادة خارج الوقت بطلب جديد لكن لا لما قالوه من أنه أتى بالمأمور به فى الوقت وهو الفعل بظن الطهارة مثلا بل لما تقدم فى المسئلة قبل هذا من فوات المطلوب بفوات جزئه وهو كونه فى الوقت بخلاف الاعادة فى الوقت عند تبين الحدث فيه مثلا فانها بالطلب الاول اما على قول غيره فكل ذلك بطلب جديد ومن تأمل قول الشارح بان يحتاج الى الفعل ثانيا علم ان المراد بالقضاء ما يشمل الاعادة لاطلاقه عن كونه بعد الوقت

إذا ذكرها والقصد من الأمر الأول الفعل فى الوقت لا مطلقا والشيرازى موافق للأكثر كما فى لمعه وشرحه فذكره من الاقل سهو (والاصح أن الاتيان بالمأمور به) أى بالشىء على الوجه الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) للمأتى به بناء على أن الاجزاء الكفاية

الدلالة ان قوله فليصلها أمر جديد غير الامر الاول وهو أقيموا الصلاة فلو كان الامر باقيا على حاله لم يحتج إلى هذا الثانى (قوله إذا ذكرها) فيها اكتفاء أى أو استيقظ أو أن الذكر يعم النوعين والمعنى إذا ذكرها بعد النسيان أو النوم لان النائم لا تذكر له (قوله والقصد من الامر الاول) رد لقول الاول لان القصد منه الفعل يمنع كون مقتضاه وجود الفعل مطلقا (قوله لا مطلقا) إذ لو كان القصد الفعل دون كونه فى الوقت المخصوص لم يفد التحديد بالوقت وقد يقال غرض الاول ان الفعل هو المقصود أولا بالذات وأما الوقت فبطريق التبع فاذا فات الوقت بقى الفعل المقصود ثم لا يخفى ان هذا الاستدلال بمجرده لا يستلزم كون القضاء بامر جديد ويمكن أن يقال انه لم يذكر هذا الاستدلال قصدا بل على سبيل التبع والتتمة للاستدلال بالحديثين المذكورين الدالين على ان القضاء بامر جديد (قوله أى بالشىء على الوجه الخ) أحوجه إلى هذا المأمور به اسم لذات الفعل ومجرد الاتيان به لا يلزمه الاتيان بالوجه المأمور به فأفاد أن تعليق الحكم بالوصف يشعر بان الحكم على الذات من حيث الوصف ثم ان هذا القيد ماخوذ من كلام المصنف معنى فانه لا يكون آتيا بالمامور به الا إذا أتى به على الوجه الذى امر به لانه إذا أوقعه على غير الوجه الذى اوجبه الشارع لا يكون آتيا بالمأمور به فلا يقال ان المصنف لم يقيد الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى اوجبه الشارع ولا بد منه وما أورده الناصر من ان هذا التفسير يقضى إلى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل أجاب عنه سم بان من لازم الامر بالوجه الامر بذى الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يفهم من قولنا الاتيان بالشىء على الوجه الذى أمر به إلا ان الشىء مامور به أيضا على معنى ان امره به امر بايقاع الفعل عليه ومعه فالاقتضاء الذى ادعاه ممنوع (قوله على الوجه الذى أمر به) أى ولو فى ظنه أخذا من كلامه بعد (قوله بناء على أن الاجزاء الكفاية) حاصله بناء الخلاف فى المسئلة على الخلاف

(قول الشارح بناء على أنه إسقاط القضاء) اعلم أن القضاء له معنيان استدراك مافات من مصلحة الاداء والاتيان بمثل ماوجب أولا بطريق اللزوم والاول للأصوليين والثانى للفقهاء. فان جرينا على الاول فالراجح ان فعل المأمور به كما أمر بان صلى بظن الطهارة مثلا مسقط له إذ مصلحة الاداء وقعت لأنه يؤمر بغير ذلك وتسمية الثانى قضاء حينئذ مجاز لأنه ليس الأول بل مثله فيلزم أن لايوجد معنى حقيق للقضاء ولو وجد لكان للفجر مثلا فرض غير الاداء والقضاء. وإن جرينا على الثانى لم يلزم شيء من ذلك وكان فعل المأمور به كما أمر لايسقطه جزماً

ولهذا فرع الشارح العلامة المسئلة عليه وأشار له بقوله بأن يحتاج إلى

فى سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم وقيل لايستلزمه بناء على أنه إسقاط القضاء لجواز أن لا لايسقط المأتى به القضاء بان يحتاج إلى الفعل ثانياً كما فى صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الأصح (ان الأمر) للمخاطب (بالأمر) لغيره (بالشيء) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمراً) لذلك الغير (به) أى بالشيء وقيل هو أمر به وإلا فلا فائدة لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مامور بذلك الشيء كما فى حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر للنبى صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الاصح (ان الآمر) بالمد (بلفظ يتناوله) كما فى قول السيد لعبده أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه (داخل فيه) أى فى ذلك اللفظ ليتعلق به ما أمر به وقيل لايدخل فيه لبعد أن يريد الآمر نفسه وسيأتى تصحيحه فى مبحث العام

فى تفسير الاجزاء والذى قاله غيره حتى المصنف فى شرح المختصر أن الخلاف فيها إنما هو على تفسير الاجزاء بانه إسقاط القضاء أما إذا فسر بالكفاية فى سقوط الطلب كما هو المختار فالاتيان يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خبير بأن معنى قولهم بلا خلاف أى عند القائل بهذا التفسير كما أنه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك عليهما معا كما اقرره الشارح اه زكريا (قوله بأن يحتاج الخ) فيه إشارة إلى أنه ليس المراد بالقضاء مافعل خارج الوقت (قوله وقيل هو أمر به) رد بانه يلزم عليه القائل لغيره مر عبدك بكذا متعد لكونه أمرا للعبد بغير إذن سيده وأنه لو قال للعبد بعد ماذكر لاتفعل يكون مناقضاً لنفسه ولم يقل بذلك أحد وأيضاً يلزم أن يكون الصبي مامورا من قبل الله بالصلاة والصوم لأنه أمر وليه بان يأمره بالصلاة وبالصوم فيكون مكلفا ولم يقل بتكليفه أحد (قوله وإلا فلا فائدة فيه) أجيب بان الفائدة فيه امتثال أمر المخاطب لا الأمر الأول (قوله وقد تقوم قرينة الخ) قال الكمال القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب أن الأمر بالرجعة لايزيد على الأمر بابتداء النكاح وهو أمر ندب فالامر بها مثله اه قال سم ولك منع قوله لايزيد لجواز أن يكون الاساءة بالطلاق فى هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبرا لهذه الأساءة ألا ترى أنه يجب الرجعة على الصواب المعتمد فيما إذا ظلم إحدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها منهن ثم طلقها قبل وفائها حقها (قوله من احسن الخ) فان من من صيغ العموم فيتناول الأمر وجعل من من لفظ الأمر لتعلق الأمر بها (قوله وسياتى تصحيحه الخ) اعتذار بهذا عن الاعتراض بالتناقض ياباه ما اجاب به المصنف فى منع الموانع من حمل ماهنا على الانشاء مطلقاً وماهناك على مايعم الانشاء والخبر من غير مبلغ بخلاف المبلغ كالنبى ﷺ الأمر عن الله تعالى والوزير الأمر عن الأمير وقال الزركشى ولا يخفى ما فيه من التعسف مع

الفعل ثانيا فليتامل (قوله والذى قاله غيره الخ) الذى قاله غيره فى الخلاف فيها المبنى على القول الاصولى فى إسقاط القضاء أما الخلاف فيها المبنى على قول الفقهاء فى رأسه إسقاط القضاء فهو مفرع على القولين (قوله وانت خبير الخ) فيه انه لو عرفت على هذين القولين لكان عدم الاستلزام مقطوعا به على الضعيف بخلاف ما إذا فرعت على الضعيف فانه يكون مرجوحا فليتامل فى هذا المقام فانه من المزالق (قوله ولم يقل بذلك احد) يعنى انه متفق عليه كما فى العضد (قوله فيه ان اللازم الخ) هذا غلط منشؤه عدم فهم الموضوع فان حاصله ان امر الآمر المكلف بان يامر غيره بشيء هل هو امر من الآمر لذلك الغير فالكلام فى أمر من أمر السيد سواء أمر السيد عبده اولا (قوله إضراب الخ) هذا إن لزم على عدمه التناقض والفرض انه متفق على عدمه كما مر وروده (قوله قلت قد يقال الخ) فيه انه ليس مأموراً من الأول حتى يمتثل امره والمحشى بنى كلامه كله على ان الموضوع ان الغير يكون مأموراً بامر الواسطة تدبر (قول الشارح وقد تقوم قرينة الخ) اى كما فى امر الله رسوله عليه الصلاة والسلام أن يامرنا فان القرينة انه مبلغ عنه (قول الشارح مامورا بذلك الشيء) المراد بالشيء متعلق الأمر وهو الرجعة

بحسب ماظهر له فى الموضعين وقدتقوم قرينة على عدم الدخول كما فى قوله لعبده تصدق على من دخل دارى وقددخلها هو (و) الأصح (أن النيابة تدخل المأمور) به ماليا كالزكاة أو بدنيا كالحج بشرطه (إلا لمانع) كما فى الصلاة وقالت المعتزلة لاتدخل البدنى لأن الأمر به إنما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافى ذلك إلا لضرورة كما فى الحج قلنا لاتنافيه لما فيها من بذل المؤنة أوتحمل المنة (مسئلة قال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (والقاضى) ابو بكر الباقلانى

وروده فى الصورة التى يجتمعان فيها قال ولو جمع بينهما بحمل ماهنا على خطاب شامل له نحو ان الله يأمرنا بكذا وحمل ماهناك على خطاب لايشمله نحو إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة كان أولى واستشكله تلميذه البرماوى بأن الخطاب إذا لم يكن شاملا له فليس من محل الخلاف فلهذا سلم الشارح تنافيهما واعتذر عن المصنف بما ذكره وبالجملة فالمشهور ماهناك وهو ماصححه الامام والآمدى وغيرهما وقال النووى فى الروضة أنه الأصح عند أصحابنا فى الأصول اه زكريا (قوله بحسب الخ) متعلق بمحذوف والتقدير والتصحيحان كائنان بحسب الخ (قوله تصدق الخ) فان السيد لايقصد التصدق من عبده عليه لأنه هو ومافى يده ملك له (قوله والأصح أن النيابة الخ) هذه المسئلة مبسوطة فى كتب الفروع فى الصوم والوكالة والاجارة وغيرها لبيان حكمها الشرعى وذكرها الآمدى وغيره لبيان الجواز عقلا فذكرها المصنف هنا تبعا لهم وقدعلمت أن جهة البحث مختلفة ولامانع من دخول مسئلة تحت علمين باعتبار اختلاف جهة البحث فالفقيه يبحث عنها من جهة الجواز الشرعى والأصولى من جهة الجواز العقلى إلا أن قوله إلا لمانع إنما يناسب الفقيه دون الأصولى لأن الاستثناء لايصح فى الدلائل القطعية ولايقال إنما نحن فيه ليس قطعيا وإن كان عقليا لأن استثناء المانع إنما يناسب الوقوع دون الجواز العقلى وكذا يقال فى التقييد بالشرط فى قوله كما فى الحج بشرطه لأن هذا الاشتراط إنما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلى اللهم إلا أن يقال المسئلة مفروضة فيما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصفى الهندى اتفقوا على جواز النيابة فى العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة واختلفوا فى البدنية فذهب أصحابنا إلى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم اه وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنفى المانع بالنظر لشق الوقوع (قوله ماليا كالزكاة الخ) التصحيح باعتبار المجموع من المالى والبدنى وإلا فدخول النيابة فى المالى متفق عليها فلايرد اعتراض الكمال بأن قول المصنف المأمور به أعم فتناوله المالية وليست من محل النزاع قال واعلم ان ابن عبد السلام قال فى أماليه الطاعات يعنى البدنية لاتدخلها النيابة إلا الحج والصوم لأن القصد بها الاجلال والاثابة ولايلزم من تعظيم الوكيل تعظيم الموكل اه ومقصوده بيان القاعدة الفقهية ومقصود شيخه الامدى بيان الجواز العقلى فلم يتواردا على محل فليس كلامه معاكسا لكلام شيخه كما فهمه أبو زرعة تبعا للزركشى اه (قوله بشرطه) أى شرط قبوله النيابة أو بشرط الاستنابة وهو العجز أو الموت (قوله إلا لمانع) فاذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة (قوله كما فى الصلاة) لم يبين المانع فيها ولايصح أن يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لأن هذا هو حجة المعتزلة فى البدنى مطلقا وقد ردها نعم يمكن أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه نصوص الشرع وذلك لايحصل مع النيابة وإن حصل معها مطلق الكسر والقهر اه سم (قوله من بذل المؤنة) إن كانت النيابة

(قوله على الانشاء مطلقا) أى عن التقييد بكونه من غير مبلغ والمقصود منه أحد الشقين وهو ما إذا كان من مبلغ لأنه حينئذ لايكون أمر نفسه الذى هو وجه الاستبعاد بخلاف ما إذا كان من غير مبلغ فاندفع قول الزركشى مع وروده الخ لأنه مبنى على أن يراد من الاطلاق الصورتان

(الامر النفسى بشىء معين) إيجابا أو ندبا (نهى عن ضده الوجودى) تحريما أو كراهة واحدا كان الضد كضد السكون

بعوض وقوله أو تحمل المنة أى ان كانت بلاعوض (قوله الامر النفسى) قال الكمال استشكل تصور هذه المسئلة بانه ان كان المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فانه سبحانه وتعالى عليم بكل شىء وكلامه واحد بالذات وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحينئذ فأمر الله تعالى بالشىء عين النهى عن ضده بل وعين النهى عن شىء آخر لا تعلق له به فكيف ياتى فيه الخلاف بين اهل السنة ولذا قال الغزالى فى المستصفى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى ووعد ووعيد فلا تتطرق الغيرية اليه فليفرض فى كلام المخلوق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق والمعنى هل تعلق الامر بالشىء هو عين تعلقه بالكف عن ضده ان كان واحدا أو اضداده ان تعددت بمعنى أن الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشىء والكف عن الضد فباعتبار الاول هو امر وباعتبار الثانى هو نهى او ان متعلق ذلك التعلق الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شيئين متلازمين كيمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اه ومحصل الجواب ان التعلق التنجيزى ماخوذ فى مفهوم الامر كما تقدم فى الكلام على الحكم الشرعى وبه يصح التعدد فحاصل أصل الكلام هل تعلق الامر بشىء نوعين تعلقه بالنهى الخ ويرد عليه ان التعلق فى الامر مضاف للفعل وفى النهى مضاف للترك وذلك يقتضى التغاير مفهوما فكيف يصح الحكم بان أحدهما هو الاخر وأجيب بمنع المغايرة إذ مبناها على اعتبار دخول الفعل والترك فى مفهوميهما وليس كذلك بل كل منهما عبارة عن مجموع الطلب والتعلق نظير ما حققه السيد فى قولهم العمى عدم البصر بأن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه وهو البصر عن الحقيقة (قوله معين) نبه به على انه لا خلاف فى تغاير مفهومى الامر بشىء معين نهى عن ضده لاختلاف الاضافة قطعا ولا فى لفظيهما كما ذكره بعد بل فى ان الشىء المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن ضده أو مستلزم له بمعنى ان ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه انه نهى عن ضده او مستلزم له اه زكريا (قوله إيجابا أو ندبا) أخذه من المقابل الاتى فى قوله وقيل أمر الوجوب فان الايجاب والوجوب متلازمان كما مر والقول بان الشارح اشار الى انه كان الاولى للمصنف ان يعبر بالايجاب لان الكلام فى الصدور من الامر لا فى التعلق بالشىء المامور به فيه نظر لقول المصنف الامر بشىء الخ (قوله نهى عن ضده) أى يكون عين النهى عنه قال امام الحرمين وهو قول عرى عن التحصيل فان القول القائم بالنفس الذى يعبر عنه بافعل يغاير القول الذى يعبر عنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدم مباهتا اه (قوله الوجودى) اشارة الى انه ليس المراد بالضد مطلق المنافى وليس لبيان الواقع كما قيل قال فى فصول البدائع ليس المراد بالضد الذى تعلق به النهى أو الأمر الضمنيان ترك المأمور به كما ظن أو ترك المنهى عنه والابصار النزاع لفظيا ويلزم كون النهى نوعا من الامر ولا مطلق الضد لانه غير معين بل اضداده

(قول المصنف مسئلة الأمر النفسى الخ) قال العضد ليس الكلام فى هذين المفهومين لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا ولا فى اللفظ إنما النزاع فى ان الشىء المعين إذا أمر به فهل ذلك الامر نهى عن الشىء المعين المضاد له أو لا فاذا قال تحرك فهل فى المعنى هو بمثابة أن يقول لا تسكن اه وقوله نهى عن الشىء المعين صريح فى ان خلاف القاضى فى الضد الوجودى وقد صرح به القاضى نفسه حيث قال الامر بالسكون نهى عن الحركة قال السعد على قوله لاختلاف الاضافة الخ فان الامر مضاف الى شىء والنهى إلى ضده ولا فى اللفظ لان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وإنما النزاع فى الاوامر الجزئية بمعنى ان ما يصدق عليه انه أمر بشىء هل يصدق عليه انه نهى عن ضده أو مستلزم له بطريق التضمن أو الالتزام ومعنى كونه نفسه انهما حصلا بجعل واحد لم يحصل كل منهما بطلب على حدة اه ومنه قال الشارح بمعنى ان الطلب واحد الخ وبه يظهر فساد كل ما كتبه سم هنا فانه مبنى على عدم تحرير معنى العينية (قول الشارح إيجابا أو ندبا) أى بناء على ان معناهما طلب الفعل مع المنع من الترك جازما أو لا فالمنع من الترك جزء الايجاب او الندب المقصود بالطلب أما لو بنينا على انهما الطلب جازما او لا فلا يكون غير الوجودى خارجا عن محل النزاع وقد قيل به كما ياتى فليتامل (قول المصنف عن ضده الوجودى) المراد بالوجودى الافراد التى يتحقق بها ترك المأمور به الذى هو الكف عنه لا عدم فعله وبالعدمى هو ذلك الكف كما نص عليه السعد فى حاشية العضد الجزئية ولذا فسره الشارح فيما سيأتى بالترك وقال فيما تقدم أول مبحث الامر المراد بنحو كف اترك ودع ولا شك ان المطلوب بالامر هو الفعل فاندفع بحث العلامة الآتى وبه يظهر ان النهى تارة يكون طلب كف عن فعل غير كف وتارة يكون طلب كف عن فعل هو كف فان الشارح سماه

نهيا عن ضد غير وجودى وهو الكف فاندفع استبعاد سم ذلك الآتى فى مبحث النهى واعلم أن الاضداد فى هذه المسئلة ثلاثة ضد وجودى معين كالقيام بالنسبة للجلوس وهو محل الخلاف وضد وجودى غير معين كأى واحد من أضداد مأمور بواحد منها غير معين ولا خلاف فى أن الامر بأحدها ليس نهيا عن ضده منها وضد معين غير وجودى وهو الكف عن مأمور به ولا خلاف فى أن الامر بالشىء نهى عنه أو يتضمنه لانه جزء والايجاب كامر وإنما سمى ترك المأمور غير وجودى لعدم تحققه إلا مع تلبس بضد وجودى فليتأمل (قوله فليس محل النزاع أن الامر بالشىء نهى الخ) صوابه لاجل الرد على ما فى المنهاج أن يقال فليس محل النزاع أن الامر بالشىء يتضمن الخ وبعد ذلك هو من محل النزاع كما فى المختصر وشرحه العضدى والنافى لكونه يتضمنه بناء كما فى العضد على أن المنع من الترك ليس من معقول الايجاب بناء على أنه الاقتضاء الجازم فيجوز أن يطلب طلبا جازما من غير خطور المنع من الترك بالبال وإن لزمه فى الواقع نعم هو على كلام المصنف خارج عن محل النزاع بناء على أنه لا معنى للايجاب إلا طلب الفعل مع المنع من الترك كما نص عليه السعد فى التوضيح وقال أنه المفهوم من كلامهم (قوله قلت الرد الخ) لا رد فيه فان الترك هو الكف وقد صرح بالاتحاد (٤٩١) بينهما العضد نقلا عمن وقع منه النزاع هنا وهو ضد لانه ليس رفع شىء بل أمر وجودى فليس التعبير بالضد مخرجا له (قول الشارح لم يتحقق الخ) فيه اختصار للدليلين بيان الاول لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف فالكف مطلوب وطلبه إما طلب الفعل أو مثله أو ضده أو خلافه والثلاثة الاخيرة باطلة لانهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا فى محل واحد وهما يجتمعان إذ جواز الامر بالشىء والنهى عن ضده معا ضرورى ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشىء مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانهما نقيضان وتكليف بالمحال وبيان الثانى لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف كان طلبه طلبا للكف لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وحاصل الجواب أن المأمور به يتوقف على عدم فعل الضد أما طلبه فلا يتوقف على طلب الكف عن الضد إذ قد لا يكون ذلك الضد مخطرا بالبال نعم الواجب ان يكون مخطرا بالبال هو الضد غير الوجودى اعنى ترك المأمور أى الكف عنه وقد قلنا ان الامر بالشىء نهى عن ضده غير الوجودى او يتضمنه وبهذا ظهر كونه دليلا على العينية كما قاله القاضى وقرر دليله هكذا فتدبر (قوله لا يتوقف طلبه على ملاحظة الخ) فيه انه حينئذ يكون طالبا شيئا لا يشعر به ولا يعقله وهو غير معقول مع منافاته لوحدة جعلهما وطلبهما كذا فى العضد وكفاية المطلوب بالقصد إنما هى فى استلزام وجوبه وجوب ما يتوقف عليه كما تقدم فى مقدمة الواجب لا فى كون طلبه طلبه او يتضمنه وبه اندفع ما نقله عن الصفى الهندى فان ما قاله فى المدلول التزاما ولا يضر تعقله بخلاف معنى اللفظ أو جزئه وكل هذا بناء سم على أن معنى التضمن فى الضدى الوجودى الاستلزام وتبعه الحواشى وهو خطأ بل المراد بالتضمن فى المسئلة كلها حقيقته كما نبه عليه الشارح آخرا وإن خصه سم بما هنا

أى التحرك أو أكثر كضد القيام أى القعود وغيره (وعن القاضى) آخرا أنه (يتضمنه وعليه) أى على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والامام) الرازى (والآمدى) فالامر بالسكون مثلا اى طلبه متضمن للنهى عن التحرك أى طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد هو بالنسبة إلى السكون أمر وإلى التحرك نهى كما يكون الشىء الواحد بالنسبة إلى شىء قربا وإلى آخر بعدا ودليل القولين أنه لما يتحقق المامور به بدون الكف عن ضده

الجزئية المعينة كأن يكون الامر بالصلاة نهيا عن الأكل والشرب وكلام البشر وغيرها مما هو أضداد الشرائط والاركان المعتبرة شرعا أو عقلا أو عرفا (قوله أى التحرك) اى الحركة بناء على أن الحركة أمر وجودى (قوله وعن القاضى) أى ونقل عن القاضى والناقل له إمام الحرمين قال فى البرهان وأما الذى ذكره القاضى آخرا من أن الامر بالشىء ليس عين النهى ولكن يقتضيه ويتضمنه فالمعنى بالاقتضاء على رأيه أن قيام الامر بالشىء بالنفس يقتضى أن يقوم بالنفس معه قول هو نهى عن اضداد المامور به كما يقتضى قيام العلم بالذات قيام الحياة بها ولا معنى لما قال غير هذا وهذا باطل قطعا فان الذى يأمر بالشى قد لا يخطر له التعرض لاضداد المامور به اما الذهول أو إضراب فلم يستقم الحكم بان قيام الامر بالنفس مشروط بقيام النهى اه (قوله أى طلبه) لان الكلام فى الامر النفسى (قوله أو هو) اى الأمر بالسكوت نفسه أى نفس النهى عن التحرك (قوله بمعنى أن الطلب الخ) أى لا بمعنى اتحاد الصيغة الدالة عليهما أو اتحاد مفهومهما (قوله قربا) أى ذا قرب أو قريبا وهذا على أن المراد بالشىء الموصوف اما على أنه الصفة وهو السكون فى حيزه فلا حاجة إلى ذلك (قوله ودليل القولين أنه) أى الشأن لما لم يتحقق بفتح أوله أى يوجد ولا يخفى أن توقف الشىء على الشىء دليل على الاستلزام المقتضى للغيرية لا على العينية فلا يتم الاستدلال به على القول بالعينية بل على التضمن بمعنى الاستلزام اه (قوله انه لما لم يتحقق الخ)

 القائلون بالتضمن قالوا أمر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولازم إلا على فعل

كان طلبه طلباً للكف أو متضمناً لطلبه ولكون النفسي هو الطلب المستفاد من اللفظ ساغ للمصنف نقل التضمن فيه عن الأولين وإن كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسي (وقال إمام الحرمين والغزالي) هو (لاعينه ولا يتضمنه) والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز أن لايحضر الضد حال الأمر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أي دون أمر الندب فلا يتضمن النهي عن الضد لان الضد فيه لايخرج به عن اصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب

ولذلك قال الكمال عن شيخه ابن الهمام في تحريره أنه لابد في تحرير محل النزاع من أحد أمرين اما تقييد الامر بالامر الفوري الذي قامت القرينة على إرادته منه ليكون التلبس بضده مفوتا للامتثال واما تقييد الضد بالمفوت مع إطلاق الأمر عن كونه فورياً وإلا فلا يتوقف تحقق المأمور به على الكف عن ضده لجواز أن يفعل الضد أولا ثم يأتي بالمأمور وقد يقال لاحاجة لذلك لأن المراد الأمر بالشيء منهي عن ضده على الوجه الذي يحصل به المامور لادائما وهو يصدق عليه انه منهي عنه في الوقت الذي يحصل به الامتثال فالضد منهي عنه في الجملة قال الكمال وفائدة الخلاف في هذه المسئلة أنه إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي اويستحق العقاب بارتكاب الضد أيضاً (قوله كان طلبه الخ) فيه أنه لايلزم من ذلك العينية (قوله ولكون النفسي) أي عندنا (قوله هو الطلب المستفاد) اى وهو ثابت باتفاق من اهل السنة والمعتزلة غير ان اهل السنة يقولون انه الكلام النفسي والمعتزلة يقولون أنه الارادة ولا أمر عندهم إلا اللفظي (قوله فيه) أي في الأمر النفسي (قوله ساغ للمصنف) لانهم قائلون بالنفسي غاية الامر انهم يردوه للارادة فلا يرد ان يقال ان موضوع المسئلة عندهما الامر والنهي اللفظيان وموضوع المسئلة في المتن الكلام النفسي فكيف يحكى عنهما ماحكى عن الامام والآمدي من أن الأمر النفسي بشيء يتضمن النهي عن ضده قال الكمال وجواب الشارح يرجع حاصله إلى أن النزاع في إثبات النفسي نزاع في التسمية لان حاصله أن الامر اللفظي يفيد طلبا وذلك لاشك فيه وإن ذلك الطلب هو حقيقة الامر النفسي وانه يتعلق بترك الضد لكنهما لا يسميان ذلك طلباً نفسياً ونحن نسميه ولايخفى ضعفه لأنه يلزم على هذا أن الخلاف لفظي مع أنه معنوي لرد كل أدلة الآخر كما هو مقرر في الاصول وفيه نظر بل الخلاف في التسمية تابع للخلاف في الحقيقة وإنما المتفق عليه ثبوت مطلق الطلب إلا ان اهل السنة يقولون انه الكلام النفسي والمعتزلة يقولون انه الارادة ولاشك أن الصفتين مختلفتين تعلقا هذا هو معنى كلام الشارح خلافا لمن قال أن مراد الشارح أنه أطلق النفسي وأراد اللفظي فانه خلاف قوله اما اللفظي فليس الخ (قوله والملازمة في الدليل) اى دليل القولين ممنوعة اى لانسلم الملازمة بين عدم تحقق المأمور به بدون الكف عن ضده وبين كون طلبه طلبا للكف او متضمنا لطلبه وقوله لجواز الخ سند للمنع فهو نقض تفصيلي لوروده على مقدمة معينة من الدليل اى يجوز عدم حضور الضد بذهن الآمر حالة الامر بأن يأمر بالشيء من غير شعور له بضده ويمتنع أن يكون الانسان طالبا لما لاشعور له به وفيه انه لايظهر في امر الله تعالى الذي لايغيب عنه شيء واجيب بأن المراد بالحضور مايشمل حضور الاعتبار بان لايتوجه الطلب للمخاطب وقال سم ان طلب الشيء إنما يكون فرعا عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه إذا كان مطلوبا بالقصد لابالتبعية كما هنا فطلب الفعل يتوقف على ملاحظته لكونه قصديا ولا كذلك ترك الضد فانه يكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد (قوله مطلوب الكف به) اى في الأمر (قوله فقط) محله بعد الوجوب أي أمر الوجوب فقط لا أمر الندب (قوله لان الضد فيه) أي في الندب (قوله لايخرج به) أي بالندب وفيه أنه إن أراد لايخرج عن أصله بالمرة

لأنه المقدور وماهو هنا إلا الكف عنه أو فعل وكلاهما ضد للفعل والذم بأيهما كان فهو يستلزم النهي عنه إذ لاذم بما لم ينه عنه لانه بمعناه الجواب أنه مبني على أن الذم من معقول الايجاب فلا ينفك عنه تعقلا وأما من يجوز الايجاب وهو الاقتضاء الجازم من غير خطور الذم بالترك على البال وإن لزمه في الواقع فلا يلزمه ذلك اه فانظر قوله في الجواب انه مبني على ان الذم من معقول الايجاب فان معناه انه من جملة معناه المعقول منه على ان التضمن واحد في الوجودي والعدمي وهو في العدمي على حقيقته فليكن في الوجود كذلك ولو كان معناه في الوجودي الاستلزام لما ساغ للمصنف التقييد بالوجودي لان العدمي متضمن حقيقة لامستلزم فعلم من هذا ان القاضي ومن معه قالوا بالتضمن في الضدين جميعا فوافقهم المصنف في العدمي وخالفهم في الوجودي وغيره خالفهم فيهما معا بناء على مامر وفي بعض حواشي العضد أن من قال بأن الامر نهي اويتضمن النهي يقول ان ترك المامور

وهو عين فعل أحد أضداده وبين التضمن بان ذلك الترك جزء معنى الايجاب اه وهو ماخوذ من كلام العضد المتقدم فليتامل (قوله لم يجوز ان يقال الخ) وهو جائز لكنه ليس مدعي احد (قول الشارح لجواز ان لايحضر الضد الخ) ففيه

يعنى أن التوقف انما هو على الكف عن الضد خارجا الا على حضوره فى علم الآمر وقت الامر ضرورة أن المنع عن الضد

لاقتضائه الذم على الترك واقتصر على التضمن كالآمدى وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون الندب العين أيضا أخذا بالمحقق واحترز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر إلى ماصدقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنا له قطعا وبالوجودى عن العدمى أى ترك المأمور به فالأمر نهى عنه أو يتضمنه قطعا والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (أما) الامر (اللفظى فليس عين النهى) اللفظى (قطعا

ففيه نظر لانه كان مستوى الطرفين فيخرج إلى الكراهة وان أراد لايخرج به عن أصله من الجواز إلى الحرمة فهذا لايخلصه فان الندب اقتضى مرجوحية الضد (قوله العين) مفعول شمل أى عين النهى عن ضد متعلق الامر (قوله أخذا بالمحقق) لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من خص فيساوى ماهنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فاخذ المصنف بالمحقق قاله الناصر قال سم وبقى احتمال أن المراد ان من القائلين بالعين من يخص الوجوب ولا يمكن هذا الاحتمال مطلقا وغاية مايدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم إلا أن يراد بالتحقق الظهور ظهورا قويا أو يكون قد ثبت بدليل خارجى مايمنع هذا الاحتمال كثبوت انه لاقائل به * وبقى بحيث آخر وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضى الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضا كابن الحاجب فان ذلك أحوط فى الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لايخرج يقينا عن هذه العهدة بل يوهم تحقق انتفاء قول العين اللهم إلا أن يقال المراد أخذا بالمحقق عند ايثار طريق التعيين اه (قوله عن المبهم الخ) أى فى الواجب المخير[1] فان الامر على التخيير قد يتعلق بالشىء وضده فليس الامر بالشىء المبهم من أشياء منها ضدان فاكثر نهيا عن ضده من تلك الاشياء ولا متضمنا له (قوله بالنظر إلى ماصدقه) أى فرده المعين وهو احتراز عن النظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بين تلك الاشياء فان الامر حينئذ نهى عن الضد الذى هو ماعدا تلك الاشياء اه سم (قوله وبالوجودى عن العدمى) أى ترك المأمور به فليس محل النزاع أن الامر بالشىء نهى عن ضده الذى هو ترك ذلك الشىء خلافا لما ذهب اليه فى المنهاج مستدلا عليه بما استدل به القاضى من ان المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن وأورد الناصر أن النهى لكونه تكليفا لايتعلق إلا بفعل اه أى فلا يستقيم قول الشارح فالامر نهى عنه أى عن ترك المأمور به المقتضى ذلك أن النهى يتعلق بالعدم وأجيب بان الشارح جرى على بعض الاقوال هنا اعتمادا على بيان المعتمد فيما يأتى من أن النهى مقتضاه فعل وهو الكف أو انه عبر بالترك لوقوعه فى كلام غيره كالمصنف والاسنوى فى شرحيهما على المنهاج (قوله يعبر عنه بالاستلزام) أى فيقال الامر بالشى يستلزم النهى عن ضده بدل قولهم يتضمن النهى عن ضده وتعليل الشارح له بان الكل يستلزم الجزء يوهم أن النهى عن الضد جزء معنى الامر فيقتضى ان التعبير بالاستلزام مجاز وبالتضمن حقيقة مع ان الامر بالعكس وان النهى خارج عن حقيقة الامر وحينئذ فمراد القائل الامر بالشىء يتضمن النهى عن ضده انه لازم له وعبر عنه بالتضمن تنزيلا للازم الشىء منزلة الموجود فى ضمنه توسعا هذا ماقرره الحواشى وأما العلامة سم فحاول رد هذا الكلام وتصحيح الجزئية بما أثر التكلف عليه ظاهر والمناقشة

(١) قوله أى فى الواجب المخير كخصال الكفارة اه كاتبه

الوجودى ليس مأخوذا فى مفهوم الايجاب الذى هو مدلول الامر بل المأخوذ فيه المنع من ترك المأمور واذا جاز أن لايحضر عند المخلوق وقت أمره علم أنه ليس عين الامر ولا يتضمنه وان حضوره عند الله لا لتوقف الامر عليه بل الاستحالة أن لايحيط به علمه فتبين عموم المنع على أن المدعى الكلية فيكفى فى منعها الجزئية فاندفع مايتخيل من كلام المحشى هنا تأمل (قول الشارح لاقتضائه الذم على الترك) أى ترك المأمور فيه أن اللازم ان يتضمن النهى عن ترك المأمور لا عن الضد الوجودى تدبر (قوله واحترز عن النظر إلى مفهومه) أى فان الامر بالنظر إلى القدر المشترك فيه الخلاف هل هو عين ضده أو يتضمنه أو لا بخلاف ضده العدمى فانه عينه أو ضده قطعا (قوله الذى هو عدم الفعل) قد علمت انهم صرحوا هنا بأن المراد بالترك الكف نعم يكون النهى هنا طلب كف عن كف عن شىء مع قولهم انه طلب كف عن فعل لكن قد تقدم ان كف عن الكف أمر وماذاك إلا لكون الكف فعلا فيكون النهى مثله تدبر (قوله خارج عن حقيقة الامر قطعا) فيه ان مدلول الامر الايجاب وحقيقته طلب الفعل مع المنع من تركه والمنع من الترك هو طلب الكف عنه وهو النهى وسيأتى ذلك بعد

(قول المصنف ولا يتضمنه على الاصح) اى لان تحقق السكون وإن توقف عن الكف عن التحرك إلا ان التحرك قد لا يخطر بالبال عند الآمر نعم ترك السكون وهو الضد العدمى واجب خطوره لانه جزء الايجاب وهو مفاد بالامر وحينئذ فلا حاجة للقول يتضمن لفظ الامر لفظ النهى لكفاية ما أفاده معنى الامر من المنع من ترك المأمور وبهذا يظهر أن من قال يتضمن لفظ الامر لفظ النهى غير من قال بأن الطلب النفسى يتضمن النهى عن الضد العدمى فقط أو والوجودى إذ لا حاجة له مع القول بأن النهى عن الضد جزء الطلب فتأمل (قول المصنف فقيل هو أمر بالضد الخ) وحينئذ فيجزى فى هذا النهى بناء على ذلك الخلاف المتقدم فى الامر لان معناه معنى الامر فيقال أنه عين النهى عن ضده الوجودى أو يتضمنه أولا ولا أما الضد العدمى فعينه أو يتضمنه قطعا وحينئذ فهو نهى صورة تضمن نهيا حقيقيا إن لم يقل هذا القائل أن النهى الضمنى مطلوب به فعل الضد أيضا وإلا كان النهى أمرا بالضد والأمر بالضد متضمنا نهيا عن تركه هو أمر بفعل ضده وهو الفعل فليتامل (قول الشارح بناء على ان المطلوب فى النهى فعل الضد) ولم يقولوا بذلك فى الامر لان الداعى له فى النهى عدم ظهور كون الكف فعلا بخلاف الامر (قول الشارح وقيل لاقطعا) أى ليس أمرا بالضد ولا العدمى لما عرفت من انه كف عن الترك والمطلوب هنا عدم الفعل (قول الشارح أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه) احتجوا عليه بمتمسكى القاضى فى وقوله ان الامر عين النهى او يتضمنه والجواب الجواب والظاهر انه لا يقال هنا أن النهى أمر بالضد العدمى أعنى ترك الكف عن الكف لان معنى النهى طلب الكف مع المنع من الترك للكف وهذا نهى كما تقدم فى الامر لا أمر فان نسماه أمرا كان مجرد اصطلاح تدبر (قول الشارح اولا ولا) نعم يستلزمه لان طلب الكف عن الفعل يستلزم الامتثال ولا يأتى إلا مع فعل ضدما إذ لا يتصور الكف إلا مع الاشتغال بفعل مامن حركة او سكون ولهذا لا يصح لا تفعل شيئا مالانه تكليف بالمحال (قول الامران)

(ولا يتضمنه على الأصح) وقيل يتضمنه على معنى أنه إذا قيل اسكن مثلا فكأنه قيل لا تتحرك أيضا لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك (وأما النهى) النفسى عن شىء تحريما أو كراهة (فقيل) هو (أمر بالضد) له إيجابا أو ندبا قطعا بناء على أن المطلوب فى النهى فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الأول وتركهما المصنف لقوله أنه لم يقف عليه فى كلام غيره (وقيل على الخلاف) فى الأمر أى أن النهى أمر بالضد أو يتضمنه أولا ولا أو نهى التحريم يتضمنه دون نهى الكراهة وتوجيهها ظاهر لما سبق والضد إن كان واحدا كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أى القيام وغيره فالكلام فى واحد منه أيا كان والنهى اللفظى يقاس بالأمر اللفظى (مسئلة الأمران) حال كونهما

فى أمثال ذلك خصوصا مع التطويل من ضيق الفطن (قوله على الأصح) لأن تضمن شىء لشىء معناه أن يكون مشتملا عليه ولا شك أن الأمر اللفظى غير النهى اللفظى وأما القائل بأنه يتضمنه فليس على معنى الاشتمال بل فى قوة المشتمل عليه لشدة التلازم بينهما ولذا قال فكأنه وفيه أن الأول يقال بالكانية فيرجع الخلاف لفظيا (قوله وقيل لا قطعا) أى ليس أمرا بالضد قطعا أى اتفاقا فهما طريقان متنافيان فى النقل ومن شأن الشارح فى هذا الشرح أن يعبر عن الاتفاق بالقطع قاله النجارى وإنما جرى القطع فى جانب النهى دون جانب الأمر لأنه أهم لكونه دفع مفسدة بخلاف الامر لانه جانب مصلحة لا يقال الامر يتضمن النهى لانا نقول ولكن المقصود فى جانب الامر بالذات الفعل دون الترك وأما النهى فالمقصود منه بالذات الترك (قوله فواضح) أى ذلك الضد هو محل الخلاف فى كون النهى عن ضده أمرا به أو على الخلاف (قوله أيا كان) أى واحد مبهم فهو كاف فى ترك المنهى عنه بخلاف مامر من أن الامر بالشىء الذى له أكثر من ضد نهى عن أضداده كلها إذ لا يتأتى الاتيان بالمأمور به إلا بالكف عنها كلها (قوله والنهى اللفظى يقاس الخ) أى فيجرى فيه الخلاف المتقدم فيه (قوله حال كونهما الخ) فهو حال من المبتدأ ويصح أن يجعلا حالا من الضمير فى غير أن لانه بمعنى مغيران فهو متحمل للضمير لكونه صفة مشبهة على أن منع مجىء الحال من المبتدأ محله إذا لم يكن المبتدأ فى معنى الفاعل والامران هنا فى معنى الفاعل إذ التقدير تغاير الامرين وعلة المنع عندهم أن الابتداء ضعيف فلا يعمل الرفع فى المبتدأ والنصب فى الحال

(غير متعاقبين) بأن يتراخى ورود أحدهما عن الآخر بمتماثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متماثلين) بعطف أو دونه نحو اضرب زيداً واعطه درهماً (غيران) فيعمل بهما جزما (والمتعاقبان بمتماثلين ولامانع من التكرار) فى متعلقهما من عادة اوغيرها (والثانى غير معطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين (قيل معمول بهما) نظراً للأصل أى التأسيس (وقيل) الثانى (تأكيد) نظراً للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما (وفى المعطوف التاسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التاكيد) أرجح لتماثل المتعلقين (فان رجح التاكيد على التأسيس (بعادى) وذلك فى غير العطف نحو اسقنى ماء اسقنى ماء وصل ركعتين صل ركعتين فان العادة

وقوله بمتماثلين متعلق بالامران وأو متخالفين عطف عليه وأو متعاقبين عطف على غير متعاقبين وقوله بعطف متعلق بمتعاقبين وقوله غيران خبر الامران وقد اشتملت هذه المسئلة على اثنى عشر صورة لان الامرين اما بمتخالفين او بمتماثلين وفى القسم الاول أربعة لانهما اما متعاقبان أولا وعلى كل اما بعطف أولا وفى القسم الثانى ثمانية لانهما اما متعاقبان أولا وعلى كل اما بعطف أولا وعلى كل اما أن يمنع من التكرار أى التعدد مانع أولا ولا يقال مثل ذلك فى المتخالفين لانهما لا يكونان إلا متغايرين فقوله والامران إلى قوله غيران يشمل ست صور لان قوله بعطف أولا راجع للثلاثة قبله ويشمل قوله والمتعاقبان الخ أربع صور لان قوله والمتعاقبان إلى قوله وقيل بالوقف صورة وقوله وفى المعطوف إلى قوله وقيل التاكيد صورة وقوله فان رجح التاكيد بعادى قدم والا فالوقف صورتان وبقى صورتان لم يشملهما كلامه وهما إذا منع من التكرار مانع والامران غير متعاقبين وحكمهما كحكم المتعاقبين فيقال ان كان المانع عاديا ترجح به التاكيد عند عدم العطف ويتوقف عند العطف تامل (قوله نحو اضرب زيدا واعطه درهما) ومثال مالاعطف فيه اضرب زيدا أعطه درهما (قوله ولا مانع الخ) الجملة حالية والمراد بالتكرار التعدد (قوله أو غيرها) من العقل والشرع واما التعريف فمن العادة كا للآمدى وابن الحاجب والعضد ويأتى للشارح المرور عليه فلم يرد بالغير هنا التعريف حتى يكون مقابلا لها كما هو طريقة الرازى فى المحصول كما فهم الكمال فاعترض على الشارح بانه خلط الطريقتين بالمرور اولا على ما للرازى وثانيا على ما لغيره (قوله قيل معمول بهما) أى ويكون المطلوب بهما اربعا وعلى الثانى ركعتين (قوله نظراً للظاهر) فان الظاهر مع اتحاد المتعلق عند التعاقب التأكيد (قوله وقيل بالوقف) فيفيد طلب ركعتين فى المثال ويتوقف عن الآخرين ثم ان المصنف لم يرجح شيئاً من الاقوال الثلاثة وقد نقل فى شرح المختصر الاول عن الاكثر منا ومن غيرنا لكن لا ترجيح فى مثله من النظريات إلا بوجه نظرى لا بالنقل عن الاكثر (قوله لظهور العطف فيه) أى فى التأسيس لان العطف يقتضى المغايرة والظاهر أن هذا فى العطف بالحرف غير المرتب وإلا فهما غيران يعمل بهما (قوله وقيل التأكيد أرجح) قال الزركشى فى حكاية المصنف الخلاف هنا نظر فقد صرح الصفى الهندى وغيره بأنه لاخلاف فى أنه للتأسيس لأن الشىء لا يعطف على مثله ولم يحك ابن الحاجب القول الثانى (قوله لتماثل المتعلقين) بفتح اللام ونظر فيه بانه معارض بالاصل فى العطف من المغايرة والتاسيس (قوله بعادى) اى بامر يمنع عادة من التكرار مثل التعريف واندفاع الحاجة بمرة كما فى المثالين فبحث العادة قسمان العادة بحسب

اعلم أن الشارح رحمه الله شرح المتن فى هذه المسئلة على مقتضى ما فى المختصر وشروحه والمحصول وشرحه وغيرها فلا عبرة بما أطال الكلام به الكمال (قول الشارح بعطف أو دونه) متعلق بمتماثلين أو متخالفين أو بغير متماثلين فهذه ست صور وبقى صورتان ذكرهما المصنف فى قوله والمتعاقبان فقول المحشى ان بعطف متعلق بمتعاقبين سهو (قوله مفهوم قوله ولا مانع من التكرار) هذا سهو أيضاً فان قوله فان رجح الخ محترز قوله ولا مانع وقوله وان منع عطف فى المعنى عليه

باندفاع الحاجة بمرة فى الأول وبالتعريف فى الثانى ترجح التأكيد (قدم) لتأكيد لرجحانه (وإلا) أى وإن لم يرجح التأكيد بالعادى وذلك فى العطف لمعارضته للعادى بناء على أرجحية التأسيس حيث لا عادى (فالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما وإن منع من التكرار والنقل نحو اقتل زيدا اقتل زيدا أو الشرع نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فالثانى تأكيد قطعا وإن كان بعطف ﴿النهى﴾ النفسى (اقتضاء كف عن فعل لا يقول كف) ونحوه كذر ودع فان ماهو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء الجازم وغيره ويحد أيضا بالقول المقتضى لكف الخ كما يحد اللفظى بالقول الدال على ماذكر ولا يعتبر فى مسمى النهى مطلقا علو ولا استعلاء على الأصح كالأمر

الرى كما فى اسقنى ماء فان العادة جرت بحصول الرى فى أول شربة والعادة بحسب اللسان والاستعمال فان الاستعمال أن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت غيرا والمعنى أنه إن وجد مانع عادى يمنع من أن يكون المطلوب بالأمر الثانى شيئا آخر غير المطلوب بالأمر الأول وليس مطلوبا به التكرار قدم التأكيد فقوله فان رجح الخ راجع لقوله ولا مانع من التكرار (قوله باندفاع الحاجة) وهى العطش فى المثال المذكور وهو متعلق بالعادة بمعنى الاعتياد أو بمحذوف أى الجارية وقوله ترجح خبر ان ولو قال المصنف فان وجد مانع من التكرار عادى قدم التأكيد لكان أظهر وإنما خص المصنف المانع بالعادى مع انه يقدم كذلك مع العقلى والشرعى لأن فى التقديم مع المانع العادى خلافا وأما فى المانع القياسى والشرعى فلا خلاف فيه (قوله وإن لم يرجح التأكيد بالعادى) أى وإن كان العادى موجودا فمحط النفى الترجيح ثم إن عدم رجحانه صادق بمساواته للتأسيس وبأن يكون التأسيس أقوى منه وهذه الصورة الثانية منتفية هنا لأجل قول المصنف لمعارضته للعادى (قوله لمعارضته) أى العطف للعادى فان ورود التأكيد بواو العطف لم يعهد أو هو قليل جدا (قوله بناء على أرجحية الخ) أما على أرجحية التأكيد فالعادى مؤكد له فلا يعارضه العطف إذ لا يقوى قوتهما (قوله وإن منع من التكرار العقل) كان عليه أن يقدمه عند قول المصنف فان رجح التأكيد ليتمم مفهوم قوله ولا مانع من التكرار لأنه من جملة قول المصنف ولا مانع الخ (قوله نحو اقتل زيدا) فان إزهاق الروح شىء واحد فازهاقه ثانيا تحصيل للحاصل (قوله اعتق عبدك الخ) فان المانع من العتق ثانيا أو الشرع وأورد أن فيه تحصيل الحاصل فالمانع من التكرار العقل وأجيب بأنه يمكن ان يلحق بدار الحرب فيحارب ويسترق فانه يجوز تكرر العتق وفيه ان الشرع لا يمنع من ذلك أيضا وأيضا أقتل زيدا يمكن نفخ الروح فيه فلا يمنع العقل قتله ثانيا فالأولى أن المراد التكرار فى آن واحد والعقل لو خلى ونفسه فى اعتق عبدك اعتق عبدك لا يمنعه بخلاف الشرع (قوله لا يقول كف) متعلق باقتضاء والمراد بالفعل ما يشمل القول والاعتقاد ونحوهما وأورد عدم شمول التعريف قولنا لا تكف عن هذا الأمر فانه لطلب كف عن كف لا كف عن فعل وأجيب بأن المراد بالفعل ما يشمل الكف فدخلت هذه الصورة ولكن مقابلة الفعل بالكف فى كلام المصنف تدل على ان الفعل لا يشمل الكف (قوله ونحوه) تنبيه على أن الأوضح ان يقول فى التعريف لا بغير نحو كف إلا ان زيادتها ليست ضرورية لوضوح ان ليس المراد خصوص كف بل مثلها ما يشاركها فيما تدل عليه (قوله أيضا) مقدمة من تأخير والتقدير ويحد أيضا بالقول أى النفسى كما يحد بماذكر فى المتن (قوله كما يحد الخ) وجه الشبه تصدير كل منهما بالقول (قوله على ماذكر) أى على الاقتضاء والقول المقتضى (قوله مطلقا)

(قول المصنف النهى اقتضاء كف عن فعل الخ) قال السيد النهى لطلب معنى حرفى ملحوظ بتبعية الغير وهو الكف الجزئى المدلول للا الناهية ولا يقال له فعل وإن اتحد ذاته بالفعل ألا ترى أن الابتداء فعل ولا يقال وضع من للفعل اه وحينئذ فقول المصنف عن فعل مخرج لمعنى كف لأن المطلوب فيه ذات الكف لا الكف عن شىء وفى قولك كف عن الزنا الكف عن شىء مستفاد من حرف الجر لا من كف بل مفاده الكف فقط كما تقدم عن عبد الحكيم فقوله لا يقول كف كان المناسب ان يزيد فيه عن كذا ليكون له فائدة إذ المطلوب بكف الكف فقط لا الكف عن شىء فلا يدخل ومعنى قوله لا يقول كف انه غير مؤدى بهذا القول حقيقة وحكما فان النهى الأزلى لا يصح أن يؤدى بكف فحصل التمايز بين الأمر والنهى أزلا واندفع إشكال سم (قوله قلنا المقابلة الخ) تقدم رده فتذكر (قول الشارح إلى آخره) حينئذ يكون فيه حزازة تأمل (قوله وإسناد لاقتضاء الخ) تقدم مافيه فتذكر

(قول المصنف وقضيته الدوام) أى لازم مدلوله وهو المنع من إيجاد حقيقة الفعل التى هى مدلول المصدر إذلو وجد فرد وجدت فى ضمنه بخلاف الامر فان المطلوب به حقيقة الفعل وهى توجد فى فرد قال العضد النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها فى جميع الاوقات والامر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرة وبماذكر علم انه لاحاجة لجعل الدوام لازما للامتثال كما قاله سم فان قلت الكلام فى النهى المطلق فكان مقتضاه أنه لمطلق الكف من غير دلالة على الدوام أو المرة كما تقدم فى الامر وقد قال به هنا طائفة قلت الفعل فى قوة النكرة وهى فى سياق النهى تعم وهذا ما أشار اليه سم وأقول لاحاجة اليه بل هو مضر فانه إذا كان الكلام فى النهى المطلق وهو طلب الكف عن الحقيقة من حيث هى سواء كانت فى ضمن فرد أو افراد فالمطلوب الكف عن القدر المشترك على وزان ما تقدم فى الأمر من انه موضوع للقدر المشترك والمرة ضرورية والقدر المشترك لا يتحقق هنا إلا بترك المرة والمرات إذ يتحقق فى كل منهما نعم لو كان المطلوب الكف عن القدر المشترك من حيث كونه فى مرة لكفى لكن المرة والمرات (٤٩٧) بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجى فيجب ان لا يحصل الامتثال إلا بانتفائهما جميعا يدل على ماقلنا إنا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول لا تضرب ضربا قليلا أو كثيرا ومكررا وغير مكرر فيفيد بصفاته المنوعة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شىء منها وإذ ثبت ذلك فمعنى لا تضرب طلب الكف عن ضرب ما غير مقيد بمرة أو تكرار وبالجملة فالاعتراض بالاطلاق هنا لاشتباه الكف المطلوب بالفعل المطلوب الكف عنه فالكف يتحقق بمرة وتلك المرة لا تحقق إلا بترك جميع افراد الفعل لأن المطلوب تحقيق ماهية الكف عن ماهية الفعل المتحقق فى المرة والمرات فليتأمل (قوله فيه ان اليوم الواحد الخ) فيه ان المراد المرة النوعية والعجب ان مراد الشارح بقوله إذ السفر الخ دفع هذا الايراد (قول الشارح كانت قضيته) أى ولا تناقض لما علمت انه للقدر المشترك وهو يجامع التقييد من خارج (قول المصنف وقيل قضيته الدوام مطلقا) هذا القول هو ما اختاره ابن الحاجب حيث قال مسئلة النهى يقتضى الدوام ظاهرا قالوا نهيت الحائض عن الصلاة والصوم ولا دوام قلنا لانه مقيد اه يعنى انه دال على طلب الكف عن الحقيقة فى ضمن جميع الافراد فيقتضى لزوم ذلك ظاهرا وقيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وبأن الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صادقة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها فمعنى ان قضيته الدوام مطلقا ان ذلك لازم معناه الظاهر منه ولو مع التقييد وهذا المعنى صرح به ابن الحاجب والعضد فى مواضع وبتقرير هذا الموضع على هذا الوجه يظهر للناظر ما فى الحواشى هنا من التخليط والخبط الفاحش (قوله ممنوع) فيه ان معنى كونه مقتضاه انه لازم معناه وهو على كلامه أيضاً كذلك (قوله يتحقق بالامتناع عنه فى الجملة) فيه ان مدلول الصيغة المنع عن الماهية ولا يتحقق إلا بالامتناع من جميع الافراد إذ المرة والتكرار خارجان عن المدلول كما مر

وقضية الدوام) على الكف (مالم يقيد بالمرأة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم إذ السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضية الدوام (مطلقا) والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته (وترد صيغته) أى لا تفعل (للتحريم) نحو ولا تقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم (والدعاء)

أى نفسيا كان أو لفظيا (قوله وقضيته الخ) لم يقل معناه أو مدلوله لان هذا لا يقال إلا فى اللفظى والكلام فى النفسى وأيضا الدوام لازم له للزومه للامتثال وإنما كان قضيته الدوام لانه لا يقتضى الامتناع عن ادخال ماهية الفعل فى الوجود فوجب الامتناع عنه دائما إذ لو أتى بالمنهى عنه مرة لزم دخوله فى الوجود وهو خلاف مقتضى النهى ويلزم من ذلك أيضاً الفور ولانه فى قوة النكرة الواقعة فى حيز النفى وذلك يقتضى انتفاء جميع الافراد (قوله مالم يقيده بالمرة) كان الأولى ان يقول مالم يقيده بغير الدوام ليشمل المرتين والأكثر وقد يقال ان ذلك مستفاد من المرة بطريق المقايسة (قوله نحو لا تسافر) أى فى سفر طويل لا يمكن تحصيله فى أقل من يوم وإلا فلا يقتضى المرة (قوله كانت قضيته) اسم كان ضمير مستتر يعود للمرة وقضيته نصب على الخبرية والجملة جواب ان قيد أى كانت المرة لازمة له نظر اللزوم العرفى ولا يكون الدوام مفاده حينئذ (قوله يصرفه عن قضيته) وهو الدوام فهو مجاز للقرينة الصارفة بخلافه على الاول فانه حقيقة (قوله ولا تيمموا الخبيث) أى الردىء فيكره التصدق به إذا قصد ولم يتيسر غيره ويستعمل الخبيث بمعنى الحرام كما فى آية ويحرم عليهم الخبائث وليس مرادا هنا وإلا كانت الصيغة للتحريم (قوله والارشاد) الفرق بينه وبين الكراهة ان المفسدة المطلوب درؤها فيه دنيوية وفى الكراهة دينية والحق كما قال الزركشى ان الصيغة هنا للتحريم لان المراد تسؤكم فى دينكم (قوله والدعاء الخ) الغرض تعديد ما يأتى له النهى من المعانى المسمى بعضه بالدعاء فى بعض الاصطلاحات فلا

ربنا لا تزغ قلوبنا (وبيان العاقبة) ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل أمواتا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (والتقليل والاحتقار) ولا تمدن عينيك إلى مامتعنا به أزواجا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ماعند الله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود فى الآية وكتابة المصنف التقليل المأخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (واليأس) لا تعتذروا اليوم (وفى الارادة والتحريم ما) تقدم (فى الأمر) من الخلاف فقيل لا تدل الصيغة على الطلب إلا إذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على أنها حقيقة فى التحريم وقيل فى الكراهة وقيل فيهما وقيل فى أحدهما ولا نعرفه (وقد يكون) النهى (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد جمعا كالحرام المخير) نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة إلا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرقا كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط فهو منهى عنه أخذا من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم فى نعل واحدة لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا فيصدق أنهما

يقال أن هذا ينافى ماتقدم له من أنه لا يشترط فى النهى علو ولا استعلاء (قوله أى عاقبة الخ) فيه أن هذا ليس من ذات الصيغة وإنما هو مما اقترن بها (قوله والتقليل والاحتقار) الأول يرجع للكم والثانى للكيف (قوله ومن اقتصر على الاحتقار الخ) حاصل ماسلكه أنه جعل التقليل والاحتقار شيئا واحدا بناء على تلازمهما غالبا لكن شيخه البرماوى غاير بينهما فجعل التقليل متعلقا بالمنهى عنه ومثل له بالآية وجعل الاحتقار متعلقا بالمنهى ومثل له بقوله تعالى لا تعتذروا قد كفرتم احتقارا لهم ثم قال فمن يجعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالاردبيلى وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد والشارح مثل بلا تعتذروا اليوم لليأس فاما أن يفرق بينه وبين لا تعتذروا قد كفرتم أو يقال يمكن أن يعتبر فيه لكل ما يناسبه وإن كان واحدا بالذات مع أن البرماوى ترك اليأس من ألفيته لكنه ذكره مع زيادة فى شرحها ومثل له بلا تعتذروا ثم قال وقد يقال أنه راجع للاحتقار اه زكريا (قوله المأخوذ من البرهان) جزم بذلك لمستند عنده وإلا لجاز أن يكون نقل عن غير البرهان (قوله سبق قلم) لان الذى فى البرهان التقليل بالقاف فرسمه هو بالعين (قوله واليأس) اى إيقاع اليأس ولو عبر بالإياس لكان اولى (قوله وفى الارادة والتحريم) خبر مقدم وماتقدم مبتدأ مؤخر والجملة استئنافية اى وفى اشتراط الارادة بلفظ النهى ودلالة النهى على التحريم فاشار بالاول إلى ماذكره فى الامر بقوله واعتبر أبو على وابنه إرادة الدلالة باللفظ على الطلب وإلى الثانى إلى ماذكره فيه بقوله والجمهور على انه حقيقة فى الوجوب (قوله والجمهور على انها حقيقة فى التحريم) أى لغة أو شرعا أو عقلا كما مر فى الامر وعلى مااختاره المصنف ثم فهى حقيقة فى الطلب الجازم لغة وفى التوعد على الفعل شرعا ثم انه لم يستوف جميع الاقوال السابقة فى الامر إذ منها أنه حقيقة فى القدر المشترك وغير ذلك فقوله ماتقدم اى فى الجملة (قوله جمعا) تمييز محول عن المضاف اى عن جمع متعدد وكذا يقال فى قوله وفرقا أى وقد يكون النهى عن تفريق المتعدد (قوله كالحرام المخير) اى المخير فى افراده فيخرج بترك واحد منها عن عهدة النهى (قوله إلا بفعلهما) إلا ان تقوم القرينة على ان المراد النهى عن كل واحد نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا (قوله يلبسان الخ) استئناف لبيان الجائز (قوله ولا يفرق بالتخفيف) لانه من التفريق وإن كان بين الاجسام إلا ان المراد من حيث اللبس وعدمه (قوله فهو) أى لبس أحدهما أو نزعه (قوله لا يمشين أحدكم فى نعل واحدة) فيه اكتفاء والتقدير ولا ينزع نعلا حتى يكون النهى عن متعدد إذ النعل الواحدة لا تعدد فيها وبهذا التأويل صار متعددا معنى وهو منهى عنه من جهة التفريق (قوله لينعلهما الخ) هذا هو محل الاخذ لان الامر بالشىء نهى عن ضده

منهى عنهما لبسا أو نزعا من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه (وجميعا كالزنا والسرقة) فكل منهما منهى عنه فيصدق بالنظر اليهما ان النهى عن متعدد وإن كان يصدق النظر إلى كل منهما انه عن واحد (ومطلق نهى التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه فى الاظهر للفساد) أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه إذا وقع (شرعا) إذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ (وقيل معنى) أى من حيث المعنى وهو أن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضى فساده (فيما عدا المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق فى الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه فى الصحيح المعبر عنه هنا فى جملة الشمول بالأظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب (مطلقا) اى سواء رجع النهى

فصح قوله أخذا من الحديث (قوله لا الجمع فيه) عطف على الفرق وضمير فيه يعود للبس والنزع (قوله وجميعا) اى وقد يكون النهى عن متعدد جميعا سواء نظر لكل على انفراده أو له مع الآخر (قوله فيصدق بالنظر الخ) جواب عما يقال ان الزنا والسرقة منهى عن كل منهما على حدته فاين النهى عنهما جميعا وحاصل الجواب ان النهى لما كان متعلقا بكل منهما فان نظر اليهما صدق ان النهى عن متعدد وإن نظر إلى كل منهما على حدته صدق بان النهى عن واحد (قوله ومطلق نهى التحريم) أى الذى لم يقيد بما يدل على فساد أو صحة كما يؤخذ مما يأتى للشارح (قوله المستفاد) بالجر نعت لنهى التحريم وبالرفع نعت لمطلق (قوله وكذا التنزيه) اى وكذا مطلق نهى التنزيه والتنزيه يستفاد من صيغة لا تفعل بواسطة قرينة صارفة له عن الحقيقة ووجه اقتضائه الفساد أن المكروه مطلوب الترك والمأمور به مطلوب الفعل شرعا فيتنافيان (قوله أى عدم الاعتداد) فسر الفساد بلازم تفسيره السابق فى خطاب الوضع وهو مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع لانه المقصود من الحكم بالفساد اه زكريا (قوله لفهم أهل اللغة ذلك) القائل بالاول يمنعه بان معنى صيغة النهى لغة إنما هو الزجر عن المنهى عنه لا سلب أحكامه وآثاره اه زكريا * لا يقال ان اللغة ليس لها بحث فى النهى النفسى * لانا نقول انه لما كان مدلول اللفظى كان الحكم فيهما واحدا ولذلك قال الشارح المستفاد من اللفظ (قوله وقيل معنى) أى عقلا يعنى بحسب المعنى الذى يقتضيه العقل ويحكم بواسطته فرجع إلى ان الفساد بالعقل (قوله إذا اشتمل على ما يقتضى الخ) اى وإذا وجد مقتضى الفساد لزم ثبوت الفساد وهو عدم الاعتداد (قوله وغيرها) كالايقاعات من وقف وهبة والوطء زنا (قوله مما له ثمرة) بيان الغير قال شيخ الاسلام لك ان تقول ما فائدته إذ كل ما نهى عنه له ثمرة اه وأجيب بان المراد بالثمرة شيء يقصد حصوله من المنهى عنه فيمتنع حصوله منه كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتفى حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الاطلاق كما فى شرب الخمر والقذف ونحو القتل فمثل هذه لا ثمرة لها إذ لم يقصد معها معنى يترتب عليها (قوله النفل المطلق) اى غير المقيد بسبب (قوله كما تقدم) اى فى مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ (قوله وكذا التنزيه) كذا حال والتنزيه بالجر عطفا على التحريم اى والتنزيه للفساد حالة كونه كذا فى الاظهر لكنه يلزم عليه تقديم الحال على صاحبها فالاولى الرفع مبتدأ وخبر اى وكالنهى عن الصلاة حاقبا او حاقنا او حافرا فانه مكروه هو شامل له مطلق كراهة التنزيه بقطع النظر عن الفساد وعدمه فمطلق نهى التنزيه يشمل افرادا كثيرة من جملتها ما ذكر وإن كان النهى فيها لا يقتضى الفساد لان النهى فيها لامر خارج (قوله فى الصحيح) مراده به اقتضاء الفساد لانها مكروهة كراهة تنزيه فان معتمد مذهبنا ان الكراهة تحريمية فيها (قوله الشمول) اى شمول مطلق نهى التنزيه لجميع الافراد (قوله وكالوطء زنا) مثال لغير العبادات (قوله مطلقا) راجع لقوله ماعدا المعاملات (قوله أى سواء رجع الخ) فيه انه إذا فسر الاطلاق بهذا كان لا فرق

(قول المصنف وكذا التنزيه الخ) لان العبادة مطلوبة والمنهى مطلوب عدمه وكذا المعاملات اقل مراتبها الاباحة والمنهى مطلوب الترك فتناقضا ثم ان الكراهة من جهة النهى انما تقتضى خصوص الفساد فلا منافاة بين التنزيه وحرمة التلبس كما توهم (قوله مع الايهام المذكور) أى ايهام الفرق بين المعاملات وغيرها (قوله لم يتضح له الخ) كلام ابن عبد السلام فى موضع شامل وفى آخر خاص بالمعاملات فكأن المصنف جعل الخصوص قاضيا على العموم لكن فى التلويح وحاشيته والعضد وحاشيته السعدية ان الشافعى يقول بان النهى عن عبادة او غيرها يقتضى الفساد ما لم تقم قرينة على انه لخارج وهو صريح فى دخول صورة الاحتمال (قوله قال قضية الخ) قد يقال يدفع ذلك الفصل وإلا فلا وجه له (قوله أى بنية) لان الاعراض قهر النفس بسبب الصوم كذا يؤخذ من التلويح (قوله على حقيقته) اى اقتضائه الفساد

فيما ذكر إلى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) اى فى المعاملات (ان رجع) النهى إلى أمر داخل فيها كالنهى عن بيع الملاقيح أى ما فى البطون من الأجنة لانعدام المبيع وهو ركن من المبيع (قال ابن عبد السلام او احتمل رجوعه إلى امر داخل) فيها تغليبا له على الخارج (أو) رجع إلى أمر (لازم) كالنهى عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة

بين المعاملات وغيرها وساوى الاطلاق التفصيل الآتى فان المراد بالداخل ما كان داخلا فى نفسه بان كان جزأ منه فلا معنى للمغايرة بينهما وأجاب شيخ الاسلام بأن المصنف إنما فصل المعاملات لمخالفة ابن عبد السلام الآتية ونظر فيه بأن هذا لا يقتضى الافراز وأيضاً ابن عبد السلام حكى الكلام مطلقاً وقال بعد ذلك وسكتوا عما شك فيه أداخل أو خارج ولم يقصر الكلام على المعاملات ففهمه المصنف على غير الصواب ثم ان معنى رجوع الشيء إلى كذا افادة العلية فالمرجوع اليه هو علة انتهى فاذا قلنا رجع النهى إلى النفس كان معناه ان النفس علة النهى والمراد بالعين ما يشمل الجزء وباللازم اللازم المساوى واما اللازم الاعم فسياتى (قوله فيما ذكر) اى ما عدا المعاملات وفيها بالشرط المذكور (قوله كصلاة الحائض) اى ان ذات هذه الصلاة اقتضت الحرمة فالنهى عنها لنقصها أى أو جزأيها كصلاة بدون ركوع (قوله أم لازمه) أى المساوى فان صوم يوم النحر لا ينفك عن الاعراض والاعراض لا ينفك عنه والاعراض عن ضيافة الله معناه أن يقهر نفسه ويمسكها بسبب الصوم فلا يوجد الاعراض مع الامساك من غير نية لان المراد اعراض مخصوص (قوله وكالصلاة) عطف على كصوم يوم النحر وقوله لفساد الاوقات علة للنهى عنها أى لفساد الصلاة الواقعة فى الاوقات المكروهة وقوله اللازمة نعت الأوقات وقوله لها اى للصلاة فكلما وجدت الصلاة فى الاوقات المكروهة وجدت الاوقات وكلما وجدت الأوقات المكروهة وجدت الصلاة لان الأوقات المكروهة لا يقال لها مكروهة بالصلاة فيها لان معنى كون الوقت مكروها ان الصلاة مكروهة فيه فاسناد الكراهة إلى الوقت مجازى (قوله داخل فيها) أى جزء منها أو عينها ففى التعبير بالدخول مسامحة أو فيه تغليب الجزء على الكل فمثال الثانى بيع الحصاة وهو جعل الاصابة بها بيعاً قائماً مقام الصيغة ومثال الاول بيع الملاقيح. وأما اللازم فسيأتى مثاله (قوله لانعدام المبيع) اى عدم تيقن وجوده وإلا فهو موجود احتمالا وفيه ان الانعدام ليس داخلا والجواب أن المراد برجوع النهى إلى أمر داخل أعم من أن يرجع اليه نفسه أو إلى متعلق به وههنا قد رجع النهى إلى شيء متعلق بالمبيع وهو انعدامه ثم ان ما ذكر فى الداخل حقيقة واما الداخل احتمالا فقد أشار له المصنف بقوله قال ابن عبد السلام (قوله أو احتمل رجوعه) عطف على رجع وقوله إلى أمر داخل تنازعه رجع ورجوعه (قوله تغليبا له على الخارج) اى على احتمال الخارج احتياطا ولما فيه من حمل لفظ النهى على حقيقته وهو الحرمة ومثلوا ذلك ببيع الطعام قبل قبضه فانه يحتمل أن النهى لامر داخل ان كان الركن هو المبيع المقبوض فاذا انعدم صار النهى لامر داخل ويحتمل انه لامر خارج إن كان الركن ذات المبيع فى حد ذاته (قوله أو رجع إلى أمر لازم الخ) أشار بقوله أو رجع إلى ان هذا ليس من كلام ابن عبد السلام وانه معطوف على مقدر قبل كلامه اى ان رجع إلى أمر داخل فيها أو لازم لها وحينئذ فذكر المصنف الاطلاق فيما تقدم لا معنى له وقد علمت ما فيه (قوله كالنهى عن بيع درهم الخ) فيه ان المبيع هو الدرهمان فالزائد جزء من المبيع فهو لامر داخل وأجيب بأن الدرهمين فى حد ذاتهما صالحان للعقد عليهما وانما جاء الفساد من حيث زيادتهما على مقابلهما الذى هو الدرهم وهو قريب مما يقال ان النهى للزيادة بالمعنى المصدرى وهو معنى خارج عن المعقود عليه

وقد

بالشرط (وفاقا للأكثر) من العلماء في أن النهي للفساد فيما ذكر أما في العبادة فلمنافاة النهي عنه لأن يكون عبادة أي مأمورا به كما تقدم في مسئلة الأمر لا يتناول المكروه وأما في المعاملة فلاستدلال الأولين من غير نكير على فسادها بالنهي عنها وأما في غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالي والامام) الرازي للفساد (في العبادات فقط) اى دون المعاملات ففسادها بفوات ركن او شرط عرف من خارج عن النهي ولا نسلم أن الأولين استدلوا بمجرد النهي على فسادها ودون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضا (فان كان) مطلق النهي (لخارج) عن المنهي عنه أي غير لازم له (كالوضوء بمغصوب) لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة في المكان المكروه او المغصوب كما تقدم (لم يفد) اى الفساد (عند الأكثر) من العلماء لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (احمد) مطلق النهي (يفيد) الفساد (مطلقا) اى سواء لم يكن لخارج أو كان له لأن ذلك مقتضاه فيفيد الفساد في الصور المذكورة للخارج عنده قال

وقد أشار إلى ذلك الشارح بقوله لاشتماله على الزيادة اللازمة (قوله بالشرط) أي الحاصل بوقوع العقد على ذلك فالمراد الشرط الضمني (قوله أما في العبادة) أي أما بيان اقتضاء النهي الفساد في العبادات وكذا يقال فيما بعده (قوله فلمنافاة النهي) اى النهي المعهود وهو ما إذا كان لداخل او لازم (قوله الأولين) بصيغة الجمع والمراد بهم السلف (قوله وأما في غيرهما) أي غير العبادات والمعاملات (قوله فظاهر) اى ظاهر فساده لعدم ترتب ثمرة عليه (قوله وقال الغزالي الخ) مقابل قول الأكثر (قوله ففسادها) مبتدأ خبره عرف وقوله بفوات ركن أي كانعدام المبيع في بيع الملاقيح وقوله أو شرط كانعدام طهارة المبيع (قوله ولا نسلم الخ) هذا على لسان الغزالي والامام (قوله بمجرد النهي) اى بل مع مقتضى الفساد وهو رجوع النهي إلى داخل أو خارج لازم (قوله ودون غيرها) عطف على دون المعاملات (قوله فان كان مطلق النهي الخ) هذا تقسيم قوله مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله لخارج أي في المعاملات وغيرها كما يدل عليه التمثيل وكان الأولى أن يقدم قوله وكالصلاة الخ على قوله وكالبيع الخ لأنه من أمثلة العبادة (قوله أي غير لازم) أشار إلى ان المراد بالخارج ما ليس بداخل ولا لازم بقرينة جعله قسيما لهما والمراد غير لازم مساو سواء كان ذلك الخارج غير لازم أصلا أو لازما أعم وقد مثل الشارح للاثنين (قوله الحاصل بغير الوضوء أيضا) إشارة إلى ان المراد باللزوم المنفي اللزوم المساوي فلا ينافي ان إتلاف المال لازم للوضوء لكنه اعم هذا هو الحق خلافا لقول الكمال بعدم التلازم من الطرفين لوجود الوضوء بدون إتلاف المال فان النهي ليس عن مطلق الوضوء (قوله في المكان المكروه) كالحمام ومعاطن الابل (قوله لأن المنهي عنه الخ) أي فالصلاة لم يتعلق بها ذلك النهي وأورد عليه ان هذا التعليل يجري في اللازم المساوي فانه خارج واجيب بأنه لما لم ينفك عن الملزوم كان طلب تركه طلبا لترك ذلك الملزوم إذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فانه يوجد بدون الملزوم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر اليه بانفراده (قوله أي سواء) أي في الكف والفساد لم يكن الخ السر في تقديم النفي هنا وتأخيره في قول أبي حنيفة الآتي تقديما للأقوى لأن أبا حنيفة قال بعدم الفساد أصلا والعدم أولى بأن يكون للخارج لا بالداخل وأحمد قال بالفساد وهو أولى بالداخل واللازم لا بالخارج والقاعدة ان ما كان ظاهرا يجعل أولا والاخفى ثانيا لأنه كالمبالغ عليه كذا قالوا وفيه ان هذا خلاف قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون فان عدم إيمانهم على عدم إنذارهم أظهر (قوله في الصور المذكورة) اى الأربعة وهي الوضوء بماء مغصوب والبيع وقت نداء الجمعة والصلاة في المكان المكروه او المغصوب (قوله للخارج) متعلق بالمذكورة وقوله عنده متعلق بالفساد (قوله قال) اى الامام

(قول الشارح لانه لم ينتقل عن جميع موجبه) اى ولا يكون مجازا إلا حينئذ ووجه ذلك انه وإن زال بعض موجبه للدليل لكنه باق على استعماله في البعض الاخر لكن لا باستعمال غير الاستعمال الاول ووضع غير وضعه الاول بل بهما إنما طرء عدم الدلالة على الفساد والمجاز لابد وان يكون باستعمال ثان ووضع ثان ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره نص عليه السعد فى حاشيتى العضد والتلويح فى مبحث العام وسلمه الشريف وباقى الحواشى (قول الشارح فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كما سيأتى) سيأتى ان ذلك طريق الحنابلة فى العام المخصوص هل هو حقيقة فى الباقى وحجتهم ان اللفظ كان متناولا له حقيقة باتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير إنما طرأ عدم تناول الغير والقول بانه كان يتناوله مع غيره ولا يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له غلط لانه ليس موضع النزاع ما إذا استعمل اللفظ العام فى الباقى استعمالا مبتدأ غير الاستعمال الذى ورد عليه التخصيص بل موضع النزاع العام إذ ورد ثم خص وأريد به الباقى بدلالة التخصيص أى أريد بذلك العام الذى ورد أولا مع ملاحظة الاستعمال الاول ولو كان بطريق الحكاية له الباقى هل هو حينئذ حقيقة أو مجاز وأما جواب العضد عنه (٥٠٢) بان كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله فغير موجه لادعاء ذلك القائل انه استعمل فى الباقى وقد كان كونه حقيقة لاستعماله فى الكل لا لتناوله للباقى فالحق فى الجواب هو ان ذلك العام إنما كان حقيقة فى الباقى لانه لم يرد منه باستعمال ثان بل الاستعمال الاول لم يتغير إنما الذى تغير هو تناوله للغير ولاشك أن المجاز لابد فيه من استعمال ثان غير الاستعمال الاول فى المعنى الحقيقى ولم يوجد فلم يوجد هذا وسيأتى ان المصنف يختار هذا القول تبعا لوالده ولا يشكل بقوله قبله ان الفرد الخارج بالخصص مراد تناولا لا حكما إذ على هذا هو بعد التخصيص حقيقة فى الكل لا الباقى لان هذا الذى اختاره إنما هو على القول بانه بعد التخصيص لا يعم الفرد الخارج فرجح بناء على هذه الطريقة

(ولفظه حقيقة وان انتفى الفساد لدليل) كما فى طلاق الحائض للامر بمراجعتها كما تقدم لانه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كما سيأتى (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهى (لا يفيد) الفساد (مطلقا) أى سواء كان الخارج لم يكن له

(قوله أحمد ولفظه حقيقة) فيه انه مستعمل فى بعض موجبه وهو ليس معناه الموضوع له فيكون مجازا ويجاب بانه حقيقة قاصرة كما تقدم نظيره فتذكر (قوله كما فى طلاق الحائض) فان الامر بمراجعتها دل على انتفاء الفساد فيقع الطلاق فى حال الحيض فهذا النهى الخاص لا يخرج النهى المطلق عن كونه باقيا على حقيقته (قوله عن جميع موجبه) اى مقتضاه ومدلوله (قوله فهو كالعام الخ) فيه ان الباقى فى العام جزئى لان دلالة العام كلية والباقى هنا جزء لا يتحقق فيه الكل لان حقيقة المركب تنتفى بانتفاء بعض الاجزاء وأيضا العام المخصوص مستعمل فى جميع أفراده غير ان الحكم لا يشملها كلها فهو مستعمل فى جميع معناه غايته ان الحكم غير شامل للجميع ولا يقدح ذلك فى كونه حقيقة وهنا قد استعمل اللفظ فى بعض معناه واجيب عن هذا باننا نجعله مثل العام المخصوص بان نقول اللفظ مستعمل فى الكف وفى الفساد إلا ان الدليل أخرجه حكما لا تناولا وعن الاول باعتبار ان كلا اندرج تحته شىء فالعام يندرج فيه جزئياته والكل تندرج فيه أجزاؤه وبه صح التنظير وبعد هذا كله فقد قال العلامة البرماوى فى شرح ألفيته اطلاق النقل عن الامام أحمد ليس بجيد فانه إنما قال ذلك فى بعض العبادات وبعض العقود خاصة كالبيع وقت النداء والصلاة فى المغصوب وإلا فهو موافق على وقوع الطلاق فى الحيض وفى طهر جامعها فيه وارسال الثلاث ونحو ذلك نعم إذا قلنا فى هذا النوع انه يقتضى الفساد كما يقول الامام أحمد وغيره فقام الدليل فى موضع على انه لا يقتضى الفساد هل يكون اللفظ باقيا على حقيقته لانه لم يخرج عن جميع موجبه فيصير كالعام الذى خرج بعضه فانه يبقى حقيقة فيما بقى على المرجح أو يبقى مجاز الخروجه عما يقتضيه فى الاصل فيه خلاف حكاه ابن عقيل فى الواضح وهو مبنى على ان لفظ النهى يدل على الفساد بصيغته اما إذا قلنا يدل عليه شرعا أو معنى فليس فيه اخراج بعض مدلول اللفظ ولعل هذه المسئلة هى فائدة الخلاف فى كونه لغة أو شرعا أو معنى اه (قوله وقال أبو حنيفة الخ) حاصل مانقله عنه ان النهى عن الشىء عنده لا يفيد

ذلك اما على طريقته هو تبعا لبعض آخر من الاصوليين كما نقله العضد فى مبحث العام فلا حاجة اليه وإنما بادرت بذكر ذلك هنا حرصا على تحقيق مراده ودفعا لحيرة الحواشى هنا وهناك والله يتولى هدانا وهداك (قوله بان ذاك مستعمل فى جميع معناه الخ) هذا على ما هو مختار المصنف وليس الكلام فيه بل الكلام فيما إذا كان مرادا منه والباقى فقط الذى هو رأى الحنابلة هنا وهناك (قوله فيه ان يقال الخ) هذا مبنى منه على تسليم ان العام مستعمل فى الباقى (قوله واستعمال اللفظ فى جزء معناه مجاز) فيه ان هذا إنما هو فيما ليس بالاستعمال الاول بل باستعمال جديد (قوله واطلاق العام على جزئياته) فيه ان العام موضوع للجميع من حيث هو جميع كما يأتى عن العلامة وقد سلمه فلو كان باستعمال اخر فى الجزئيات لوجب ان يكون مجازا (قول المصنف وقال ابو حنيفة لا يفيد الفساد) اى للفعل وان افاد فساد الوصف ثم ان عدم افادة الفساد لا تستلزم افادة الصحة فقد لا يفيد فسادا ولا صحة كما فى النهى عن الحسى كالزنا كما يأتى

(قول المصنف ففساده عرضي الخ) فالنهي حقيقة مازال غير مفيد للفساد (قول الشارح أماغيره) أي غير المشروع وهو الحسي لان الفعل ان كان له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بأركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة فشرعي وإلا بأن كان له تحقق حسي فقط كالزنا فغير شرعي بل حسي فقول سم ان مسئلة الحسي متروكة في الكتاب وهم (قول الشارح فالنهي فيه على حاله) أي لا يفيد فساده أي عدم الاعتداد به وترتب آثاره عليه كما لا يفيد صحته وهي مقابل هذين وانما لم يفد بطلانه لان معنى اللفظ لا يختلف باختلاف متعلقه وقد دل الدليل في النهي على فساد الوصف على انه لا يدل على فساده فكذلك هنا ولم يجعل النهي فيه بمعنى النفي لوجود حقيقته وبما ذكر من معنى الصحة والفساد هنا كما بينه الشارح أول البحث اندفع مايتوهم من مخالفة ماهنا للتلويح من أن النهي عن الحسيات يقتضي قبحها لعينها إذ الفعل الحسي لادلالة فيه على أن النهي عنه لغيره إذ الكلام هنا في ترتب الثمرة وعدمها لافي القبح وعدمه فخلاف أبي حنيفة هذا غير مافي التلويح * فان قلت الزنا عند الحنفية يترتب عليه ثمرته من ثبوت النسب والمصاهرة فهو معتد به * قلت ذلك انما ترتب اصالة على الولد ثم أقيم الوطء مقامه كما أقيم السفر مقام المشقة في الترخص والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة فالقائم مقامه يعتبر بصفات الاصل لا بصفاته هو والحاصل ان الزنا من حيث هو زنا لا يترتب عليه الآثار بخلافه من حيث هو مجرد وطء ومن أراد زيادة البيان فعليه بالتلويح والتوضيح (قول الشارح يستدعي امكان وجوده) أي شرعا بأن لم يكن صحيحا لكان ممتنعا عن المكلف بمعنى أنه لا يتصور له وجود شرعي هو معنى الصحة فلا يمنع المكلف عنه لان المنع عن الممتنع لا يفيد (قوله بغير هذا المنع) أي الذي صار ممتنعا (قول الشارح فيصح صوم يوم النحر عن نذره) لان فيه جهة طاعة وهي ترك المفطرات وجهة معصية وهي الاعراض عن

لما سيأتي في افادته الصحة قال (نعم المنهي) عنه (لعينه) كصلاة الحائض وبيع الملاقيح (غير مشروع ففساده عرضي) أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازا عن النفي الذي الاصل أن يستعمل فيه اخبارا عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع أما غيره كالزنا بالزاي فالنهي فيه على حاله وفساده من خارج (ثم قال والمنهي) عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة (يفيد) النهي فيه (الصحة) له لان النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده وإلا كان النهي عنه لغوا كقولك للأعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره

لا يفيد بالوضع فسادا بل يفيد الصحة ان رجع إلى وصفه ولا يفيد صحة ولا فسادا لذاته فلا ينافي قول المصنف ففساده عرضي ان رجع إلى غير وصفه (قوله لما سيأتي) أي في قوله لان النهي عن الشيء يستدعي امكان وجوده (قوله نعم المنهي الخ) جواب عما يقال ان أبا حنيفة يقول ان النهي لا يفيد الفساد مع انه قائل بالفساد في صلاة الحائض وبيع الملاقيح المنهي عنهما وحاصل الجواب ان الفساد ليس من النهي بل عرض للنهي حيث استعمل مجازا عن النفي فقولنا لا تصل الحائض بمعنى لا صلاة لحائض فيكون النهي مستعملا في معناه المجازي وهو النفي وبهذا خرج عن حقيقته (قوله لعينه) أي لذاته أو لجزئه (قوله حيث استعمل) أي النهي بمعنى صيغته (قوله مجازا) بعلاقة المشابهة من حيث أن كلا مقتض لعدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل هكذا قيل وفيه نظر لان وجه الشبه يكون أخص أوصاف المشبه به وما هنا ليس كذلك فتأمل (قوله اخبارا) علة ليستعمل ان جعل مفعولا له أو على وجه الاخبار ان كان تمييزا (قوله لانعدام محله) فمحل الصلاة المصلي الطاهر ومحل البيع المبيع الموجود والمراد الانعدام الشرعي لا الحسي (قوله بالزاي) احترازا عن الربا بالراء فان منه ماهو مشروع وهو العقد ولم يجعل الزنا مما هو مشروع لان النكاح حقيقة في العقد (قوله على حاله) أي من غير سبق مجاز (قوله يفيد الصحة له) أي للمنفي عنه بدون وصفه لا مع وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به العضد وأومأ اليه الشارح (قوله لان النهي عن الشيء) أي الباقي على حقيقته فلا يرد النهي لداخل فانه تقدم انه بمعنى النفي (قوله يستدعي امكان وجوده) اى شرعا (قوله وإلا لكان النهي عنه لغوا) لانه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث واجيب بانه غير ممتنع بهذا المنع وانما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل (قوله فيصح صوم يوم النحر)

الضيافة تلك الايام والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة إلى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة إلى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا بأصله لا بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قول الشارح عن نذره) أي فالنذر صحيح لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ولذا قالوا إذا اتصلت به المعصية ذكرا بان صرح بذكر المنهى عنه بان قال لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فصورة ماقاله الشارح أن ينذر صوم يوم الاثنين مثلا وكان يوم النحر (٥٠٤) ثم إذا صام لا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية وتحقيقه أن النذر إيجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع إيجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين (قول الشارح لا مطلقا) متعلق بقوله عن نذره أي لا عن مطلق النذر بان قال لله على أن أصوم يوما وصام عنه يوم النحر فلا يصح لانه التزمه تاما فلا يؤديه ناقصا ومثله ما إذا نذر ركعتين ولم يقيد بالوقت المكروه لما مر أما صوم يوم النحر نفلا فيصح لكن يأثم به ولا يجب إتمامه مع وجوب إتمام النفل عنده لان هذا معصية (قول الشارح فتصح مطلقا) أي ولو نذر الصلاة في ذلك الوقت المكروه لان النهى عنها

كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لأن النهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور إذا أسقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وإن كان يفيد بالقبض الملك الخبيث كما تقدم واحترز المصنف بمطلق النهى عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به في ذلك اتفاقا (وقيل ان نفي عنه القبول) أي نفيه عن الشيء يفيد الصحه له لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد

تفريع على قوله يفيد الصحة وقوله عن نذره أي صوم يوم النحر لان النذر أخرجه عن وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى ونظر لمجرد العبادة (قوله لا مطلقا) أي لا من مطلق النذر فيما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر وليس المراد مطلقا عن النذر وغيره لانه يصح صومه عندهم تطوعا وإن كان يأثم به والفرق بين ما إذا نذر صوم يوم النحر فيصح وبين ما إذا نذر صوم يوم فلا يجزى عنه صوم يوم النحر انه في الاول التزمه ناقصا فجاز أن يؤديه كذلك بخلاف مسئلة الاطلاق فانه لا يتادى الناقص عن الكامل وبه تعلم ما في كلام الشارح والحواشي هنا فتبصر (قوله لان النهى عنها لخارج) فيه أنه لازم فلا فرق بين الصلاة في الاوقات المكروهة وصوم يوم النحر والجواب ما أفاده من التلويح أن بينهما فرقا وهو أن الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها (قوله وان كان يفيد الخ) أي ان المفيد للاعتداد هو القبض للبيع فلا يقال العقد الفاسد لا يترتب عليه شيء ومعنى كون الملك خبيثا أنه لا يحل الانتفاع بالمبيع فيجب فسخه ورأيت منقولا عن بعض أفاضل الحنفية أنه لا يصح البيع المذكور وإن سقطت الزيادة ونقله عن الزيلعي (قوله أي نفيه) حول العبارة لان هذا بحث مستقل غير مرتبط بالنهى لانه في النفي فكان الاولى بالمصنف أن يعبر بما يفيده كأن يقول أما نفي القبول فقيل دليل الصحة وقيل الخ (قوله لظهور النفي) أي نفي القبول (قوله في عدم الثواب) ولا يلزم من نفي الثواب عدم الصحة كالصلاة في المغصوب (قوله دون الاعتداد) كما حمل عليه حديث من أتى عرافا

لخارج لان الوقت ليس معيارا لها لانها لم تتقدر به بخلاف الصوم فانه معيار له ومقدر به وليس معنى الاطلاق أنها تصح وإن نذرت نذرا مطلقا غير مقيد بذلك الوقت لان ما التزم كاملا لا يؤدى بناقص (قوله أو أطلق النهى عنه الخ) في التوضيح أنه إن لم يدل الدليل على أن النهى للعين أو الوصف يكون صحيحا عند ابي حنيفة باصله غير فاسد الوصف (قوله من البعد والضعف الخ) من تامل ماحاوله سم وجده لا ضعف فيه ولا بعد فانظره (قول الشارح يفيد بالقبض الملك الخبيث) فالمفيد للملك هو القبض دون البيع لانه فاسد لا يترتب عليه ثمرة وفائدة الملك عدم الضمان عند التلف (قوله العام) هو من جملة مباحث الاقوال المترجم بها أول الكتاب واعلم أن العموم يقع تارة في كلامهم بمعنى التناول

(وقيل بل النفي دليل الفساد) لظهوره في عدم الاعتداد (ونفي الاجزاء كنفي القبول) في أنه يفيد الفساد او الصحة قولان بناء للاول على ان الاجزاء الكفاية في سقوط الطلب وهو الراجح وللثاني على أنه إسقاط القضاء فان مالا يسقطه بان يحتاج إلى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين [1] (وقيل) هو (اولى بالفساد) من نفي القبول لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن وعلى الفساد في الاول حديث الصحيحين لايقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ وفي الثاني حديث الدارقطني وغيره لاتجزىء صلاة لايقرأ الرجل فيها بأم القرآن (العام) لفظ

عرافا فسأله عن شيء فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوما وحديث إذا أبق العبد من مواليه لم تقبل له صلاة حتى يرجع اليهم رواهما مسلم وحديث من شرب الخمر فسكر لم تقبل له صلاة أربعين صباحا رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما والظاهر أن نفي القبول في هذه الاحاديث ونحوها لكون إثم المعصية المتوعد عليها يعدل ثواب الصلاة تلك المدة فكأنه أحبطه وذلك لاينافي كون الصلاة في نفسها صحيحة لاستجماعها الشرائط قال الكمال فعلم أن لاتلازم بين الصحة والقبول بل القبول أخص منها ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وقيل بينهما تلازم فاذا انتفى أحدهما انتفى الاخر قال العلامة البرماوي وهذان القولان متكافئان لا ترجيح لاحدهما على الاخر لان نفي القبول ورد تارة في الشرع بمعنى نفي الصحة وأخرى بمعنى نفي القبول مع وجود الصحة وبعدم الترجيح يشعر كلام ابن دقيق العيد (قوله وقيل بل النفي دليل الفساد) كتب العلامة أحمد الغنيمي انظر هل ياتي فيه ما تقدم من كون النفي ورد على العين أو الجزء أو اللازم إلى غير ذلك من كونه عبادة أو غيرها وقضية كلام العلامة البرماوي في شرح ألفيته أنه ياتي جميع ما سبق في النهي لأنه بمعناه (قوله للأول) وهو إفادة الفساد (قوله في سقوط الطلب) وإن لم يسقط القضاء (قوله وللثاني) وهو إفادة الصحة (قوله انه) اى الاجزاء (قوله قد يصح) قد يقال صحته ان حصلت فمن خارج فلا يفيدها نفي الاجزاء كما هو المدعى اه ناصر قال سم لعل مراد هذا القائل بأنه يفيد الصحة أي يجامعها ولاينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقد يصح لانه تصريح بأن الصحة قد توجد معه وقد لاتوجد ومعلوم أن ماهو كذلك لايدل على أحد الامرين بخصوصه فاندفع الايراد المذكور (قوله العام لفظ الخ) الظاهر ان لفظ العام ترجمة اى هذا مبحث العام وقوله لفظ خبر مبتدا محذوف اى هو لفظ ويصح أن يجعل العام مبتدأ خبره لفظ الخ وأفاد كلامه أن العموم من عوارض الألفاظ على ماصححه بقوله فيما سياتي والصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ ومختار الكمال في تحريره تبعا لطائفة انه من عوارض المعاني وعليه فيقال في تعريفه أمر يستغرق وقد فرع عليه الشارح قوله فيما سياتي فالعموم شمول امر الخ ثم أن اللفظ شامل للاسم وهو ظاهر وللحرف فقد قال القرافي ان ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى إلا مادمت عليه قائما وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبني

---

(1) قوله كصلاة فاقد الطهورين أى على أحد الاقوال الاربعة فيه عندنا المنظومة في قول بعض أفاضل المالكية

ومن لم يجد ماء ولا متيمما * فاربعة الأقوال يحكين مذهبا
يصلي ويقضي عكس ماقال مالك * وأصبغ يقضي والأداء لاشهبا

وذلك القول هو أنه يصلي ويقضي اه كاتبه

وإفادة اللفظ للشيء وهذا أمر سببه الوضع فالذي يوصف به على الحقيقة هو اللفظ وتارة يقع بمعنى الكلية وهي كون الشيء إذا حصل في العقل لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والموصوف بهذا هو المعنى والمراد بالعموم هنا الاول وإلا لخرج الجمع المعرف إذ لاشيء فيه شركة وكذلك اسم الجمع لان آحادهما أجزاء لعدم صدق كل منهما على كل واحد كيف ولولا اعتبار الوضع في العموم لما افادته النكرة المنفية إذ معناها واحد لا بعينه وهي مع النافي موضوعة بالوضع النوعي للاستغراق الشمولي الذي معناه كل فرد بشرط الاجتماع لان التركيب لانتفاء فرد مبهم وانتفاؤه بانتفاء كل فرد وتارة يقع بمعنى الشمولي وحينئذ يتصف به اللفظ والمعنى جميعا لكن لما كان البحث هنا عن العام الذي هو من الفاظ وجب أن يكون العموم معناه التناول كما قاله الشارح هنا وسياتي عند القول بان المعنى يتصف بالعموم يفسره الشارح بالشمولي فتصحيح أنه من عوارض الالفاظ بناء على ان معناه التناول وكان مقابله باطلا لان الكلام في العموم للالفاظ الذي معناه التناول دون العموم بمعنى الشمولي والاول لايعرض للمعنى وقول المصنف ويقال للمعنى أعم أى اشمل وللفظ عام أى متناول فلا منافاة بين ماهنا وما هناك فتدبر حق التدبر

(يستغرق الصالح له) أي يتناوله دفعة خرج به النكرة في الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة أو اسم عدد لا من حيث الآحاد فانها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم (من غير حصر) خرج به اسم العدد من حيث الاحاد فانه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناة

ماتصنع وشمل الفعل وفيه كلام سيأتي (قوله يستغرق) أي شأنه ذلك وإن انحصر في فرد في الخارج (قوله الصالح له) قيد لبيان الواقع فان اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له دون غيره نعم فيه فائدة وهي التنبيه على ان العموم شمول اللفظ لما صدق عليه من المعاني كالعقلاء بالنسبة لمن وغيرهم بالنسبة لما لا بالنسبة لكل شيء وقول ابي زرعة تبعا للزركشي أخذا من شرح المنهاج انه للاحتراز أراد الاحتراز عن تناول كل شيء لا عن تناول غير ما لا يصلح له إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له فأل في الصالح للاستغراق وهو نعت لمحذوف اى المعنى الصالح وفيه ضمير يعود على ذلك الموصوف فالصلة جرت على من هي له ومعنى كونه صالحا للفظ كونه مقصودا منه سواء كان بطريق الوضع أو القرينة فيشمل الحقيقة والمجاز وفي عود الضمير إلى اللفظ لزوم جريان الصلة على غير من هي له فيجاب بانه على طريقة الكوفيين لأمن اللبس * لا يقال كما يجوز رجوعه للفظ يجوز رجوعه للمعنى فاللبس موجود * لانا نقول احتمال رجوعه لكل منهما ليس لبسا الجواز ارادة كل منهما وإنما اللبس رجوعه إلى ما. يجوز رجوعه اليه ثم ان الصلاحية اعم من ان تكون صلاحية الكل للاجزاء أو الكلي للجزئيات وهذا باعتبار تناوله لافراده وما يأتي من أن مدلوله كلية فباعتبار الحكم (قوله دفعة) من تمام تفسير الاستغراق اشار به إلى ان المراد الاستغراق اللغوي فلا يقال الاستغراق يرادفه العموم فلا يعرف به (قوله خرج به النكرة في الاثبات) أي غير المقترنة بما يفيد عمومها كالشرط وخرج أيضا المطلق فانه لا يدل على شيء من الافراد فضلا عن استغراقها (قوله لا من حيث الآحاد) أي بل من حيث الجزئيات وهو قيد في اسم العدد والنكرة المثناة كما أشار لذلك الشارح بقوله كعشرة ومثله الخ ثم ان دخول اسم العدد تحت النكرة نظر للمعنى وإلا فاسم العدد من قبيل العلم (قوله تتناول الخ) فالمفردة تتناول كل فرد فرد بدلا عن الآخر والمثناة تتناول كل اثنين اثنين والمجموعة تتناول كل جمع جمع بدلا عن الاخر وكذلك الخمسة (قوله لا الاستغراق) أي الذي هو التناول دفعة (قوله أكرم) رجلا في شرح الاسنوي على المنهاج ان النكرة إذا كانت أمرا نحو اضرب رجلا نعم عموم بدل عند الاكثرين فان كانت خبرا بنحو جاءني رجل فلا تعم اه وبه تعلم سر تمثيل الشارح بالمثال المذكور وذكر أيضا انها إذا وقعت في سياق الاثبات وكانت للامتنان عمت قال به جماعة منهم أبو الطيب في أوائل تعليقه كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان ووجهه ان الامتنان مع العموم اكثر إذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالحقير كثير معنى ومن فروع ذلك الاستدلال على طهورية كل ماء سواء نزل من السماء او نبع من الارض بقوله وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به (قوله وتصدق بخمسة) فانه يصدق بان يكون صحاحا أو مكسرة بدل الصحاح ولو قال تصدق بخمسة بدون تمييز كان أوضح فانه يصدق بخمسة بدل خمسة من أفراد الخمسات (قوله من غير حصر) أي في اللفظ ودلالة العبارة لا في الواقع فان من ألفاظ العموم كل رجل في البلد مع انهم محصورون ونحو خلق الله السموات فانه لفظ عام مع ان السموات محصورة في الواقع ولذلك قد يكون افراد الخاص في الواقع أكثر من افراد العام (قوله فانه يستغرقها) وإلا لم يكن لكونها عشرة معنى واستغراقه على سبيل الكل لان العشرة اسم للهيئة الاجتماعية واخراج اسم العدد من حيث الآحاد بما ذكرنا بناء على ان المراد بالاستغراق ما يعم استغراق الكل لاجزائه والكلي لجزئياته كما سمعت مع ان المعروف في معناه هو الثاني وعليه فلا حاجة إلى اخراجه بما ذكر لان الصلاحية فيه منتفية (قوله المثناة) سكت عن المجموعة لانه

(قوله المصنف يستغرق الصالح) لم يعتبر قيد الوضع في الصالحية ليدخل المشترك المراد به المراد معنى واحد فانه صالح وضعا ممنوع للقرينة أما العام المخصوص فسومه مراد عند المصنف تناولا (قوله لبيان الماهية) أي ليندفع توهم ان المراد الاستغراق سواء لما يصلح أو بعضه أو لما لا يصلح وما يصلح (قوله خرج نحو لا رجل) هذا مبني على ان تناول النكرة المنفية للافراد تناول الكلي لجزئياته بناء على ان المدلول انتفاء الماهية ويلزمه انتفاء الافراد وهو رأي الشيخ الامام والحنفية اما بناء على ما عليه المصنف من ان النكرة في سياق النفي للعموم وضعا بان تدل عليه بالمطابقة فلا تأمل

من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقتيه أو حقيقته ومجازه أو مجازيه على الراجح المتقدم من صحة ذلك ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل فى أفراد معنى واحد لأنه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة) وإن لم تكن نادرة من صور العام (تحته) فى شمول الحكم لهما

لا حصر فيها إذ الجمع لاحد لأكثره قاله سم وقد يقال أن هذا ظاهر بالنسبة إلى جمع الكثرة على أن الجمع فيه حصر باعتبار مبدئه فظهر ان اسم العدد ليس من العام سواء نظر إلى احاده ام لا وكذا النكرة المثناة واما النكرة المجموعة فهى داخلة فى العام لكن من حيث افراد الجمع لا من حيث احاد المجموع (قوله ومن العام الخ) بناء على الصحيح الآتى فى قوله وانه قد يكون مجازا قال الكمال فيه تنبيه على ان ما زاده الامام واتباعه فى الحد من قولهم بوضع واحد مخل بالحد فقول الابهرى ان زيادته لاخراج ما ذكر إنما هو على غير الصحيح (قوله فى حقيقتيه) كقولك رايت العين مريدا بها الباصرة والجارية والحقيقة والمجاز كجاء الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع والمجازين نحو رايت البحر وتريد الرجل العالم والرجل الجواد (قوله المتقدم) اى فى مسئلة المشترك يصح إطلاقه على معنييه (قوله ويصدق عليه الحد) اى وإن كان مختلف الحقيقة لان العام على قسمين لكن المصنف فى شرح المختصر قال ان المشترك عند الشافعى كالعام وليس بعام لأن العام غير مختلف الحقيقة وهذا مختلفها (قوله كما يصدق الخ) اى فلا حاجة لزيادة القيد لادخاله (قوله على المشترك) نحو عندى عين انفقتها فانه صادق بالذهب والفضة فيقال له عام ويصدق على غيرهما (قوله فى افراد معنى واحد) التقييد بالمعنى الواحد لأجل أنه المتوهم من عدم صدق التعريف عليه الذى دفعه الشارح بقوله لأنه مع قرينة الواحد الخ وإلا فلا فرق فى المشترك من حيث المعنى بين ان يستعمل فى معنى واحد او معانيه والحاصل ان العموم باعتبار استغراق مفهوم فان لم يرد به فى محل الاستعمال سوى مفهوم واحد كان عاما باعتباره إن دخل موجب العموم كاللام مثلا وإن أريد به المفهومان أو المفاهيم ودخله الموجب عم بالنسبة إلى افراد المفاهيم كلها واعتبر ذلك فى قولك العينى بحب قاله الكمال بن الهمام (قوله لانه مع قرينة) دفع به ما يقال كيف يكون عاما مع انه كما يصلح لهذا المعنى يصلح لغيره وهو غير مستغرق لذلك الغير الصالح له فلا يكون عاما وحاصل الدفع أنه مع القرينة لا يصلح لغيره وقصد الشارح بهذا التورك على الرازى ومن تبعه فى زيادتهم فى التعريف قيد بوضع واحد لادخال المشترك لأن المشترك إذا استعمل فى أفراد معنى واحد صدق عليه انه مستغرق باعتبار وضع واحد لا باعتبار أوضاعه وحاصل رد الشارح انه لا حاجة لزيادته مع القرينة فان اللفظ مع القرينة غير صالح لما عدا المعنى الذى نصبت له القرينة واعترضه سم بان القرينة غاية ما تمنع إرادة المتكلم ولا تمنع صدق اللفظ فى حد ذاته إلا ان يقال مرادهم الصالح من حيث الصدق وهو بعيد وفيه انه لابعد لما تقدم ان فائدة قوله الصالح الاشارة إلى ان اللفظ لا يستغرق إلا ما يصلح له من معانيه (قوله وغير المقصودة) اى التى لم يعلم قصدها فى الواقع (قوله وإن لم تكن نادرة) قد يتوقف فى هذه الغاية من جهة ان ما قبلها اولى بالحكم مما بعدها وقد يجاب بان الجملة حالية ثم ان فيه إشارة إلى ان غير المقصود اعم من النادرة خلافا لمن توهم اتحادهما لأن شأن النادر ان لا يقصد واورد انه لا فائدة فى ذكر هذا الخلاف لأن النادرة وغير المقصودة إن كان اللفظ صالحا لهما دخلا فيما تقدم وإلا فلا كذا اورد الكورانى وفيه نظر ليس المقصود مجرد الحكاية الخلاف بل الخلاف من حيث الشمول فى الحكم كما اشار له الشارح لا من حيث مجرد التناول فى اللفظ فالخلاف من حيث الحكم على كل فرد على انه لو سلم ان الخلاف من حيث تناول اللفظ فله فائدة أيضا وهو أن المراد الصلاحية لا باعتبار الغالب خلافا لمن قال بذلك (قوله لهما) أى للنادرة وغير المقصودة التى لم تخطر ببال المتكلم فلم يتعرض لها بنفى ولا باثبات وبينهما عموم وخصوص

(قوله بالنظر اليه) أى بمجرد النظر اليه (قوله أو لأنه لا حصر فيها من جهة الآحاد) لكنها خارجة باستغراق الصالح لأنها إذا تناولت مرتبة ما فهى صالحة لغيرها الأكثر منها أفراداً فلم تستغرق كل ما يصلح لها ولذا كان الأصح أنها ليست من صيغ العموم (قوله وقد يكون لقرينة) فيه أن القرينة إنما هى لعلم عدم القصد لا لعدم القصد

نظراً للعموم وقيل لا نظراً للمقصود مثال النادرة الفيل فى حديث أبى داود وغيره لاسبق إلا فى خف أو حافر أو نصل فانه ذوخف والمسابقة عليه نادرة والأصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة مالو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به فالصحيح صحة الشراء أخذا من مسئلة مالو وكله بشراء عبد فاشترى من يعتق عليه وإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت قطعا او قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا (و) الصحيح (انه) اى العام (قد يكون مجازا) بان يقترن بالمجاز اداة عموم

من وجه كما صرح به المصنف فى منع الموانع وكذلك البرماوى فان غير المقصودة قد تكون نادرة وقد تكون غير نادرة والنادرة قد تكون مقصودة وغير مقصودة وظاهر الشارح ان بينهما عموما مطلقا لأنه إنما عمم فى الثانى إلا ان يقال حذف من الأول لدلالة الثانى فقوله دخول النادرة اى وإن لم تكن مقصودة (قوله نظر للعموم) اى باعتبار تناول اللفظ (قوله نظر للمقصود) اى ما يقصده المتكلم بالعام عادة ولم تجر العادة بقصد النادرة واوردان هذا لا يظهر فى كلام الشارع فانه لا يخفى عليه خافية واجيب بانه وإن كان كذلك إلا انه اجرى الدلالة فى موارد كلامه على اسلوب العرب وإن كان فيه ما هو محال بالنسبة له وعادة العرب لا يريدون إدخال النادر قال العلائى فى قواعده دخول الصورة النادرة فى الألفاظ العامة فى خلاف اصولى وقل من تعرض له لاسيما فى كتب المتاخرين وكان السر فيه عدم خطورها بالبال غالبا فهذا لا يتمشى فى خطاب الله تعالى ولا تردد فيه قطعا واما فى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم فاخراجها من صيغة العام مبنى على ان دلالة الصيغ على موضوعاتها تتوقف على الارادة وهو قول مرجوح ثم خرج على ذلك فروعا كثيرة منها مس الذكر المقطوع والصحيح انه ينقض نظرا إلى عموم اللفظ وقيل لا نظرا إلى الندرة ومنها مس العضو المبان من المراة والصحيح عدم النقض والظاهر ان ذلك ليس لعدم دخول النادرة فى العام إلا انه ليس مظنة الشهوة ولذلك طردوا الخلاف فى مس الشعر والسن والظفر ومنها النظر إلى العضو المبان من الاجنبية وفيه وجهان اصحهما التحريم للعموم ووجه الثانى ندرة كونه محل الفتنة والفرق عسر بين هذه والتى قبلها فى التصحيح اه (قوله لاسبق) بفتح الباء الموحدة المال المأخوذ فى المسابقة ويصح ان يكون اسم مصدر بمعنى المسابقة (قوله الا خف) أى ذى خف يشير له قول الشارح فانه ذوخف (قوله والمسابقة عليه نادرة) إشارة إلى أن المراد الشمول من حيث الحكم لا من حيث مجرد تناول اللفظ واورد أن الاستثناء من النفى إثبات والنكرة فى سياق الاثبات تعم عموما بدليا لا شموليا والكلام فيه فلا يصح دخول الفيل فى الحديث من العموم الشمولى واجيب بان الكلام على معنى الشرط اى إلا ان كان الخ والنكرة فى سياق الشرط تعم عموما شموليا كالنفى وبعيد قول الكمال انه مثال لمطلق العموم فى حد ذاته وإن لم يكن شموليا فانه خروج عما الكلام فيه وكذا قول سم انه مثال للندور فى حد ذاته (قوله والأصح جوازها الخ) فيه إشارة إلى انه كان المناسب للمصنف ان يعبر بالاصح ليفيد أن المقابل له صحيح لا فاسد (قوله وتدرك بالقرينة) جملة معترضة بين المبتدأ والخبر واورد انه إذا لم يكن مقصوده كيف يتناوله الحكم والجواب ان الحكم إنما ينافيه قصد الانتفاء بان يقصد ان لا يشترى من يعتق عليه من فلان ولا ينافى انتفاء القصد أن لا يقصد من يعتق عليه لا باثبات ولا بنفى فهو قد تناوله اللفظ وقصد منه وإن لم يتناوله الحكم (قوله وفيهم من يعتق عليه) فالقرينة هنا العتق وقوله اولم يعلم ى الموكل علم الوكيل اولا (قوله أخذا من مسئلة الخ) فيه ان المأخوذ منه غير اقرب من المأخوذ بل الامر بالعكس والشرط ان يكون المأخوذ منه أقرب فان المأخوذ منه الضرر فيه أشد فانه فى كل الصفقة وقد يقال ان الاخذ كما يكون بطريق الادنى يكون بطريق الاولى (قوله وان قامت قرينة الخ) بين بذلك ان محل الخلاف عند انتفاء القصد واما فى قصد الانتفاء او الدخول فلا خلاف (قوله بان يقترن بالمجاز) كأل الاستغراقية واورد أن هذا قاصر على ما يحتاج للاقتران ولا يشمل نحو من وما فانهما لا يصلحان

(قوله قلنا نص عليهما لبيان الخلاف الخ) فيه أنه لا خلاف فى تناول اللفظ كما يفيده قول الشارح نظراً للعموم فالامكان بحاله (قوله ففى اقتصار الشارح الخ) فيه تأمل (قوله أو القرينة العتق) الظاهر أنهما معا القرينة (قوله بأن الظاهر من قيد الشارح الخ) هو الظاهر من كلام السعد فى التلويح أيضا وقد يقال كلام الشارح فيما ذكره صريحا

لذلك

(قول الشارح كالمقتضى) بكسر الضاد اسم فاعل فاذا كان هناك تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل منها فلا عموم له فى مقتضاه فلا يقدر الجميع بل واحد بدليل فان لم يوجد دليل يتعين لاجله أحدها كان مجملا بينها وأما المقتضى بالفتح إذا تعين بدليل فهو كظاهره إذ لا فرق بين الملفوظ والمقدر فى إفادة المعنى إن كان ظاهره عاما فهو عام وإلا فلا وذلك ايضا مما اختلف فيه فقيل لا عموم له لان العموم من عوارض الألفاظ والمقدر ليس بلفظ وأجيب بمنع المتقدمين كذا ذكره العضد ثم علل عدم العموم بقوله لنا لو أضمر الجميع لأضمر مع الاستغناء واللازم باطل أما الملازمة فلأن الحاجة تندفع بالبعض دون الآخر وأما الانتفاء اللازم فلأن الاضمار لما كان للضرورة وجب ان يقدر بقدرها (قوله بان المقتضى لم يقترن الخ) عبارة السعد نقل عن بعض الشافعية ان المجاز لا يعم كالمقتضى واجيب الخ مانقله عنه قال هذا فى مسئلة نقل عن بعض الشافعية أن المجاز لا يعم كالمقتضى وقال فى مبحث تقسيم الدلالة إلى اقتضاء وغيره ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اى اللازم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له إذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترفع باثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلى بمنزلة المسكوت ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعمومه إلى الشافعى وتحقيقه أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده (٥٠٩) ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فان وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقول واحد بدليل معين لأحدها كان بمنزلة المجمل ثم إذا تعين لدليل فهو كالمذكور لأن الملفوظ والمقدر سواء فى إفادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون إثباته ضروريا لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه إذا عرفت هذا عرفت أن مانقله المحشى عن السعد إنما هو فى المقتضى بالفتح عند عدم تعينه بدليل لأنه حينئذ لا يقدر له لفظ حتى يقترن بدليل عموم ولو حمل المقتضى فى كلام الشارح على ذلك اى كونه بصيغة اسم المفعول لوافق المنقول عن بعض الشافعية فى كلام السعد على ما حررناه ولم يخالف قول الشافعى بالعموم لانه عند التعين والأول عند عدمه وأما حمله على المقتضى اسم فاعل فهو وإن كان صحيحا إلا انه لا يساعده عليه كلام السعد وبالجملة فكل من المقتضى اسم فاعل أو اسم مفعول قيل انه يعم وقيل لا يعم والقائلون بان المقتضى اسم مفعول لا يعم اختلفوا فقال بعضهم إن لم يعين وقال بعضهم ولو عين لانه ليس بلفظ هذا ولك أن تقول قد تبين أن عموم المقتضى اسم فاعل أو مفعول واحد وهو تقدير الجميع فساغ بيان عدمه فى أحدهما ببيانه فى الآخر لزومه له وإن لم يلزم من عموم المقتضى بالفتح المعين كما إذا قدر اثم الخطأ فانه عام فى كل اسم عموم المقتضى بالكسر فى مقتضياته فليتأمل (قوله ولا يتصور من أحد نزاع فى صحة قولنا الخ) ليس النزاع فى ذلك إنما النزاع إذا لم توجد قرينة العموم كما نبه عليه المحقق رحمه الله قال السعد بعد مانقله المحشى فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ماهو المسطور فى كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراده ومراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار إلى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام

فيصدق عليه ماذكر كعكسه المعبر به ايضا نحو جاءنى الاسود الرماة إلا زيداً وقيل لا يكون العام مجازاً فلا يكون المجاز عاما لان المجاز ثبت على خلاف الاصل للحاجة إليه وهى تندفع فى المقترن باداة عموم ببعض الافراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كما فى المثال السابق من الاستثناء وهذا اى أن المجاز لا يعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية

لذلك وأجيب بان الباء بمعنى كاف التشبيه (قوله فيصدق عليه) اى على المجاز المقترن به اداة عموم ماذكر اى من قولنا العام قد يكون مجازا كعكسه اى كما يصدق عليه عكسه وهو قولنا المجاز قد يكون عاما والمقصود من هذا الكلام التنبيه على ان مااعترض به الزركشى فى شرحه من ان عبارة المتن مقلوبة وان الصواب أن يقال والمجاز يدخله لعموم مردود فان كلا من العبارتين صحيح (قوله إلا زيداً) الأولى حذفه ليكون هذا مثالا للمجاز المختلف فى عمومه لانه مع وجود القرينة على العموم وهى الاستثناء هنا لم يختلف فى عمومه كما اشار إليه الشارح بقوله فلا يراد به جميعها الا بقرينة (قوله على خلاف الأصل) لان الاصل فى الكلام وهو الحقيقة لأن وضع الألفاظ للافهام والمجاز يخل بذلك فكان الأصل ان لا يجوز استعماله (قوله للحاجة إليه) إن اريد حاجة المتكلم لم يظهر بالنسبة لكلام الشارح وإن أريد حاجة المخاطب لم ينتج قوله وهى تندفع الخ ولذلك كان هذا القول غير مرضى (قوله فى المقترن باداة عموم) أى التى شأنها ان تفيد العموم وإن كانت فى المجاز ليست له كما هو المدعى (قوله ببعض الافراد) فيه نظر اما اولا فكفاية البعض فى دفع الحاجة ان تعلق الغرض بمطلق المعنى إما ان احتيج إلى معنى مخصوص لا يفاد إلا بالعموم فلا معنى لدفعها بالبعض وأما ثانيا فهذا متأت فى كل عام لو سلم فيلزم هدم قاعدة العموم (قوله اى ان المجاز لا يعم) هذا عكس ماقاله المصنف وذكره الشارح لانه تعبير الاكثر (قوله كالمقتضى) ضبطه فيما

بانيا عليه ماروى لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين أى ما يحل ذلك أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من ان علة الربا عندنا فى غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاول يخص عمومه بما اثبت علية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به فى الربا فى الجص ونحوه والحديث فى مسلم عن ابى سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا صاعى تمر بصاع ولا صاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين (والصحيح أنه)

سيأتى بكسر الضاد تبعا لضبط ابن الحاجب بخطه كما نقله المصنف فى شرح المختصر اى اللفظ الذى يدل على المعنى دلالة اقتضاء وهى التى يتوقف فيها صحة الكلام على تقدير كما تقدم ونقل فيه فتحها عن بعضهم اى كالمدلول الذى يتوقف انفهامه على تقدير وذكر لكل منهما مرجحا وليس المقصود التشبيه فى نقل القول بنفى العموم فيهما عن بعض الحنفية فان القول بنفى عموم المقتضى قد نقله المصنف فى شرح المختصر عن جماهير أصحابنا إنما القصد التشبيه فى نفى العموم لان الحاجة فى تصحيح الكلام تندفع بتقدير لفظ يحصل ذلك فلا حاجة إلى تقدير زائد عليه وفرق الصحيح بان المقتضى لم يقترن بدليل عموم لانه ليس بملفوظ وإنما يقدر لصحة الملفوظ فيقتصر على القدر الضرورى بخلاف المجاز المقترن بذلك اذ لو لم يحمل على العموم لزم منه الغاء دليل العموم (قوله بانيا عليه) حال من بعض الشافعية قال فى التلويح والقول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة إلا زيدا أو تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى على ماثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربا لا على عدم عموم المجاز (قوله اى ما يحل) بضم الحاء من الحلول وفيه اشارة إلى انه مجاز مرسل من اطلاق اسم المحل على الحال ويحتمل انه اشار بحذف المضاف إلى انه مثال للمقتضى (قوله بعض المكيل) وليس المراد جميع المكيل مطعوما او غيره كالجص مثلا حتى يكون من باب عموم المجاز بل المراد منه البعض وهو المطعوم لما ثبت إلى اخر ماذكره الشارح فاندفعت الحاجة إلى عموم المجاز بارادة بعض الافراد منه وهو المطعوم خاصة فى الحديث المذكور (قوله لما تقدم) اى فى التعليل لقول من قال ان المجاز لا يكون عاما والتعليل هو ان الحاجة تندفع بارادة بعض الافراد (قوله وعلى الاول) اى القول الاول وهو ما قاله المصنف من ان المجاز يكون عاما (قوله بما اثبت) وبفتح الهمزة اى بدليل اثبت ان العلة الطعم وهو حديث لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء اخرج معناه الامام الشافعى فى مسنده فلم يبق غيره مرادا فصار المراد بالصاع الطعام فسلم عموم الطعام لانتفاء علية الكيل فى الحديث وتعين الطعم للعلية لان الطعام مشتق من الطعم وهو اسم لما يؤكل وترتب الحكم عليه يدل على علية ماخذه لذلك الحكم كما فى قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزانى (قوله فيسقط تعلق الحنفية الخ) المقرر عندهم ان المجاز يعم فيما تجوز به فيه فقوله صلى الله عليه وسلم ولا الصاع بالصاعين يعم فيما يكال به فيجرى الربا فى نحو الجص مما ليس مطعوما ويفيد مناط الربا لان الحكم علق بالمكيل فيفيد فيه بعلية الاشتقاق فلزمت المعارضة بين علية وصف الطعم وكونه يكال وترجح الاعم كونه يكال فانه أعم من الطعم لتعديه الى ما ليس بمطعوم وذلك من أسباب ترجيح الوصف وبهذا تعلم ما فى قول الشارح فيسقط الخ ولم يتعرض للبناء على القول بعدم عموم المجاز عند الحنفية لما ان ذلك ضعيف جدا حتى انكره بعضهم بالكلية (قوله والحديث) اى المشار اليه بقوله ماروى الخ (قوله فى مسلم) اى اصله فيه وإلا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والحنطة (قوله الجمع) أى التمر الردىء والشارح ساق هذا الحديث لانه مخصص لذلك فى الجملة لان فيه التمر والحنطة وذاك فيه عموم وهذا لا يؤخذ منه العلية لانه ليس فيه تعليق الحكم بمشتق لانه لم يقل لا صاعى مطعوم بصاع حتى يقال تعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق فالعلية ماخوذة من دليل اخر (قوله ولا صاعى تمر الخ) اى لا تبيعوا صاعى تمر (قوله والصحيح الخ) اشار به الى انه مدخول

إن أريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وإن اريد شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعانى وان اريد شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعانى اه وقد عرفت سابقا ان الكلام الآن فى مباحث الاقوال وحينئذ فالعموم بالمعنى الاول فراد المصنف الرد على من قال فى هذا المقام ان العموم من عوارض المعانى لان العموم فيه هو الاستغراق ولا يعرض للمعنى وقد نبه الشارح المحقق على ذلك بتفسير الاستغراق هناك بالتناول والعموم هنا بالشمول كما تقدمت الاشارة الى ذلك وقال العضد أن الخلاف مبنى على اثبات المعانى الذهنية فمن اثبتها اثبت عروضه للمعانى ومن نفاها نفاه بناء على ان العموم هو شمول امر واحد لمتعدد وينافيه قول الشارح ذهنيا كان أو خارجيا فانه يفيد أن المخالف يمنع عموم المعنى الخارجى ايضا فراد الشارح الرد عليه أخذا من حكاية المصنف هذا القول مقابلا لما بعده نعم القول الاخير يوافق كلامه ثم ان قول الشارح

أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعانى (قيل والمعانى) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد (وقيل به) اى بعروض العموم (فى الذهنى) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر والخصب مثلا فى محل غيرهما فى محل آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا وعلى الآخرين الحد السابق للعام من اللفظ

الصحيح المتقدم وعلى هذا يقرأ انه بالفتح خلافا للزركشى حيث قال انه مستأنف ويقرأ انه بالكسر لانه لو كان من مدخول الصحة المتقدم لاقتضى أن وصف الالفاظ بالعموم فيه خلاف مع انه لاخلاف فيه والجواب ما أشار اليه من أن مصب التصحيح هو المعانى بقوله دون المعانى أى انه لاخلاف فى أن العموم من عوارض الالفاظ وإنما الخلاف فى انه هل هو من عوارض المعانى ايضا أولا هذا وقد قال البرماوى حكى فى المسئلة مذاهب أخرى ضعيفة منها انه حقيقة فى المعانى دون الالفاظ وهو بعيد فان ثبت فهو قادح فى حكاية كثير الاتفاق على أنه حقيقة فى اللفظ كما سبق (قوله أى العموم) أى المأخوذ من قوله العام لفظ الخ ولم يقل أى العام وإن كان هو المحدث عنه لان العام لفظ فيكون المعنى عليه واللفظ العام من عوارض اللفظ العام وهو فاسد (قوله دون المعانى) أخذه من المقابل فى قوله قيل والمعانى فانه يعلم منه أن الاول يخص اللفظ (قوله قيل والمعانى) وصححه ابن الحاجب فيكون موضوعا للقدر المشترك بينهما وقيل مشترك لفظى قال شيخ الاسلام وليس المراد المعانى التابعة للالفاظ فانه لاخلاف فى عمومها لعموم لفظها بل المعانى المستقلة كالمقتضى والمفهوم اه ويبعده قول الشارح كمعنى الانسان الخ (قوله حقيقة) أى اصطلاحية كما هو المناسب للمقام فانه للبحث عن الامور الاصطلاحية وقيل لغوية ثم هو نصب على الحال من العموم بمعنى العام أى حال كون استعمال العام فى المعنى حقيقة (قوله ذهنيا) فيه تصريح بالقول بالوجود الذهنى وقد قال به الحكماء وبعض محقق المتكلمين وأنكره أكثرهم وقد أوضحنا ذلك فى حواشى المقولات الكبرى (قوله كمعنى الانسان) اى حقيقته الكلية بناء على ان الكلى الطبيعى لاوجود له خارجا والمسئلة مبسوطة فى حواشينا على الخبيصى وأورد أن معنى الانسان له وجود ذهنى ووجود خارجى وهو وجود أفراده وكذا المطر والخصب فلا وجه للتخصيص وأجاب سم بأنه لما كان عموم المطر والخصب أظهر بحسب الخارج خصه بالخارج ولما كان عموم الانسان بحسب الخارج غير ظاهر لانه يلتفت فيه لكل فرد على حدته وهو لاعموم فيه خصه بالذهنى (قوله لما شاع) تعليل لقوله حقيقة (قوله من نحو الانسان الخ) أى يقال الانسان يعم الخ فالانسان مبتدا خبره ما بعده وكذلك قوله وعم المطر الخ جملة فعلية فالمطر فاعل عم والخصب معطوف عليه (قوله فالعموم شمول الخ) تفريع على أن العموم من عوارض الالفاظ وقوله أمر أى سواء كان ذلك الامر لفظا أو معنى خارجيا أو ذهنيا جوهرا كالمطر أو عرضا كالخصب (قوله حقيقة) نصب على الحال من العموم بمعنى ان اطلاق العام على المعنى الذهنى حقيقة وفى جعله حالا من عروض العموم مسامحة إذ العروض لا يوصف بحقيقة ولا مجاز (قوله والمطر والخصب) أى فليس فى الخارج أمر واحد شامل لمتعدد وإنما هو أمر مشخص لاعموم فيه والعموم إنما هو باعتبار الامر الكلى الذهنى (قوله غيرهما فى آخر) فالمعانى الخارجية متشخصة لان كل موجود فى الخارج متخصص بمحل وحال مخصوص فيستحيل شموله لمتعدد (قوله وعلى الاول) أى القول بأنه من عوارض الالفاظ خاصة دون المعانى الذى هو مختار المصنف (قوله وعلى الآخرين الخ) جواب عما

ذهنيا كمعنى الانسان يقتضى وضعه للمعنى الذهنى ولا ضرر فى مخالفته لما اختاره المصنف سابقا لأنه اختيار الغير تدبر (قول الشارح كمعنى المطر) أى افراده الخارجية تأمل (قوله إلى ماذهب اليه بعض المحققين) هذا هو الحق وقرره عبد الحكيم فى حواشى القطب وإن قرر غيره فى موضع آخر منها متابعة للشيخ الرئيس لكن حينئذ ينظر مامعنى عموم الانسان الرجل والمرأة ولعله مطابقة صورتهما الخارجية له (قول المصنف وقيل به فى الذهنى) أى فقط بناء على أنه يعتبر فى العموم بمعنى الشمول ان يكون الشامل أمرا واحدا كاللفظ والمعنى الذهنى الكلى ورد بأن ذلك لايعتبر لغة فى الشمول (قول الشارح وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا) أى تشبيها لشمول المعنى لأفراده يتناول اللفظ ما يصلح له (قول الشارح وعلى الاخيرين الخ) أى وترك العام من غيره أما على الاول فلا عام سواه باصطلاح الاصوليين فى مبحث العام

(ويقال) اصطلاحا (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول فى المعنى عام كما علم مما تقدم وخاص فيقال لمعنى المشركين عام وأعم وللفظه عام والمعنى زيد خاص وأخص وللفظه خاص وترك الاخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك وللفظ عام المعلوم مما قدمه حكاية لشقى ماقيل ليظهر المراد (ومدلوله) أى العام فى التركيب من حيث الحكم عليه (كلية

يقال الحد المتقدم غير جامع لانه لا يشمل المعنى العام لانه قال العام لفظ الخ وحاصل الجواب ان الحد إنما هو للعام من اللفظ لا للعام مطلقا سواء كان من اللفظ أو المعنى والتعريف باعتبار وضع لا يعترض عليه بعد تناوله أفراد وضع آخر (قوله ويقال للمعنى) أى فى محل وصف المعنى وكذا يقال فيما بعده فليست اللام للتبليغ كما فى قلت له مثلا لانه لا يبلغ غير العاقل ثم ان المراد المعنى مطلقا سواء كان عاما أو غيره بدليل ما يأتى وكذا قوله وللفظ وظاهر ان قول أعم وأخص على التوزيع أى ان كان المعنى ذا عموم يقال له أعم أو ان كان ذا خصوص يقال له أخص وكذا قوله عام وخاص (قوله اصطلاحا) زاده هنا دون ما تقدم لان ما مر مبنى على مناسبة لغوية (قوله أعم وأخص) وأورد أن أفعل التفضيل يقتضى المشاركة فيقتضى اجتماع العموم والخصوص فى كل وذلك تناف وأجيب بأنهما من الأمور النسبية فلا ضرر فى اجتماعهما نعم لا يظهر فى نحو الانسان أعم من زيد فان زيدا جزئى لا يعقل فيه عموم والجواب الشامل ان أفعل على غير بابه (قوله لانه أهم) فانه المقصود من اللفظ وافعل يقتضى الزيادة فخص بالاشرف وهذا جواب عما يقال يمكن التفرقة بينهما بالعكس (قوله كما علم مما تقدم) أى من قوله قيل والمعانى (قوله فيقال لمعنى المشركين) أى على الاصطلاح الثانى (قوله وللفظه عام) لم يقل وخاص كما قال فى قوله قبله لعدم صحته لانه فرض الكلام هنا فى لفظ المشركين وهو ليس بخاص وفرضه ثم فى اللفظ مطلقا (قوله ولم يترك وللفظ عام) أى لم يترك قوله وللفظ عام فهو مفعول يترك وقوله المعلوم صفة لقوله وللفظ عام (قوله مما قدمه) أى من قوله العام لفظ الخ (قوله لشقى ماقيل) أى مايقال اصطلاحا لانه شق للمعنى وشق للفظ وليس المراد شق القولين وقوله ليظهر المراد أى مراد هذا القائل من التفرقة بين اللفظ والمعنى (قوله فى التركيب) عائد للمدلول اشارة إلى أن المراد الماصدق وهو الافراد فالمعنى كل فرد من أفراد العام الواقعة فى التركيب المستعمل فى معناه الذى لا يقبل التخصيص كجاء عبيدى كلية وفيه مسامحة فان المحكوم عليه بالكلية القضية الواقعة فى التركيب دون اللفظ العام فانه عبارة عن الذات واحترز بذلك عن مدلول العام بمعنى المفهوم الكلى المفاد بالتعريف السابق فانه ليس كلية بل هو معنى بسيط ذى كبقية الكليات لانتفاء الحكم فيه. وقد أشار الشارح لذلك بقوله من حيث الحكم عليه فهذه الحيثية للتقييد أى من حيث اعتباره مع المحكوم به مركبا لا من حيث تصوره وانه مدلول اللفظ فانه غير كلية لعدم الحكم ولذلك أتى به بعد قوله فى التركيب ولم يستغن بهذا عنه فانه قد يكون محكوما عليه وليس واقعا فى التركيب نحو العام يقبل التخصيص فانه شامل لجميع ماصدقاته وهى غير واقعة فى التركيب والمراد المحكوم عليه ولو معنى من حيث تعلق الحكم به فدخل نحو المفعول نحو المشركين فى اقتلوا المشركين واقتصر الشارح على قوله من حيث الحكم عليه لأجل قول المتن أى محكوم فيه وإلا

(قول المصنف ويقال للمعنى أعم) أى من العموم بمعنى الشمول فانه يعرض للمعنى بلا خلاف فلا منافاة بين ماهنا وبين تصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ لان ذاك فى العموم بمعنى التناول وقد تقدمت اشارة اليه (قول المصنف ومدلوله كلية) قال الاصفهانى فى شرح المحصول الكلية إيجابا أو سلبا أن يكون الحكم على كل فرد فرد من الافراد اه وعلى قياسه يقال فى قوله لا كل ولا كلى فمعنى العبارة أن مدلول العام محكوم فيه على كل فرد فرد وهو ماقاله المصنف بلا زيادة ولا نقص غايته أن مدلول العام ليس كذلك فى نفسه بل من حيث الحكم عليه فلذا زاده الشارح رحمه الله وحينئذ لا حاجة إلى جميع ما تمحلوه هنا ولا إلى تقدير ذو كما قاله سم لاغناء الحيثية عنه فتدبر

فمثله

أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا) خبرا أو أمرا (أو سلبا) نفيا أو نهيا نحو جاء عبيدى وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لانه فى قوة قضايا بعدد افراده اى جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة فما هو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أى لا محكوم فيه على مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل

فثله المحكوم به نحو الساكن فى الدار عبيدى (قوله أى محكوم فيه) أى المدلول الواقع فى التركيب وفيه تسامح فان الحكم إنما هو فى القضية (قوله او سلبا) المراد بالسلب عمومه نحو لا تقتلوا النفس اما سلب العموم نحو وما كل عدد زوجا فلا عموم له إذ لا يرتفع فيه الحكم عن كل فرد فرد فانه يلزم عليه أن لا يكون فى العدد زوج (قوله مطابقة) حال على حذف مضاف أى ذا مطابقة (قوله لأنه فى قوة الخ) علة لكون مدلول العام مطابقة (قوله وجاء فلان) أعاد العامل إشارة إلى انهما قضيتان بخلاف مالو قال جاء فلان وفلان فانه قضية واحدة (قوله وهكذا فيما تقدم)أى من الامثلة اى وما خالف فلان الخ (قوله إلى آخره) أى إلى آخر العدد (قوله على فرده) أى فرد القضية (قوله محكوم فيه على كل فرد فرد) هو على حذف حرف العطف أى فرد فرد وهكذا وقيل الثانى صفة للاول بتاويل منفرد أى فرد منفرد عن غيره (قوله دال عليه مطابقة) فلفظ اقتلوا المشركين يدل على افراد مطابقة بالقوة القريبة من الفعل وجواب الاصفهانى عن اشكال القرافى فى هذا المحل كما نقله الكمال ظاهر أو صريح فى أن الدال بالمطابقة على الافراد إنما هو تلك القضايا المندرجة بالقوة تحت ذلك العام الذى هو اقتلوا المشركين مثلا ولا يدل عليها بالمطابقة ولا بغير المطابقة من التضمن والالتزام لان هذه الدلالات على تلك الاقسام من خواص اللفظ المفرد كما صرح به الاصفهانى وأورد الناصر أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام لانه موضوع لجميع الافراد ولذلك كان استعماله فى الخاص على الخصوص مجازا وحينئذ فالمناسب أن تكون دلالته عليه تضمنية لا مطابقة ولا يلزم من كون الشىء فى قوة الشىء أن يعطى حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية ودلالة العام عليه ظنية اه وهو قوى سبقه اليه الكمال بن الهمام فانه جعل دلالته تضمنية ويراد بالجزء فى دلالة التضمن مطلق البعض الصادق ببعض الافراد لا خصوص ما يتركب منه ومن غيره كل (قوله لا كل) أى لا ذو كل (قوله من حيث هو مجموع) احتراز عن الحكم عليه باعتبار كل فرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله نحو كل رجل الخ) تمثيل للمنفى الذى حكم فيه على المجموع من حيث هو مجموع ومن ذلك قوله تعالى ومامن

(قول الشارح لأنه فى قوة قضايا) أى لما نص عليه أئمة النحو وغيرهم من أن نحو جاء الرجال أصله جاء زيد وجاء عمرو وهكذا عبر بصيغة الجمع عن ذلك اختصارا (قوله أى ولا ينافى ذلك الخ) هذا انما هو بعد وقوع التكليف بالأمر الممكن من كل واحد وقت التكليف به فلا يضر (قوله إلا ان يقال الخ) بقى أن عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال فيقتضى الامر لكل بالقتل ولو لمقتول غيره ولا جواب إلا ما قاله القرافى تدبر (قوله والفرد المذكور جزئى) سيأتى معناه عن الآمدى (قوله وان (٥١٣) كان جزئيا الخ) هذا هو محل السؤال فالحق ما فى الشارح (قوله أو الدلالة على ما هو فى قوة الخ) هذا غير المعنى الآتى ويحتاج إلى مزيد تكلف (قوله ومن هنا تعلم الخ) لا حاجة اليه بعد تفسير الكلية بما مر (قوله من حيث هو جميعها) لا الكل واحد صرح التفتازانى بانه موضوع لتناول كل واحد كما يدل عليه التخصيص بالاستثناء وإلا فلو كان موضوعا للجميع من حيث هو جميع لم يصح استثناء الواحد لان شرطه دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء ومعنى قولهم شمول العام دفعى أنه يتناول الكل دفعة لا كل واحد بدل الاخر وهذا لا يقتضى عدم وضعه لتناول كل واحد واحد المؤدى إلى كونه فى قوة قضايا بعدد الآحاد بل تناول كل واحد ملحوظ فى اسم الجمع أيضا إلا انه بواسطة أن يجى الكل لا يتصور إلا به وإلا فلا يمكن الاستثناء تامل (قوله فما يقال ان المجموع الخ) كان يكفى أن المجموع له معنيان الذى ذكره أولا وهذا وأما قوله لا يصح الخ ففيه أن المجموع فى صورة النهى بالمعنى الاول وأما إذا كان معناه الخ فيه انه بامتناع واحد يتحقق كف المجموع اه سم يعنى ان الكلام فى طلب كف المجموع من حيث هو مجموع وحينئذ يكون معناه لا تجتمعوا فتفعلوا فيكون المطلوب الكف عن الاجتماع فى الفعل فالاجتماع جزء والمنهى عنه وليس المطلوب الكف عن الفعل فقط من المجموع بان لا يكون الاجتماع جزء المنهى تامل (قوله بل ينتهى اليه التخصيص) وإلا كان نسخا لا تخصيصا

في البلد يحمل الصخرة العظيمة أي بمجموعهم وإلا لتعذر الاستدلال في النهي على كل فرد لأن نهي المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون عليه كافي ولا تقتلوا النفس التي حرم الله ونحوه (ولا كلي) أي ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل خير من المرأة أي حقيقته أفضل من حقيقتها وكثيرا ما يفضل بعض أفرادها بعض أفراده لان النظر في العام إلى الافراد (ودلالته) أي العام (على أصل المعنى) من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعي) رضي الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية)

دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم فانه على تقدير ما بمجموع الدواب ومجموع الطيور إلا أمم أمثالكم ليطابق الخبر المبتدأ (قوله وإلا) أي وإن لم يكن الحكم على كل فرد لتعذر الاستدلال به في النهي كلا كما في لا تقتلوا النفس فانه يكون المعنى لا يقتل مجموعكم النفس فاذا ارتكب بعض المخاطبين قتل النفس لا يحصل الاثم لأنه لم يقتل المجموع وانتهاء واحد عن الفعل دون المجموع كاف في تحقق النهي لأنه لم يصدق أن المجموع قتل وهذا فاسد ثم أن تخصيص الشارح الكلام بالنهي يقتضي انه لا يتعذر الاستدلال به في الامر وهو كذلك فانه لو فرض ان دلالة العام في الامر كل لا كلية لا يتعذر الاستدلال فان قوله أقيموا الصلاة معناه حينئذ لتقم هيئتكم الاجتماعية الصلاة فاذا لم يقمها واحد من المجموع لم يتحقق الامر لان الهيئة الاجتماعية من جميع الافراد لم تقمها لخروج ذلك الواحد منها (قوله ولم تزل العلماء) راجع لقوله وإلا لتعذر الاستدلال (قوله به) أي بالعام عليه اى كل فرد واورد الناصر انه هذا ظاهر إذا كان معنى نهي المجموع معناه لا تجتمعوا عن الفعل لا طلب الكف من المجموع فانه لا يتأتى إلا بكف الكل كالأمر وأجاب سم بأنه لا معنى لطلب الكف من المجموع إلا عدم الاجتماع على الفعل وفيه نظر فانه إذا كان معناه الطلب الكف لا يتأتى إلا بالكف من كل واحد ولا يحصل بكف البعض فانه إذا تخلف فرد صدق عدم كف المجموع وإن كان يصدق عليه أن الفعل لم يوجد إلا من البعض (قوله نحو الرجل) مثال للمنفي (قوله من الواحد) بيان لأصل المعنى (قوله فيما هو غير جمع) فيه أنه يتناول المثنى من أن أصل المعنى فيه اثنان لا واحد وأجيب بأنه أراد بالجمع ما يشمل المثنى أو أنه قطع النظر عنه لأن المصنف لم يذكره في صيغ العام ثم هو شامل ايضا لاسم الجمع كقوم ورهط وفي التلويح انه مثله واما اسم الجنس الجمعي كتمر فالظاهر أنه كذلك (قوله أو الاثنين) على الخلاف في أقل الجمع فأو لحكاية الخلاف وظاهره ولو جمع كثرة بناء على اتحاده مع جمع القلة في المبدأ على ما هو التحقيق وإن خص المصنف الخلاف في اقل الجمع بجمع القلة فاندفع ما قاله شيخ الاسلام بأن أصل المعنى في جمع الكثرة أحد عشر وفي التلويح انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة في جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وإن صرح بخلافه كثير من الثقات اه ويعني المقام المشار اليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق وبهذا يعلم أنه لا يحتاج أن يقال في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة (قوله قطعية) لانه لا يحتمل خروجه بالتخصيص إذ لا يجوز التخصيص إلى ان لا يبقى شيء بل ينتهي اليه وإلا كان نسخا (قوله وهو عن الشافعي) خصه بالذكر مع أنه لا يخصه لانه قد اشتهر عنه إطلاق القول بأن دلالة العام ظنية وحمله إمام الحرمين على ماعدا الأقل (قوله وعلى كل فرد بخصوصه) أي من الافراد التي يتحقق فيها أصل المعنى (قوله ظنية) لانه كما يحتمل هذا المفرد المعين يحتمل غيره (قوله وهو عن الشافعية) عزاه للشافعية لانهم اخذوه من قواعد الامام

(قول المصنف وعلى كل فرد بخصوصه ظنية) فهو لا يدل على جميع الافراد قطعا ولا على خصوصية الافراد حتى أفراد أصل المعنى كذلك

ولم

(قوله مع أن أصل المعنى فيه أحد عشر) قال السعد انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمعى القلة والكثرة فدل على ان التفرقة بينهما إنما هى فى جانب الزيادة بمعنى أن جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله على أنه سيأتى الخ) لا علاقة له بما نحن فيه فان القائل بانها آحاد لايجوز التخصيص إلى الواحد لئلا يكون نسخا للمعنى الموضوع له لاتخصيصاً والغرض أنه تخصيص فأصل المعنى لابد من بقائه فى التخصيص فتكون دلالته عليه قطعية ولو قلنا أن افراده آحاد لان هذا جاء من الاستغراق العارض أما الصيغة فدالة على معناها قطعا كما أشار له المصنف بقوله أصل المعنى ونبه عليه فى حواشى المطول (قوله ما عدا الاول) يفيد أنه يدل على خصوص الاول وليس كذلك (قول الشارح للزوم معنى اللفظ الخ) أى ولا اطلاع لنا على خلاف الظاهر فلا تكلف به فتقطع بالظاهر (قول الشارح فيمتنع التخصيص بخبر الواحد الخ) أى قبل التخصيص بقطعى أما بعده فيجوز لانه عام دخله شبهة (قوله وقد يقال قضية الخ) فيه بحث لان قضية تخصيص القطعى بالقطعى عندهم تخصيص الآحاد بالآحاد (قول الشارح دون الاول) لانه لما دخله الاحتمال صار غير قطعى الدلالة وإن كان قطعى المتن فيعادله خبر الواحد لانه قطعى الدلالة وإن كان غير قطعى المتن ثم يترجح عليه بأن فى التخصيص به أعمال الدليلين (قوله من أن العام فى الاشخاص مطلق) أى فاذا ورد نص فى شىء خاص يفيد به العام على هذا دون الاول لانه ذكر فرد بحكم العام لايخصصه (قول المصنف وعموم الاشخاص الخ) عقد الاستلزام بين عموم الاشخاص وعموم الاحوال يقتضى ان عموم الاحوال إنما هو بسبب عموم الاشخاص فيقتضى ان اللازم عموم احوال جميع الاشخاص إذ هو ينشأ عن عموم الاشخاص لاعموم ذلك مع عموم أحوال كل شخص

لاحتماله للتخصيص وإن لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص فى العمومات (وعن الحنفية قطعية) للزوم معنى اللفظ له قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوز فى الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الاول وإن قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل فى والله بكل شىء عليم لله مافى السماوات وما فى الارض كانت دلالته قطعية اتفاقاً (وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والأزمنة والبقاع) لانها لاغنى للأشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أى على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وخص منه المحصن فيرجم وقوله ولا تقربوا الزنا

ولم يصرح به بخلاف الاول فانه صرح به (قوله لاحتماله) أى كل فرد بخصوصه ماعدا الاول وقوله للتخصيص أى الاخراج من حكم العام (قوله لكثرة الخ) وأيضاً نفى الظهور لا ينافى الوجود مع الخفاء (قوله قطعية) واحتمال التخصيص لاينافى القطع كاحتمال المجاز فى الخاص والحكم للغالب وفيه أن هذا يتوقف على أن التخصيص فى العام أغلب من بقائه على معناه ولا دليل على ذلك (قوله للزوم معنى اللفظ) أى للزوم إرادة ذلك عادة فلا ينافى دلالة اللفظ وضعية لاتدل على الثبوت فى نفس الامر وليس المراد اللزوم العقلى (قوله أو غير ذلك) أى كالتقييد فى المطلق والنسخ فى الحكم (قوله فيمتنع التخصيص) أى تخصيص القرآن والسنة المتواترة لامطلقاً لان القطعى لايخصص بالظنى وخبر الواحد والقياس ظنى وقضية كون دلالة العام قطعية امتناع تخصيص الآحاد أيضاً عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد فرد بخصوصه قطعية أيضاً إلا أن يقال بأنه لايتأتى حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن (قوله وإن قام دليل الخ) تقييد لمحل الخلاف (قوله وعموم الاشخاص) الاضافة على معنى فى وأراد بالاشخاص افراد العام سواء كانت ذوات أو معان كأفراد الضرب إذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام فكان ينبغى التعبير بالافراد لان اطلاق الشخص على المعنى ليس حقيقياً لما قال ابن قيم الجوزية ان الشخص لايكون إلا جسما مؤلفاً سمى بذلك لان له شخوصا وارتفاعاً وقوله يستلزم أى أنه ملزوم لعموم الاحوال فيلزم من وجوده وجود لازمه بالوضع بل بطريق الاستلزام والمراد بالاحوال الامور العارضة للذات فى حد ذاتها من بياض ونحوه وإلا فالزمان والمكان من الاحوال لان الكون فيهما حال (قوله والبقاع) زاد البرماوى فى شرح ألفيته والمتعلقات فهو عام فى الأمور الاربعة كما صرح به ابن السمعانى فى القواطع والامام فى المحصول فى باب القياس اه وأقول ذكر الاحوال يغنى عنها كما لايخفى (قوله لانها لاغنى الخ) أى وإذا كان كذلك كانت ملازمة لها والمعنى ان جملة الاشخاص لايجمعها حال واحد ولا زمان واحد ولا مكان واحد بل لاينفك عن الاحوال المختلفة الموزعة عليها ولا عن الازمنة كذلك فلو

أى لا يقربه كل منكم على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين أى كل مشترك على اى حال كان وفى اى زمان مكان كان وخص منه البعض كأهل الدمة (وعليه) اى على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى وقال القرافى وغيره العام فى الأشخاص مطلق فى المذكورات لانتفاء صيغة العموم فيها فاخص به العام على الأول مبين المراد بما أطلق فيه على هذا

لم يستلزم عموم الأشخاص عموم هذه الامور لم يتحقق عمومها فاندفع ماقاله الشهاب البرلسى أن الدليل المذكور لا يدل على استلزام العموم للعموم (قوله وخص منه المحصن) اخرج من عموم الاحوال (قوله أى لا يقربه كل منكم) وهو من باب عموم السلب لا سلب العموم فان هذه العبارة صالحة لكل منهما (قوله على أى حال) أى فى حال الذمة أو الحرابة وقوله وفى أى زمان ومكان أى فى الأشهر الحرم وغيرها وفى الحرم وغيره (قوله كأهل الذمة) ادخلت الكاف المعاهد والمستأمن (قوله فى المذكورات) اى الأحوال والأزمنة والبقاع فقوله اقتلوا المشركين يتناول كل مشرك لكن لا يعم الأحوال حتى يقتل فى حال الذمة والهدنة ولا خصوص المكان حتى يدل على المشركين فى أرض الهند مثلا ولا الزمان حتى يدل على القتل يوم الأحد مثلا كذا فى شرح أبى زرعة العراقى على المتن (قوله لانتفاء صيغة العموم) لأن العام فى شىء بلفظ لا يكون عاما فى غيره إلا بلفظ يدل عليه بل مطلق وقد يقال إنا لم ندع العموم بطريق الوضع بل بطريق الاستلزام فلا يحتاج لصيغة ويرد على جعله من قبيل المطلق لزوم عدم العمل بالأدلة العامة فى هذه الازمان لأنه قد عمل بها فى زمن ما فان المطلق يكتفى فى العمل به بمرة لانه لا يستغرق وأجيب بأن محل قولهم يكتفى بالعمل فيه بمرة واحدة إذا لم يخالف الاقتصار عليه مقتضى صيغة العموم فى غيره وإلا قيل بالعموم محافظة على الصيغة لا من حيث ان المطلق يعم وترك بقية الافراد هنا مخالف للعموم فى الأشخاص فانه لو قيل بعدم العمل فى الأزمنة المتأخرة لزم عدم تناول الأشخاص وذلك لا يصح (قوله بما اطلق فيه) أى بأحوال أو أمكنة وأزمنة وذكر الضمير فى فيه الراجع إلى ما رعاية للفظها والضمير فى اطلق راجع للعام فكان الأولى إبرازه لجريان الصيغة او الصلة على غير من هى له والمعنى ما خص به العام من الأمور المذكورة مبين للمراد بالأحوال وما معها التى اطلق العام فيها وذلك لأن العام فى شىء لا يكون عاما فى غيره إلا بلفظ يدل عليه مطلق وقد سمعت جوابه لكن قيل أن فى آية اقتلوا المشركين دليلا على انه مطلق فى غير الاشخاص لا عام لقوله حيث ثقفتموهم إذ لو كان عاما لكان ذكر العموم فى حيث الزمانية تكرارا والله اعلم. قال مؤلفها تاج زمانه وبهجة اوانه المحقق الذكى الالمعى حسن بن محمد العطار الشافعى الخلوتى الازهرى هذا آخر ما يسره الله تعالى من إتمام الجزء الأول من هذه الحاشية ونرجو منه تعالى الاعانة ومنع الموانع فى تمام ما نشرع فيه من الجزء الثانى فانا نكتب بحسب الاقراء مع الاخوان والله المستعان وكان ذلك فى يوم الاربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٤٤ الف ومائتين وأربع وأربعين أحسن الله ختامها وهى سنة شرور وفتن وحروب وغير ذلك لطف الله بنا وبالمسلمين بمنه وكرمه آمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

﴿ تم الجزء الأول ويليه الجزء الثانى وأوله مسئلة وكل والذى والتى وأى وما ومتى واين وحيثما ونحوها للعموم الخ ﴾

إذ لا دليل عليه ولا مستلزم له بل اللازم بالنسبة لكل شخص على حدته حال من أحواله وهو حصة شائعة وهذا هو المطلق كما سيأتى نعم هو من قبيل العام عند القائل بعموم النكرة فى الاثبات وهم الحنفية وليس ذلك مبنى كلام المصنف فالحق انه إن كان اللازم استغراق احوال جميع الأشخاص فالاستلزام هو الوجه ولا يضر عدم صيغة العموم لأنا قائلون بأنه جاء من الاستلزام لا من صيغة دالة عليه وإن اريد أن اللازم استغراق ذلك وأحوال كل شخص أيضا فممنوع فى الثانى بل هو فيه مطلق فليتامل وكلام الشارح قابل للمعنيين

﴿ فهرست الجزء الاول من حاشية العلامة العطار ﴾
﴿على شرح الجوامع ﴾

حاشية
العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلي
على جمع الجوامع للإمام ابن السبكي
تغمدهم الله برحمته

وبهامشه تقرير العلامة المحقق والفهامة المدقق
الأستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع
للإمام ابن السبكي

وبأسفل الصلب والهامش تقريرات قيمة للأستاذ
العلامة الشيخ محمد علي بن حسين المالكي
المدرس بالحرم المكي

الجزء الثاني

دار الباز للنشر والتوزيع

حاشية

العطار على جمع الجوامع

للعلامة الشيخ حسن العطار على شرح الجلال المحلى

على جمع الجوامع للامام ابن السبكى

تغمدهم الله برحمته

(وبهامشه تقرير للعلامة المحقق والفهامة المدقق)

الاستاذ الشيخ عبد الرحمن الشربينى على جمع الجوامع للامام ابن السبكى

وبأسفل الصلب والهامش تقريرات قيمة للاستاذ العلامة

(الشيخ محمد على بن حسين المالكى)

المدرس بالحرم المكى

(تنبيه وضعنا الشرح المذكور بأعلى الصحيفة مفصولا بينه وبين الحاشية بجدول)

الجزء الثانى

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ مسئلة ﴾ فى صيغ العموم (وكل) وقد تقدمت (والذى والتى) نحو أكرم الذى يأتيك والتى تأتيك أى كل آت وآتية لك

(قوله مسئلة فى صيغ العموم) أى المفيدة له والمستعملة فيه أعم من أن يكون على طريق الحقيقة او المجاز او الاشتراك والمراد بالصيغة هنا الاداة لا ماقابل المادة كما هو المعروف عند علماء العربية (قوله وكل) بدأ بها لانها أقوى صيغة قال العلامة العلائى فى قواعده وهى كل وجميع وما تصرف منها كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعها المؤكدة لها كابتع واخواته وسائر سواء كان بمعنى الباقى[1] او بمعنى الجميع لانها على الاول تشمل جميع الباقى حتى لا يبقى منه شىء ومعشر وجمعه وهو معاشر وعامة وكافة وقاطبة وهذه الالفاظ الخمسة قل من تعرض لها من الاصوليين ولا ريب فى انها للعموم اه وفى البرماوى وقالت عائشة لما مات صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب قاطبة قال ابن الاثير اى جميعهم لكن معشر ومعاشر لا يكونان إلا مضافين بخلاف عامة وقاطبة وكافة وفى التمهيد ان لفظة كل تدل على التفصيل اى ثبوت الحكم لكل واحد واحد وقد يراد بها الهيئة الاجتماعية بقرينة قال ومن فروع المسئلة ما إذا قال كل من سبق منكم فله دينار فسبق ثلاثة فعن الداركى ان كل واحد منهم يستحق دينارا بخلاف ما إذا اقتصر على من وقياس هذا أنه لو قال لنسائه كل منكن طالق طلقة فيقع على كل واحدة طلقة ابتداء ولا نقول انه يقع على كل واحدة جزء من طلقة ثم يسرى وفائدة هذا ما لو وقع على سبيل الخلع هل يكون صحيحا يجب به المسمى أو فاسدا يجب به مهر المثل بناء على أن بعض الطلقة ليس معارضة صحيحة وفيه خلاف نبهت عليه فى المهمات ومنها إذا قال أنت طالق كل يوم فوجهان أحدهما وصححه فى الروضة من زوائده تطلق كل يوم طلقة حتى تكمل الثلاث (قوله والذى) فيه أنه مخالف لعد النحاة الموصول من المعارف والمعرفة ما وضع لشىء بعينه فلا عموم فيه واجيب بان له جهتين الاستعمال فى معين باعتبار العهد وهو الذى اعتبره النحاة والاستعمال فى غير معين من كل ما يصلح وهو الذى اعتبره أهل الاصول ولذلك فسره

(قوله أن يقعا على شخص معهود) قال السيد وذلك هو أصل الوضع وقوله وان يقعا الخ قال السيد وهو استعمال طارىء على أصل الوضع ثم انه عند الوقوع على من يصلح أى كل من يصلح يأتى خلاف الأصوليين فقال بعضهم هو للعموم لتبادره وقال بعضهم للخصوص لانه المتيقن ويدل على أن هذا موضع نزاع الاصوليين جعل العضد من موضوع النزاع الجموع المعرفة تعريف جنس وأسماء الاجناس كذلك أى المعرفة تعريف جنس والحاصل أن المستفاد من كلامهم أن الاصوليين قائلون بأن هذه الصيغ تعريفها تعريف جنس ثم اختلفوا هل موضوعها الحقيقى كل افراد الجنس حملا على الاستغراق لانه المتبادر أو بعضها لانه المتيقن وبه تعلم أن الخلاف ليس بين

(١) قوله بمعنى الباقى أى لاخذه من السؤر أى باقى الشرب وقوله أو بمعنى الجميع أى لاخذه من سور البلد المحيط به اه كاتبه عفى عنه

الشارح

(وأى وما) الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان وتقدمتا وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم فى غير ذلك (ومتى) للزمان استفهامية اوشرطية نحو متى تجئنى متى جئتنى أكرمتك (وأين وحيثما)

الشارح بالنكرة لانه الموافق للغرض المراد من عموم الافراد وفيه أنه يقتضى أن كلا يقول بماقال به الآخر فيلزم أن يكون مشتركا فالأحسن ماقاله شيخ الاسلام أن العهد ليس فى الموصول بل فى صلته وعهديتها لاتنافى عمومه اه على انه قد يقال ان عهدية الصلة لاينافى عمومها فان قولك جاء الذى عندك شامل لجميع من كان عندك ثم رأيت فى حاشية العلامة عبد الحكيم على البيضاوى عند الكلام على قوله صراط الذين أنعمت عليهم الآية أن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة كالمعرف باللام فى استعمالاته الاربعة وانه إذا استعمل فى بعض مما تصف بالصلة كان كالمعرف بلام العهد الذهنى فكما ان المعرف المذكور لكون التعريف فيه للجنس معرفة بالنظر إلى مدلوله وفى حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة فلذلك يعامل معاملتها كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسى المستفاد من مفهوم الصلة معرفة وبالنظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من خارج كالنكرة فيجوز أن يعامل به معاملة النكرة والمعرفة ايضا اه (قوله وأى) قال الاسنوى هى عامة فى أولى العلم وغيرهم إلا أنها ليست للتكرار حتى لو قال اى وقت ضربت فانت طالق فضربت مرارا طلقت واحدة وانحلت اليمين بالمرة الاولى بخلاف كلما ونحوها فانها تقتضى التكرار حتى لو قال كلما كلمت رجل فأنت طالق فكلمت ثلاثة بلفظ واحد طلقت ثلاثا على الصحيح ولم يعد الغزالى فى المستصفى صيغة اى مع ماعده من صيغ العموم وفى شرح اصلاح التنقيح لابن كمال باشا إذا قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه معاً أو على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اى عبيدى ضربته لاتعتق إلا واحد منهم وهو الاول إذا ضربهم على الترتيب وإلا فالخيار إلى المولى ووجه الفرق ان الفعل فى الاولى عام لانه مسند إلى عام وهو ضمير أى وفى الثانية خاص لانه مسند إلى خاص وهو ضمير المخاطب والراجع فيه إلى ان ضمير المفعول ولا عبرة به لانه فعله بخلاف الفاعل فانه لابد منه فى كل فعل فلا إشكال فيه من جهة النحو اه وأما مذهبنا معاشر الشافعية فقد نقل الاسنوى عن فتاوى الشاشى تعميم العتق فى المسئلتين للضاربين والمضروبين قال ونقل ابن الرفعة فى الكفاية عن تعليق القاضى الحسين انه يعم الضاربين لا المضروبين بل ان ترتبوا اعتق المضروب الأول وان وقع عليهم الضرب دفعة واحدة عين العتق فى واحد منهم قال وهذا رأى الامام أبى الحسن ووجهه بنحو مانقلناه عن شرح الاصلاح (قوله اى الشرطيتان) وقال القرافى ان ما الحرفية إذا كانت زمانية أفادت العموم كقوله تعالى إلا مادمت عليه قائماً قال وكذلك المصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل نحو يعجبنى ماتصنع اه وفيه نظر لان معنى الحرف لايستقل بالمفهومية فلا يوصف بعموم ولا خصوص كما لا يوصف بالكلية والجزئية كما صرح به السيد الجرجانى فى حواشى الشمسية اللهم إلا أن يقال أن ما الحرفية المذكورة لها دخل فى العموم على انه يقال ماالسر فى تقييد الفعل بالمستقبل وهلا كان الماضى كذلك وماوجه تخصيص مادون الحروف المصدرية (قوله وأطلقهما) أى لم يقيدهما بما سبق ليحترز بذلك عن أى إذا كانت نكرة موصوفة أو حالا وكذا عن ما إذا كانت نكرة موصوفة أو تعجبية مثلا فلا يكونان من صيغ العموم فى هذه الاحوال وحاصل الجواب ان ظهور قصد التقييد سوغ الاطلاق لان المخاطب إذا تأمل المعنى أدنى تأمل علم انتفاء العموم فى غير الشرطيتين والاستفهاميتين والموصولتين (قوله ومتى للزمان) قيده ابن الحاجب بالمبهم وعليه فلا يقال متى زالت الشمس فأتنى (قوله متى جئتنى الخ) المعنى فى أى زمن جئتنى لا كلما جئتنى أكرمتك إذ لادليل عليه وحينئذ ليست متى الشرطية للعموم وإنما تفيد التوسعة فى الزمان فان أريد بالعموم هذا فظاهر وان أريد العموم الحقيقى وهو

الأصوليين والنحاة بل بين الاصوليين فقط فتأمل وسيأتى عن السعد ان الاستغراق هو المقدم عند عدم قرينة العهد فقول السيد ان العهد هو الاصل يعنى لانه حقيقة التعيين فلا يعدل عنه متى أمكن بأن كان هناك قرينة عليه كما سيأتى (قوله التوسعة فيه) هلا قال معناه تناول جميع الافراد التى يمكن الاتيان فيها (قوله كما فى قولك جميع العشرة) قد يقال هو على معنى جميع أجزاء العشرة وأجزاء زيد كما نص عليه السعد (قوله لجواز ان يكون المرور الخ) هذا لايفيد لان معنى كلام الشارح أنه أريد المعهود للقرينة وهو محصور ولو كان كل من وقع به المرور تدبر (قوله فى غاية البعد بالنسبة لكل) نقل السعد عن فخر الاسلام أن معنى احتمالها الخصوص فى نحو

للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتك و تريد أين بالاستفهام نحو أين كنت (ونحوها) كجمع الذى والتى وكمن الاستفهامية والشرطية والموصولة وقد تقدمت وجميع نحو جميع القوم جاؤا ونظر المصنف فيها بأنها إنما تضاف إلى معرفة فالعموم من المضاف اليه ولذلك شطب عليها بعد ان كتبها عقب كل هنا وقوله كالاسنوى أن أيا ومن الموصولتين لا يعمان مثل مررت بأيهم قام ومررت بمن قام أى بالذى قام صحيح فى هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقا (للعموم حقيقة) لتبادره إلى الذهن (وقيل للخصوص) حقيقة أى للواحد فى غير الجمع والثلاثة أو الاثنين فى الجمع لأنه المتيقن

الاستفهام عن جميع أوقات المجىء فلا يدل على ذلك مالو قال لزوجته أنت طالق متى دخلت الدار فانما تطلق بمجرد الدخول طلقة فاذا دخلت بعد ذلك لا تطلق وما قيل ان العموم فى التى بدلى لا شمولى والكلام فى العموم الشمولى ليس بشىء ولك أن تقول ان العموم باعتبار الفرد المسوق له الكلام وهو تعليق الجواب على الشرط فانه سار فى جميع الأزمنة لا باعتبار المجىء فانه فى زمن واحد (قوله للمكان) ولو اعتباريا فدخل قول الشاعر حيثما تستقم يقدر لك الله نجاحا فى غابر الأزمان فان المكان فيه اعتبارى (قوله ونحوها) عطف على كل (قوله كجمع الذى والتى) ى وبقية الجموع كالذين واللواتى ونحوها وليست داخلة فى الجمع المحلى بأل لأن عمومها ليس من أل بل من ذاتها ثم قضية اقتصار المصنف على بعض صيغ الموصول يقتضى ان البقية ليست من صيغ العموم وليس كذلك فقد قال البرماوى فى شرح ألفيته والراجح عموم الموصولات كلها سوى ما استثنيته فى النظم وهو أى نحو يعجبنى أيهم هو قائم فلا عموم فيها (قوله وجميع) وأخذ منه تحريم الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بمغفرة جميع الذنوب أو بعدم دخولهم النار كما جزم به الشيخ عز الدين بن عبد السلام فى الامالى والقرافى آخر القواعد لأنا نقطع باخبار الله تعالى واخبار الرسول عليه الصلاة والسلام بأن منهم من يدخل النار (قوله ونظر المصنف فيها) أى فى شرح المنهاج قال لا أدرى كيف يستفاد العموم من لفظة جميع فانها لا تضاف إلا إلى المعرفة تقول جميع القوم وجميع قومك ولا تقول جميع قوم ومع التعريف باللام أو الاضافة يكون التعميم مستفادا منهما لا من لفظة جميع اه وأجيب بأن العموم من جميع إذا قدرت اللام فى المضاف اليه للجنس لا للاستغراق أو كان المضاف اليه معرفا بالاضافة نحو جميع غلام زيد إذ عموم أجزائه من جميع لا من تعريف غلام بالاضافة على ان النظر منقوض بنحو جميع زيد حسن إذ المضاف اليه معرفة ولا عموم فيه (قوله ولذلك) أى للتنظير المذكور (قوله شطب عليها) الظاهر انه إنما شطب عليها الدخولها فى ونحوها (قوله وقوله كالاسنوى الخ) اما بالنظر لأى فقد تقدم انه نقله عن المستصفى واما ما فقد قال وشرط كونهما يعنى من وما للعموم ان يكونا شرطيتين أو استفهاميتين فأما النكرة الموصوفة والموصولة فانهما لا يعمان ونقل القرافى عن صاحب التلخيص ان الموصولة تعم وليس كذلك فقد صرح بخلافه ونقله عنه أيضا الاصفهانى فى شرح المحصول قال ومن فروع المسئلة ما إذا قال من يدخل الدار من عبيدى فهو حر فينظر ان أتى بالفعل مجزوما ومكسورا على أصل التقاء الساكنين عم العتق جميع الداخلين وإن أتى به مرفوعا عتق الأول فقط هذا هو القياس فيمن يعرف النحو فان لم يعرفه سئل مراده فان تعذر حملناه على المحقق وهى الموصولة (قوله صحيح فى هذا التمثيل ونحوه) أى لأنه من قبيل العام الذى أريد به الخصوص لقيام القرينة على إرادته بخلاف الخالى عنها ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد ونحو أحسن إلى من يمكنك الاحسان اليه (قوله قرينة للخصوص) وهى هنا المرور (قوله للعموم) خبر عن كل وما عطف عليه وقوله حقيقة حال من الضمير المنتقل اليه من متعلقه المحذوف (قوله وقيل للخصوص) هو بعيد (قوله لأنه المتيقن) اى الثابت على كل من احتمالى العموم والخصوص

كل من دخل الحصن فله كذا هو ان يراد كل من دخل أولا (قوله دليل على مخالفة النحاة) عرفت أنه لا دخل للنحاة (قوله مثل الجمع اسم الجمع) فيه بحث لأن كلام الشارح الذى منه الخلاف فى ان افراده جموع أو آحاد لا يأتى فى اسم الجمع ولذا اعترض عبد الحكيم على ذكر صاحب المطول لفظ القوم فى مقام بيان ان افراد الجمع آحاد بقوله الصواب ترك لفظ القوم لأن الكلام فى الجمع صيغة والقوم مفرد اللفظ جمع المعنى فانه اسم لجماعة من الرجال خاصة فاستغراقه يكون بمعنى كل قوم فلا يصح استثناء زيد منه إلا باعتبار أن مجىء القوم يستلزم مجىء الأفراد (قوله لأن الكلام فى المعنى الوضعى الخ) لا وجه لهذا الكلام فانه ليس للجمع المعرف معنى أصلى وغيره طارىء بل

والعموم مجازا (وقيل مشتركة) بين العموم والخصوص لأنها تستعمل لكل منهما والأصل فى الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) اى لا يدرى اهى حقيقة فى العموم ام فى الخصوص ام فيهما (والجمع المعرف باللام) نحو قد افلح المؤمنون (او الاضافة) نحو يوصيكم الله فى اولادكم (للعموم مالم يتحقق عهد) لتبادره إلى الذهن (خلافا لأبى هاشم) فى نفيه العموم عنه (مطلقا) فهو عنده للجنس

(قوله والعموم مجازا) اى استعماله فى الأمثلة السابقة مجاز من استعمال ما للبعض للكل فهو من تتمة القول الثانى وهو جواب سؤال تقديره ظاهر (قوله مشتركة) اى اشتراكا لفظيا (قوله لكل منهما) اى فى كل منهما (قوله وقيل بالوقف) اختلف فى محله على اقوال فقيل على الاطلاق وقيل فى الوعد والوعيد (قوله والجمع المعرف) وكذا المثنى وما فى معناه كشفع ومثل الجمع اسم الجمع كقوم ورهط واسم الجنس الجمعى كتمر وفى قوله المعرف إشارة إلى أنه لا تنافى بين جعل جمع السلامة مفيدا للعموم كما مثل به وبين قول النحاة ان جمع السلامة جمع قلة ومدلول جمع القلة عشرة فاقل لان كلامهم فى الجمع المنكر وكلام الأصوليين فى المعرف قاله امام الحرمين وقد وافق الأصوليون النحاة فى ان الجمع المنكر فى الاثبات لا يقتضى العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد فان رجالا يمكن وصفه بأى عدد ثبت فوق الاثنين كالثلاثة والأربعة وغيرهما على البدل فلا يكون مستغرقا وقال غيره لا مانع من أن يكون أصل وضعه للقلة وغلب استعماله فى العموم بعرف او شرع فنظر النحاة إلى اصل الوضع والاصوليون إلى غلبة الاستعمال وهل يشمل أن الموصولة قيل نعم لأنها نفسها عامة كما سبق فى ذكر الموصول فالقول فيهما واحد على القول بعموم الموصول على ان ابا الحسن الاخفش يقول فى ال الموصولة انها للتعريف (قوله فى اولادكم) اى شأن أولادكم (قوله مالم يتحقق عهد) إلا أن يكون باعتبار المعهودين خاصة فيكون العموم فيه بهذا الاعتبار وهو ظاهر (قوله مطلقا) اى تحقق عهد ام لا وهو مشكل فانه إذا تحقق عهد كان محل اتفاق كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله اما إذا تحقق عهد صرف إليه جزما وعبارة العراقى قال أبو هاشم أنه لا يفيد العموم بل الجنس مطلقا سواء احتمل عهدا أم لا وعزاه المازرى لأبى حامد الاسفراينى اه وما نقل عن ابى هاشم موافق لما ذهب إليه الحنفية فقد قال فى التلويح قال مشايخنا الجمع المعرف مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد إلى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشترى العبيد أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق إلا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت إلا بالنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة تخص فى الاثبات كما إذا حلف ليركبن الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل لا تحل لك النساء اى واحدة منهن وفى قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء يكون معناه أن جنس الزكاة لجنس الفقراء فيجوز الصرف إلى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير * لا يقال بل المعنى أن جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لأنا نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد اه وفى التوضيح لو اريد الجمع فى هذا الموضع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد إجماعا إذ ليس فى وسع أحد أن يوزع الصدقات على جميع الفقراء والمساكين بحيث لا يحرم واحدا على أنه لو أريد هذا يبطل مذهب الشافعى رحمه الله وإذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان

ذلك تابع للتعريف اللامى ونحوه فان كان تعريف الجنس فذاك أو العهد فذاك أو الاستغراق فذاك على أن الكلام ليس بيان المعنى الاصلى فقط بل مع بيان أنه يصرف إليه اللفظ كما يدل له قول الشارح اما إذا تحقق عهد الخ (قوله مع العهد) اى عند إرادته (قوله أو تقم قرينة على إرادة الجنس) اى الصادق ببعض الافراد وفيه أنه إن كان المراد أنه قامت قرينة على إرادة بعض غير معين كما فى اشتر اللحم وادخل السوق فهو داخل فى العهد لتناوله الذهنى والخارجى وإن كان المراد أنه قامت قرينة على إرادة الجنس سواء كان فى ضمن الكل أو البعض فلا حاجة للقرينة لأنه يكفى فى الحمل عليه عدم تحقق العهد تأمل

(قول الشارح كما فى تزوجت النساء الخ) أى فانه للجنس للقطع بعدم تزوجه الجميع وملكه الجميع فاذا حلف لا يتزوج النساء ولا يملك العبيد صرح فقهاء الحنفية والاصوليون منهم كما نقل السعد بانه يحنث بواحدة وعبد قالوا انه مجاز عن الجنس وبطل معنى الجمعية لعدم كونه مقصودا فى تلك الامثلة وليس للاستغراق فائدة إذ لا يمكن تزوج كل امراة فنعه لغو فلما كان كذلك قلنا ان الجمع فيه للجنس لان فيه ابقاء معنى الجمعية من وجه لان الجنس يدل على الكثرة ولو لم يحمل على الجنس ويبقى الجمعية يبطل اللام بالكلية وابطال من وجه أولى إذا عرفت ذلك عرفت أن خلاف أبى هاشم هنا غير موجه لعدم تعذر المعنى فيما نحن فيه بخلاف المقيس عليه فهو اخراج للفظ عن حقيقته بلا داع وهو لا يسوغ * فان قلت كل من الاستغراق والعهد حقيقة فى اللام كما نص عليه السعد فى حاشية التلويح فما وجه الحمل على الاستغراق عند احتمال كل منهما * قلت لزوم الترجيح بلا مرجح وبهذا ايضا يرد على امام الحرمين إذ وجه التردد عنده النظر للعهد وهو لا دليل عليه بخلاف (٦) الاستغراق فتدبر وبه تعلم ردما فى سم من انه فى الجنس حقيقة وانه لا وجه لتوقفه فى

الصادق ببعض الافراد كما فى تزوجت النساء وملكت العبيد لأنه المتيقن مالم تقم قرينة على العموم كما فى الآيتين (و) خلافا (لامام الحرمين) فى نفيه العموم عنه (إذا احتمل معهودا) فهو عنده باحتمال العهد متردد بينه وبين العموم حتى تقوم قرينة اما إذا تحقق عهد صرف اليه جزما وعلى العموم قيل افراده جموع والا كثر آحاد فى الاثبات وغيره وعليه ائمة التفسير فى استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين أى يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين أى كلا منهم بأن يعاقبهم ولا تطع المكذبين أى كل واحد منهم

يراد الافراد فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذى يوجب التوزيع على الافراد فيكون بعد المصارف اه وعندنا معاشر الشافعية ان اللام للملك وصرحوا به فى كتب الفروع ايضا وبنوا عليه وجوب التعميم فى الشرف ان أمكن وإلا فلا يجوز الاقتصار على أقل من ثلاثة من كل صنف إلا العامل فانه يسقط إذا قسم المالك ويجوز حيث كان أن يكون واحدا وفيه من الحرج مالا يخفى ولذلك قال ابن حجر فى شرح العباب قال الائمة الثلاثة وكثيرون يجوز صرفها الى شخص واحد من الاصناف قال ابن نحيل [1] اليمنى ثلاث مسائل فى الزكاة يفتى فيها على خلاف المذهب نقل الزكاة ودفع زكاة واحد الى واحد ودفعها الى صنف واحد اه ونعم ماقال ومال الفخر الرازى مع انه من أكابر أئمتنا لما قاله الائمة وقول العلامة سم العبادى فى شرحه على الغاية احتج اصحابنا بالاجماع على انه لو قال هذه الدراهم لزيد وعمرو وبكر قسمت بينهم لا يسلم له بابداء فرق بين المثال والآية لا يخفى وكذلك قوله ان دخول أل الجنسية تبطل معنى الجمعية قاعدة حنفية واما علماء اصول الشافعية على انها لا تبطل الجمعية إلا مجازا والاصل الحقيقة فان من تتبع ماذكرناه خلال المباحث وماقرروه فى كتبهم فى الاستدلال بالآية يظهر له ضعف جوابه فتأمل (قوله الصادق ببعض الافراد) اى وبالكل (قوله تزوجت النساء) فيه ان ارادة الجنس الصادق بالبعض من قرينة استحالة تزوج جميع النساء (قوله لانه المتيقن) علة لقوله الجنس بقطع النظر عن خصوص البعضية والعموم وليس علة لقوله الصادق بالبعض فانه لا حاجة اليه وإنما يحتاج اليه لو قال ويحتمل البعض (قوله متردد بينه الخ) اى فيكون مجملا محتملا لهما (قوله والا كثر احاد) قال القرافى مرجحا لهذا ويتعين اعتقاد

(١) قوله قال ابن نحيل الخ لعل صوابه ابن عجيل تأمل وحرراه كاتبه

الحمل على الاستغراق وفى حاشية التلويح السعدية مانصه الاصل الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين. كمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى هذا ما عليه المحققون اه ثم ذكر ماحاصله ان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا فى الشرع وأحوط فى أكثر الاحكام أعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض أحوط فى الاباحة وقال فى حاشية العضد اعلم أن اللام قد تكون للاشارة الى حصة من الحقيقة وهو العهد الخارجى او الى نفس الحقيقة وحينئذ إما ان تعتبر من حيث هى وهو تعريف الطبيعة مثل الرجل خير من المرأة اومن حيث الوجود وحينئذ اما توجد قرينة البعضية وهو العهد الذهنى أولا وهو الاستغراق اه فافاد أن اللام إنما تكون للعهد ان وجد عهد خارجى او قرينة العهد الذهنى وصرح السيد فى حاشية المطول بان التعريف بالاضافة والصلة مثل التعريف اللامى ومن المعلوم ان كلام الاصوليين فى الفاظ العام عند عدم العهد كما نبه عليه الشارح فاتضح الحال وزال الاشكال (قول الشارح قيل افراده جموع) يلزم عليه التكرار لدخول كل جمع فيما هو فوقه إذ لا دليل على ان افراده كل منها اقل الجمع انظر المطول وحواشيه (قول الشارح والا كثر آحاد) إلا انه لا يجوز تخصيصه الى الواحد والا كان نسخا لمعنى الجمع لا تخصيصا وإزالة للعموم العارض فيجب بقاء مدلول أصل الصيغة فيجتمع معنى اللام والصيغة وحقيقة الكلام موقوفة على بسط لا يسعه المقام فانظر المطول والتلويح وحواشيهما (قوله تلخيص الخ)

ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال إلا زيداً ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح إلا ان يكون منقطعا نعم قد تقوم قرينة على إرادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة أى بمجموعهم والاول يقول قامت قرينة الآحاد فى الآيات المذكورات ونحوها (والمفرد المحلى) باللام (مثله) اى مثل الجمع المعرف بها فى انه للعموم

زوال الجمعية ويصير كالمفرد ويكون الحكم لكل فرد فرد سواء كانت الصيغة جمعا أو ما فى معناه وربما نقل هذا عن الحنفية وإلا فالمنقول عن الشافعية ولهذا شرطوا فى كل صنف من مستحق الزكاة ثلاثة إلا للعاملين وقالوا فيمن حلف لا يتزوج النساء أو لا يشترى العبيد لا يحنث إلا بثلاثة وعند الحنفية يحنث بواحد قاله الرافعى فى كتاب الطلاق محافظة على الجمع نعم فى الحاوى للماوردى لو حلف لا يتصدق على المساكين يحنث بواحد أو ليتصدق على المساكين لا يبرأ إلا بثلاثة لان نفى الجمع ممكن بخلاف اثبات الجمع أى من عمومه * قلت وبهذا تستفيد أنهم انما قالوا فى أصناف الزكاة بالجمع لتعذر تعميمهم فاقتصر على ما يقع عليه لفظ الجمع فى الاصل ونقل عن ابن الصباغ ان اللام الداخلة على الجمع معتبرة كاسم الجنس اى حتى يصدق على الواحد لكنه يشكل بمسئلة أصناف الزكاة اه مأخوذ من البرماوى (قوله ويؤيده) لم يقل يدل عليه لاحتمال ان الاستثناء منقطع كما يأتى او يقال يكفى الدخول ولو على سبيل الجزئية وزيد داخل على انه جزء بناء على أنه لا فرق فى الاستثناء المتصل بين أن يكون المخرج جزئيا أو جزأ (قوله الا أن يكون منقطعا) اى والانقطاع خلاف الاصل لان الاصل فى الاستثناء الاتصال وقد قال ابن كمال باشا فى الفرائد صيغة الاستثناء حقيقة فى المتصل ومجاز فى المنقطع ولذلك لا يحمل عليه إلا عند تعذر الاول وأما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما (قوله نعم الخ) استدراك على قول المصنف للعموم فالاولى ان يقدمه على قوله وعلى العموم أو يؤخره عن قوله والاولى الخ (قوله والاول) أى القائل بأن افراد الجموع جموع ﴿تذييل﴾ من فروع هذه المسئلة ما لو قال ان كان الله يعذب الموحدين فامرأتى طالق طلقت زوجته قاله الرافعى واستدرك عليه النووى فى الروضة فقال هذا إذا قصد تعذيب احدهم فان قصد تعذيب كلهم او لم يقصد شيأ لم تطلق لان التعذيب يختص ببعضهم ومنها التلقيب بشاه شاه أى ملك الملوك وقد وقعت هذه المسئلة ببغداد لما لقب بذلك جلال الدولة آخر الملوك الديالمة وخطب به على المنابر فافتى طائفة بالجواز منهم القاضى ابو عبد الله الصيمرى الحنفى والقاضى ابو الطيب الشافعى وابو محمد التيمى الحنبلى وطائفة بالتحريم منهم القاضى الماوردى الشافعى صاحب الحاوى ووقع بينه وبين المجوزين مناقضات فى ذلك ووافقه على التحريم ابن الصلاح والنووى فى شرح المهذب لقوله صلى الله عليه وسلم اخنى رجل أو اخنع رجل عند الله تعالى يوم القيامة واخبثه رجل كان يسمى ملك الاملاك لا ملك إلا الله تعالى واخنع واخنى بمعنى أذل وأوضع وأرذل أقوال * لا جرم أن الله سبحانه وتعالى عاجله بالنقمة فلم يفلح بعد هذا اللقب وبه انقرضت دولتهم حين ظهر بنو سلجوق كما هو مسطور فى كتب التاريخ (قوله المحلى) شبه التعريف بالتحلية لما فيه من ازالة خسة الابهام وشملت اللام الموصولة كما تقدم تقريره وسكت المصنف عن المثنى وفى شرح المحصول للقرافى انه كالجمع وجله وارداً على الامام ولم يعبر باسم الجنس كما عبر ابن الحاجب لان بعض الناس كابن التلمسانى يقسم المفرد الى اسم جنس وغيره فيخص باسم الجنس ما لا يتغير لفظه عند تكثر مدلوله كالماء والعسل ويجعل ما تغير لفظه عند تكثر مدلوله قسما آخر لا يسمى اسم جنس فكأنه بالتعبير بالمفرد تخلص عن ايهام ارادة اسم الجنس بهذا المعنى وان لم يكن للفرق المذكور أثر بالنسبة إلى العموم فانه باعتبار التحلية (قوله فى انه للعموم) فقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن البول عام فى جميع الابوال ولذلك استدل به على نجاسة جميع الابوال عندنا ومن قال بطهارة بول المأكول كالامام مالك يمنع العموم ومثله ما اذا نوى الجنب الطهارة للصلاة فانه يصح ويرتفع الاكبر والاصغر وفاء بالقاعدة ولم ينزلوا

افراده آحاد أو جموع ان لم تصرفه قرينة إلى ارادة الجموع ان مجموع افراده دون كل فرد اه لكن حينئذ لا يطلق القول بأنه غير عام بل قد يكون عاما ويكون افراده جماعات كما فى عموم اسم الجمع كما إذا قيل رجال كل بلد لا تسعهم هذه الدار وقد لا يكون عاما كما إذا قيل هذه الدار لا تسع الرجال ولا شك أن مثال الشارح أعنى رجال البلد يحملون الصخرة ظاهر فى القسم الاول فتدبر (قوله يحتمل انه تقييد الخ) أى مع بقاء عمومه وهو الظاهر بناء على انه لا عهد فى البلد وقوله ويحتمل الخ أى بناء على العهد فيها وقوله ويحتمل انه تقييد لهما جميعا بناء على ملاحظتهما معا تدبر (قول الشارح فى انه للعموم) أى لان الاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج ولا قرينة تدل على البعضية حتى يكون للعهد الخارجى أو الذهنى وقدمر (قوله لجواز أنه إنما ترك هذا الخ) قد يقال ان قول الامام إذا لم يكن واحده بالتاء مع موافقته الغزالى فيما بعده قائم مقام اشتراط ما تقدم فتأمل (قوله والحق الخ) كلام ،

مالم يتحقق عهد لتبادره إلى الذهن نحو وأحل الله البيع أى كل بيع وخص منه الفاسد كالربا خلافا (للامام الرازى) فى نفيه العموم عنه (مطلق) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الافراد كما فى لبست الثوب وشربت الماء لأنه المتيقن مالم تقم قرينة على العموم كما فى إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا (و) خلافا (لامام الحرمين والغزالى) فى نفيهما العموم عنه (إذا لم يكن واحده بالتاء) كالماء (زاد الغزالى او تميز) واحده (بالوحدة) كالرجل إذ يقال رجل واحد فهو فى ذلك للجنس الصادق بالبعض نحو شربت الماء ورايت الرجل مالم تقم قرينة على العموم نحو الدينار خير من الدرهم اى كل دينار خير من كل درهم وكان ينبغى ان يقول وتميز بالواو بدل او ليكون قيدا فيما قبله فان الغزالى قسم ماليس واحده بالتاء إلى ما يتميز واحده بالوحدة فلا يعم وإلى ما لا يتميز بها كالذهب

اللفظ على أضعف الشيئين وهو الاصغر كما نزلوه عليه من اقرار الاب بان العين ملك لولده حيث نزلوه على الهبة وجوزوا الرجوع وخرج عن القاعدة مالو قال الطلاق يلزمنى لا افعل كذا وحنث فانه لا يقع الثلاث مع أن الطلاق مفرد محلى باللام لكونه من باب اليمين والايمان قد يسلك فيها مسلك العرف ومنها مالو نوى للتيمم الصلاة فهل يستبيح الفرض والنفل أم يقتصر على النفل وجهان اصحهما الثانى (قوله مالم يتحقق عهد الخ) فان احتمل العهد وغيره حمل على العهد فاذا حلف لا يشرب الماء حمل على المعهود حتى يحنث ببعضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث او حلف لا ياكل البطيخ قال الرافعى لا يحنث بالهندى وهو البطيخ الأخضر قال الأسنوى وهو مشكل إلا ان يكون هذا الاسم لا يعهد فى بلادهم إطلاقه على هذا النوع إلا مقيدا وكذا لو حلف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندى كما جزم به فى المحرر وفى الرافعى والروضة وجهان من غير ترجيح (قوله لتبادره) أى العموم (قوله وخص منه الفاسد) فتكون الآية من قبيل العام المخصوص او العام الذى اريد به الخصوص وقيل اللام للعهد او هى من قبيل المجمل اقوال اربعة محكية عن الشافعى (قوله مطلقاً) أى تحقق عهداً أو لا كان واحده بالتاء أو لا تميز بالوحدة أو لا (قوله للجنس) اى الماهية بقطع النظر عن الافراد فيكون من باب الكلى (قوله لانه المتيقن) علة لقوله للجنس وليس علة لقوله الصادق بالبعض لأنه لا حاجة إليه (قوله مالم تقم قرينة على العموم) كالآية فان الاستثناء فيها قرينة ارادة العموم (قوله إذا لم يكن واحده بالتاء) نحو الزانية والزانى فانه لا يفيد العموم لعدم التميز المذكور اما إن تميز عن جنسه بالتاء وخلا عنها نحو لا تبيعوا التمر بالتمر إلا مثلا بمثل او لم يتميز بوصفه بالوحدة نحو الذهب لا يقال ذهب واحد فهو للاستغراق فى الصورتين (قوله كالماء) فانه ليس له واحد فضلا عن ان يكون له وفيه التاء ولكنه متميز بالوحدة يقال ماء واحد وعبارة شيخ الاسلام فى شرح اللب وقيل المعرف باللام ليس للعموم إن لم يكن واحده بالتاء وتميز بالوحدة كالماء والرجل إذ يقال فيهما ماء واحد ورجل واحد فهو فى ذلك للجنس الصادق بالبعض نحو شربت الماء ورايت الرجل مالم تقم قرينة على العموم (قوله فهو) اى العام فى ذلك اى فيما إذا لم يكن واحده بالتاء او تميز واحده بالوحدة (قوله نحو الدينار) فان القرينة العقلية قامت على ان كل فرد من أفراد الدينار خير من كل فرد من أفراد الدرهم (قوله وكان ينبغى الخ) لان إتيانه باو يوهم انه مقابل لما قبله مع انه منه وإنما عبر بينبغى مع ان المتبادر عدم صحته من حيث المعنى لامكان التجوز فى كلمة او نحو ذلك (قوله ليكون الخ) فيه إشارة إلى ان الواو للحال فان الذى قبله وهو قوله إذا لم يتميز صادق على الواحد المتميز بالوحدة نحو رجل وصادق على الواحد الذى لا يتميز بها نحو الذهب والثانى غير مراد فى العبارة لانه عام وغرضه ذكر مالا يعم فلا بد من تقييد قوله إذا لم يكن واحده بالتاء بقوله وتميز واحده بالوحدة اى بشرط تميز واحده (قوله ماليس واحده بالتاء) شامل لنحو الزانية والزانى والسارق والسارقة فانه ليس واحده متميز عن الجنس بالتاء بل النافية لتميز المذكر عن المؤنث وشامل أيضاً لاسم الجنس الجمعى الذى يفرق بينه وبين مفردة بالتاء والتاء فى الجمع ككما وكمات والذى يفرق بينه وبين مفرده بياء النسبة وهى فى

(قول المصنف خلافاً للامام الرازى) لعله لم يخالف فى الجمع لأن الجمعية قرينة القصد الى الافراد ولا قرينة على بعضها (قول الشارح كما فى لبست الثوب الخ) فيه أن هنا قرينة البعضية اذ لا يلبس جميع أفراد الماء (قوله وهى كثرة القيمة)أى فى كل دينار (قوله أى أى أمر لله)قد يقال أن هذا عمومه بدلى الا أن يقال أن المراد به بيان عدم توقف ثبوته لواحد منها على اعتبار غيره وجوداً أو عدماً مع تعلق الحكم بكل فرد فرد بحيث يتناول جميع الافراد دفعة فان أيا تستعمل بهذا المعنى كما تستعمل بالمعنى الأول كما بينه سم (قوله فيه أنه حينئذ ليس من قبيل العام الخ) تامله

المفرد

فيعم كالمتميز واحده بالتاء كالتمر كما فى حديث الصحيحين الذهب بالذهب ربا إلاهاء وهاء والبر بالبر ربا إلاهاء وهاء والشعير بالشعير ربا إلاهاء وهاء والتمر بالتمر ربا إلاهاء وهاء وكان مراد إمام الحرمين من حيث لم يمثل إلا بما يتميز واحده بالوحدة ما ذكره الغزالى أما إذا تحقق عهد صرف اليه جزما والمفرد المضاف إلى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف فى شرح المختصر يعنى مالم يتحقق عهد نحو فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى كل أمر الله وخص منه أمر الندب (والنكرة فى سياق النفى للعموم وضعا)

المفرد نحو رم وروى (قوله فيعم) أى عند تجرده من التاء (قوله الذهب بالذهب ربا) اى كل فرد من افراد الذهب بكل فرد من أفراد الذهب وكذا ما بعده (قوله إلاهاء وهاء) بالمد والقصر وهى اسم فعل بمعنى خذ كناية عن التقابض المستلزم للحلول غالبا قال الشيخ الغنيمى ويتامل فى موقعه من الاعراب فان اسم الفعل لايتاثر بالعوامل اللفظية ويخطر بالبال أن يقال أنه فى الاصل اسم فعل لكنه استعمل فى التقابض على وجه التجوز فهو فى محل نصب على الاستثناء (قوله وكان مراد الخ) معناه ان اقتصار إمام الحرمين على التمثيل بما يتميز واحده بالوحدة مشعر بأن مراده ما ذكره الغزالى فلا خلاف بينهما غير أن عبارة الغزالى أفادت التفصيل المقصود لهما ويؤيد ذلك ان الغزالى ذكر ذلك فى المستصفى الذى هو آخر تأليفه كما ذكره فى المنخول الذى هو من أولها وقد صرح فى المنخول بأنه اقتصر على ماذكره إمام الحرمين فى تعليقه يعنى البرهان من غير زيادة فى المعنى اونقص وهو ادرى بمعنى كلام شيخه الذى يقرؤه بين يديه ويشافهه بمعناه اه كمال (قوله حيث لم يمثل) أى فيما لايعم (قوله والمفرد المضاف) ظاهره وإن لم يكن ذلك المفرد معرفا بالاضافة اللفظية نحو جاءنى ضارب زيد فهل يعم نظرا للظاهر أولا لانه فى نية الانفصال ظاهر الاطلاق الاول (قوله على الصحيح) أشار بذلك للرد على الصفى الهندى فى النهاية كما نقله الزركشى من قوله أنهم لم ينصوا على المسئلة وإنما ذلك من قضية التسوية بين الاضافة ولام التعريف اه وأقول فى التمهيد مانصه واما الفرد المضاف ففى المحصول ومختصراته فى اثناء الاستدلال على كون الامر للوجوب أنه يعم ونقله القرافى عن الروضة فى الاصول وصححه ابن الحاجب والبيضاوى ثم فرع عليه فروعا منها إذا اوصى بالثلث لولد زيد وكان له أولاد أخذوا كلهم ذكره الروياني فى البحر وغيره ومنها إذا قال والله لأشربن ماء هذه المزادة أو الجب لم يبرأ إلا بشرب الجميع وإن حلف انه لم يشربه لم يحنث بشرب بعضه وكذا الحكم نفياوإثباتا فيما لا يمكن شربه عادة كالبحر وكالنهر والبئر على الصحيح وقيل لا بل يحمل على البعض ومنها مالوحلف لاياكل خبز الكوفة أو بغداد لم يحنث ببعضه ذكره الرافعى اه وأما من له زوجات وعبيد فقال زوجتى طالق أو عبدى حر فانه يقع على ذات واحدة وتعين ولا يعم كما تقدم نظيره للتعليل السابق وإن كان مقتضى القاعدة العموم (قوله اى كل امر الخ) بحث فيه بان العموم يقتضى ان التحذير لمن خالف جميع المامورات لا من خالف البعض فقط وأجيب بتاويل الآية بالسلب الرافع للايجاب الكلى أى لا يمتثلون كل أمر له بل بعض الأمور فقط فتفيد ترتب الوعيد على البعض فقط (قوله فى سياق النفى) ومثله النهى وكذلك الاستفهام الانكارى كقوله تعالى هل تحس منهم من أحدالخ هل تعلم له سميا وهذا مندرج فى النفى كما لايخفى ثم أن التعبير بالسياق يشمل وقوع ضمير النكرة بعد النفى مع تقدم النكرة ولذلك لم يقل بعد النفى لان الظاهر من البعدية وقوع

بأن تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من أن الحكم فى العام على كل فرد مطابقة (وقيل لزوما وعليه الشيخ الامام) والد المصنف كالحنفية نظراً إلى أن النفى أولا للماهية ويلزمه نفى كل فرد فيؤثر التخصيص بالنية على الاول دون الثانى (نصا ان بنيت على الفتح) نحو لا رجل فى الدار (وظاهرا إن لم تبن) نحو ما فى الدار رجل فيحتمل نفى الواحد فقط ولو زيد فيها من كانت نصا ايضا كما تقدم فى الحروف أن من تأتى لتنصيص العموم قال امام الحرمين والنكرة فى سياق الشرط للعموم نحو من يأتنى بمال أجازه فلا يختص بمال قال المصنف

النكرة نفسها بعد النفى وشمل كلامه النكرة المجموعة جمع تكسير فان افراده آحاد على التحقيق وانه مع بنائه على الفتح نحو لا رجال ليس نصا فى العموم فيشكل كلامه نعم على القول بأن افراده جموع لا اشكال وخرج المثناة والمجموعة جمع سلامة نحو لا رجلين ولا مسلمين إذ بناؤهما على الياء لا على الفتح اللهم إلا ان يقال المراد بالفتح ما يشمل نائبه كالياء. هنا وهل تعم متعلقات الفعل قال القرافى الذى يظهر لى أنها إنما تعم فى الفاعل والمفعول اذا كانا متعلق للفعل أما ما يزاد على ذلك فى نحو قولنا ما فى الدار أحد أو ما جاءنى اليوم أحد فليس نفيا للظرفين المذكورين وكذلك ماجاءنى أحد ضاحكا أو إلا ضاحكا ليس نفيا للأحوال وضاحك مثبت مستثنى من أحوال مثبتة ونصبه على أنه مستثنى من ايجاب اه وهو نقل عزيز غريب وقد استدل على افادة النكرة للعموم فى سياق النفى بقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى فى رد ما أنزل الله على بشر من شىء فلو لم يكن من شىء للسلب الكلى لما استقام رده بالايجاب الجزئى إذ الايجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى (قوله بأن تدل الخ) تفسير لدلالتها عليه بالوضع واخذه من قوله وقيل لزوما فاشار بذلك إلى ان المراد بالوضع وضع خاص وهو دلالة المطابقة (قوله فيؤثر التخصيص الخ) تفريع على القولين وبيان لفائدة الخلاف وحاصله انا اذا قلنا الدلالة وضعية فالتخصيص بالنية معتبر لعدم المغايرة وأما اذا قلنا أنها عقلية فلا يؤثر التخصيص بها لأنها أمر عقلى فتنافى ما حكم به العقل من العموم وانما يؤثر التخصيص فى الامر الملفوظ به قال الكمال ومقتضى هذا التفريع ان يكون محل الخلاف بيننا وبين الحنفية مالو قال والله لا اكلت طعاما ونوى طعاما خاصا وهو غير معروف انما المعروف وهو المذكور فى الاحكام والمحصول وغيرهما تفريع قبول التخصيص بالنية ونفيه على قاعدة الفعل المتعدى إذا وقع فى سياق النفى لا اكلت او لا آكل دون مفعول خاص فانه عام فى مفعولاته فلو قال لا آكل أو ان أكلت فأنت طالق أو فعبدى حر ونوى مأكولا خاصا قبل منه ذلك عندنا ديانة لا قضاء. وقال ابو حنيفة لا يقبل منه ذلك لا ديانة ولا قضاء (قوله دون الثانى) لأن النفى فيه للماهية فاذا انتفت الافراد إذ لو بقى فرد لم يصدق انتفاء الماهية وحينئذ فلا يتأتى الاخراج بخلاف الأول لأن نفى الافراد فيه مطابقة فيمكن نفى بعض الافراد وابقاء بعض وقد يقال اذا ساغ التخصيص باللفظ فبالنية لا مانع منه (قوله وظاهرا الخ) ولهذا قال فى الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه (قوله فيحتمل) اى احتمالا مرجوحا لان الغرض انه ظاهر فى العموم (قوله كانت نصا) لان الحرف الزائد للتأكيد والعموم كان ظاهرا فاذا أكد صار نصا (قوله فى سياق الشرط) لانه شبيه بالنفى لعدم اقتضائه الوقوع قال فى التلويح الشرط فى مثل ان فعلت كذا فعبدى حر أو امرأتى طالق لليمين على تحقيق ويقتضى مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وإن كان منفيا مثل إن لم أضرب رجلا فكذا يمين للحمل بمنزلة قولك والله لأضربن رجلا ولا شك أن النكرة فى الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئى فيجب أن يكون فى جانبه النقيض للعموم والسلب الكلى والنكرة فى

(قول الشارح بان تدل عليه بالمطابقة) لانها أى النكرة المنفية وضعت وضعا نوعيا لعموم النفى عن الاحاد فهو مستفاد من اللفظ وكونه بقرينة العقل لا ينافى استفادته منه وإنما قلنا انه بقرينة العقل لان النكرة الواقعة فى سياق النفى إما ان تجرد عن معنى الوحدة لتأكيد العموم فيبقى الجنس المطلق ولا ينتفى إلا بانتفاء جميع الافراد واما ان لا تجرد بل تبقى الوحدة لكنها مبهمة وانتفاء فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء جميع الافراد هذا هو المذكور فى المطول وشرح منهاج البيضاوى والتلويح فمن نظر للوضع النوعى جعل الافادة بطريق المطابقة ومن نظر إلى كون الاستفادة بقرينة العقل جعلها بطريق اللزوم والاول هو الحق إذ العموم المستفاد من اللفظ قد يكون بقرينة يعقل وبهذا يظهر أن الخلاف هنا غير مبنى على ان النكرة مرادفة لاسم الجنس أولا وإن ما ذكره الشارح بقوله نظرا الى ان النفى اولا الخ لا ينافى ما قد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية وهو ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور وهذا معنى الوضع النوعى كما نبه عليه السعيد وغيره

(قوله وقد يقال الخ) منع للثاني وفيه أن من قال بأن النفي للماهية جرد النكرة عن الوحدة وينافيه النظر لبعض الافراد

مراده العموم البدلي لا الشمولي أي بقرينة المثال أقول وقد تكون للشمول نحو وإن أحد من المشركين استجارك فأجره أي كل واحد منهم (وقد يعمم اللفظ عرفا كالفحوى) أي مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوي على قول تقدم نحو فلا تقل لهما أف إن الذين يأكلون أموال اليتامى الآية قبل نقلهما العرف إلى تحريم جميع الايذاءات والاتلافات وإطلاق الفحوى على مفهوم الموافقة

الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس إلا عموم النكرة في موضع النفي اه (قوله مراده العموم البدلي الخ) فيه نظر فان العموم ثابت للنكرة أصله فلا وجه للتخصيص بالشرط (قوله بقرينة المثال) أي من يأتي فانه لا يمكن أن يأتيه كل مال في الدنيا وفيه نظر لأن العموم باعتبار الحكم والتعليق وهو في الجميع لا في بعض الاحوال ولا باعتبار الوجود في الخارج والتحقيق (قوله أقول وقد يكون الخ) ظاهره أنه من عندياته مع أنه لشيخه البرماوي في شرح ألفيته وظاهره مع ما قبله أنها للعموم الشمولي والبدلي وضعا والأوجه أنها للشمولي وضعا والبدلي بقرينة كما في المثال السابق قال في التمهيد يستثنى من كون النكرة في سياق النفي للعموم سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا البعض من باب عموم السلب أي ليس حكما بالسلب على كل فرد وإلا لم يكن في العدد زوج وذلك باطل بل المقصود بهذا الكلام إبطال قول من قال الكل عدد زوج فأبطل السامع ما ادعاه من العموم وقد تفطن لما ذكرناه السهروردي فاستدركه اه (قوله وإن أحد من المشركين) فيه أنه لا يمكن أن يستجيره كل مشرك في الخارج فقرينة المثال تمنع أن المراد العموم الشمولي كما قال في المثال السابق فان التفت للحكم والتعليق قيل له كذلك السابق ولو قال أي أحد كان أليق لانه لا يشترط في العموم أن يقع لفظة كل موضعها إلا أن يقال أن قوله أي كل واحد بيان للمعنى وتلخص أن النكرة العامة هي التي يتعلق الحكم بكل فرد من افرادها سواء حل كل فرد محلها أو لا كان التعلق في زمان واحد أو أزمنة ولا يتقيد الشمول بالأول وإلا لما وجد لنا عام في الاثبات إذ لا يتأتى اجتماع المشركين كلهم في زمن واحد على الاستجارة بحسب العادة وبالجملة فالفرق بين العموم الشمولي والبدلي عسر جدا خصوصا في الاثبات إذ لا يظهر في المعنى فرق وبقي من أقسام النكرة العامة الواقعة في سياق الامتنان كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد من أفراد تلك النكرة كما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا عالما فان العلم ليس بما يخص واحدا من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس إلا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق إلا على فرد واحد قاله في التلويح (قوله كالفحوى) أي كاللفظ الدال على الفحوى ليناسب قوله وقد يعمم اللفظ ويقدر مثله في قوله وكمفهوم المخالفة قاله شيخ الاسلام وعليه فالعموم للفظ وهو خلاف ما يأتي في قوله والخلاف في أنه لا عموم له لفظي المقتضي أن الكلام هنا في نفس المفهوم لانه الذي يصح بناء الخلاف في تسميته عاما إذ اللفظ يسمى عاما سواء قلنا ان العموم من عوارض الالفاظ فقط أو المعاني وأجاب سم بأن ما يأتي غير مرتبط بما هنا بل لبيان الخلاف في المفهوم في حد ذاته باعتبار اصله وما هنا باعتبار العموم في الواقع (قوله اى مفهوم الموافقة) وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وتحته قسمان الاولى ويسمى فحوى الخطاب عليه والمساوي ويسمى لحن

والحق في هذا المقام أن هذا الكلام مفروض عند إطلاق المتكلم بأن لم يقصد الماهية ولا الافراد فان قلنا التركيب لنفي الافراد وضعا قبل التخصيص لوجودها لفظا وإن قلنا لنفي الماهية لم يقبل لعدم وجود الافراد لفظا بل هي لازم عقلي فقط كالمفعول في لا آكل بناء على أنه محذوف لا مقدر كما سيأتي وعلى هذا لو نوى شيئا عمل به جزما كما سيأتي ايضا تدبر (قوله مبني على ان افراد الجمع آحاد) لا وجه له إذ المراد انها نص في استغراق آحاد اللفظ سواء قلنا أنها جموع أولا وإن كان الحق انها تبطل معنى الجمعية كما في المصنف وغيره (قوله وتفسيره الخ) رده سم بأنه إنما أراد به بيان الشمول وتناول اللفظ لجميع الافراد دفعة لا على البدل سواء صلح حلول كل محل النكرة أولا (قوله وما قلناه من مساواة الخ) قال سم الحق المساواة خلافا لنفي المصنف (قوله بنفيه عن بعض ما عداه) فيه ان النفي عن خصوص البعض لا يكون بالمذكور إذ لا دليل فيه على الخصوص فالتقييد بالجمع ليس لعدم الفائدة عن نفي الحكم عن البعض بل لان خصوص المذكور إنما ينفي الحكم عن الكل

بقسميه خلاف ما تقدم انه للأولى منه صحيح أيضاً كما مشى عليه البيضاوى (وحرمت عليكم أمهاتكم) نقله العرف من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء من الوطء ومقدماته وسيأتى قول أنه مجمل (أوعقلا كترتيب الحكم على الوصف) فانه يفيد عليه الوصف للحكم كما سيأتى فى القياس فيفيد العموم بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول مثاله أكرم العالم (إذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد) وكمفهوم المخالفة على قول تقدم أن دلالة اللفظ على أن ماعدا المذكور بخلاف حكمه بالمعنى

الخطاب (قوله على قول) تقدم فى مبحث المفهوم من الدلالة على موافقة لفظية وهو متعلق بعرفا(١) ولا يصح تعلقه بقوله يعمم كما لا يخفى وقد تقدم اقوال ثلاثة الاول أن الدال على الموافقة القياس وعلى هذا القول فلا يدل اللفظ عليها إلا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم الثانى أن الدلالة عليه لفظية لا مدخل للقياس فيها وتحته قولان قول الغزالى والآمدى فهمت الدلالة من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ وحينئذ فهى مجازية من اطلاق الاخص على الاعم فاطلق المنع من التأفيف فى الآية وأريد المنع من الايذاء وقول بعض نقل اللفظ للدلالة على الاعم عرفا بدلا من الدلالة على الاخص لغة فتحريم ضرب الوالدين مثلا على هذين القولين من منطوق الآية وإن كان بقرينة على الاول منهما(٢) (قوله فلا تقل لهما أف) أى أتضجر من قولكما أو فعلكما وهو من الكبائر فالمفهوم بالأولى تحريم الضرب على التأفيف المنطوق (قوله إن الذين يأكلون) مفهومه المساوى لاحراق ونحوه من الاتلافات (قوله واطلاق) مبتدأ وصحيح خبره وقوله خلاف بالنصب حال وهذه الجملة جواب عن سؤال تقديره ظاهر(٣) (قوله انه) اى الفحوى للاولى وإن غير الاول يسمى لحن الخطاب (قوله ايضا) أى كما أن تخصيصه بالأولى صحيح (قوله كما مشى عليه البيضاوى) فانه أطلق الفحوى عليهما ولم يجعل الفحوى قاصرة على مفهوم الاولى (قوله وحرمت عطف على الفحوى) اى وكالحكم المتعلق بذات كما فى وحرمت (قوله نقله العرف الخ) اى ولا إضمار ولا حذف وسيأتى للشارح أنه من الاضمار الذى خص العرف بارادته وتقدم أنه أرجح من النقل إلا أن المثال لا يناقش فيه (قوله العالم) أى لأجل علمه فهو مأمور باكرام كل عالم لان المعلول يدور مع علته وجوداً وعدما (قوله إذا لم تجعل اللام فيه للعموم) بأن كانت للجنس فان كانت اللام للعموم كان العموم فيه بالوضع لا بالعقل (قوله على قول تقدم أن دلالة الخ) الظاهر انه بدل من القول أى ان جعله مثالا للدلالة بالعقل على قول الخ والاصح ان دلالته باللفظ وعلى كل حال ليس منطوقا اذا لم يوضع له اللفظ ولا نقله العرف اليه (قوله ماعدا المذكور) أى وهو المنطوق وعدا بمعنى تجاوز وليست استثنائية فانه خطأ وقوله بخلاف حكمه خبر إن الثانية وقوله بالمعنى خبر إن الاولى وقول شيخ الاسلام انه متعلق بدلالة اللفظ الخ يلزم عليه خلو ان الاولى عن الخبر إلا ان يقال انه متعلق بها من حيث

---

(١) قوله متعلق بعرفا المناسب انه متعلق بالكاف فى قوله كالفحوى كما لا يخفى فافهم اه كاتبه

(٢) قوله وإن كان بقرينة على الاول منهما أى اللفظ موضوع لمعناه المجازى بالوضع القانونى التأويلى أى النوعى اه كاتبه عفى عنه

(٣) قوله هو أنه قد تقدم اطلاق الفحوى على خصوص الاولى لا على ما يعم المساوى أيضاً كما هنا وحاصل الجواب أن ما تقدم اصطلاح وما هنا اصطلاح آخر فلا تنافى فتنبه اه كاتبه

المعبر عنه هنا بالعقل وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة كما فى حديث الصحيحين مطل الغنى ظلم أى بخلاف مطل غيره (والخلاف فى أنه) أى المفهوم مطلقا (لاعموم له لفظى) أى عائد إلى اللفظ أو التسمية أى هل يسمى عاما أو لا بناء على أن العموم من عوارض الألفاظ والمعانى أو الألفاظ فقط وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا المذكور بما تقدم من عرف وان صار به منطوقا أو عقل (و) الخلاف (فى ان الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم فى مبحث المفهوم) نبه بهذا على أن المثالين على قول ولو قال بدل هذا فيهما على قول كما قلت كان أخصر وأوضح

المعنى (قوله المعبر عنه هنا بالعقل) يعنى أن دلالة اللفظ على مفهوم المخالفة عبر عنها تارة بالمعنى وتارة أخرى بالعقل كما هنا وغرض الشارح الرد على العراقى تبعا للزركشى وعبارة العراقى وأما مفهوم المخالفة فالمذكور هناك انه هل يدل باللغة أو الشرع أو المعنى وهو العرف كما تقدم ولم يذكر العقل اه فأشار الشارح إلى انه لامخالفة بين العبارات (قوله وهو أنه) أى الحال والشأن (قوله المذكور) بالرفع فاعل ينف والحكم مفعوله وقوله عما عداه أى ماعدا معناه أى معنى المنطوق فنى الغنم السائمة الزكاة المذكور الذى هو السائمة وهو المنطوق يدل على ان غير السائمة الذى هو المفهوم حكمه مخالف لحكم السائمة فلا تجب الزكاة فى غير السائمة (قوله لم يكن لذكره فائدة) فيه ان الفائدة تحصل ولو بالنفى عن البعض فأين العموم وأجيب بأن النفى عن البعض دون البعض تحكم لأن الكلام فى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن فوجب النفى عن الجميع وهو العموم المدعى (قوله والخلاف) أى المأخوذ من قوله فى أول العام ان العموم من عوارض الألفاظ قيل والمعانى الخ (قوله مطلقا) اى لامن حيث خصوص الموافقة والمخالفة (قوله بناء على ان العموم الخ) لف ونشر مرتب فمن يرى أنه من عوارض الألفاظ والمعانى يسمى المفهوم عاما لأن المفهوم معنى دل عليه اللفظ ومن يرى أنه من عوارض الألفاظ فلا يسمى (قوله وأما من جهة المعنى) بيان لمفهوم قوله لفظى لأن المفهوم من كونه لفظيا الاتفاق فى المعنى ثم إنه قد يتوهم منافاة هذا الاتفاق فى المعنى لما سبق من تصحيح أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعانى لأنه صريح فى عدم عروضه للمعانى وهو توهم فاسد لأن الذى سبق تصحيح أن المعنى لايوصف بالعموم بمعنى انه لايطلق عليه لفظ العموم حقيقة والمذكور هنا هو أن المفهوم شامل لجميع الصور بمعنى أن الحكم المفهوم متعلق بكل ماعدا المذكور وشتان مابينهما (قوله ماتقدم) أى من أجمل ماتقدم وفى نسخة بالباء الموحدة وهى للسببية متعلق بشامل وقوله من عرف بيان لماتقدم وقوله وإن صار به اى صار المفهوم بسبب العرف منطوقا لأن العرف قد نقله للجميع يعنى أن تلك الصيرورة لاتمنع كون الكلام فى المفهوم بحسب الأصل ثم اقتصاره على العرف والعقل كأنه لتقدم ذكرهما وإلا فمن البين أن المفهوم شامل لجميع صور ماعدا المذكور (قوله فى أن الفحوى) أى مفهوم الموافقة المسمى بالفحوى أى الدلالة عليها بالعرف لاعمومها لأنه لم يتقدم وقوله بالعرف اى بسببه لا بالقياس ولا بطريق المجاز (قوله والمخالفة) أى مفهوم المخالفة أى الدلالة عليه بسبب العقل لا بسبب الشرع ولا بسبب اللغة (قوله على ان المثالين) أى المتقدمين فى كلامه الأول قوله كالفحوى الثانى قوله كمفهوم المخالفة فالأول العموم فيه بسبب العرف والثانى بسبب العقل (قوله تقدم فى مبحث المفهوم) فقال فى الأول دلالته قياسية وقيل لفظية وقيل نقل اللفظ عرفا وفى الثانى المفاهيم إلا اللقب حجة لغة وقيل شرعا وقيل معنى (قوله بدل هذا) أى قوله هنا وفى أن الفحوى بالعرف الخ (قوله وأوضح) لدلالتها على ضعف هذا القول لبنائه على المرجوح لكنه قد يقال لو اخر المصنف قوله على قول عنهما لتوهم رجوعه للثانى ولو ذكره

(قول المصنف والخلاف فى انه لاعموم له لفظى) هذه مسئلة متعلقة بنفس المفهوم لا باللفظ الدال عليه كما فى مختصر ابن الحاجب ثم ان عموم المفهوم هل هو ملاحظ فيقبل التخصيص أو حصل بالالتزام تبعاً لثبوت ملزومه فلا يقبله خلاف كما فى مسئلة لا آكل كذا فى العضد (قول الشارح بناء على ان العموم الخ) أى العموم بمعنى التناول أما العموم بمعنى الشمول فهو يعرض للمعنى جزما ولذا قال الشارح فهو شامل الخ ومن هنا علم ان الخلاف فى ان العموم من عوارض الألفاظ أو المعنى لفظى كما تقدم التنبيه عليه

(ومعيار العموم الاستثناء) فكل ماصح الاستثناء منه مما لاحصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى وقد صح الاستثناء من الجمع المعرف وغيره مما تقدم من الصيغ نحو جاء الرجال إلا زيدا ومن نفى العموم فيها يجعل الاستثناء منها قرينة على العموم ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر

مرتين عند الأول والثانى لكان فيه طول (قوله ومعيار العموم الاستثناء) المعيار كالمفتاح آلة الاختيار استعير هنا لما يختبر به عموم اللفظ أى دليل تحققه فيكون خاصة من خواصه فيرد عليه أن شرط الخاصة الاطراد وقد يوجد الاستثناء ولا عموم فانه يدخل فى اسماء العدد وأجاب المصنف بأنا لم نقل كل مستثنى منه عام بل قلنا كل عام يقبل الاستثناء فمن اين العكس ورده الكمال بأن معنى كونه معيار العموم أن قبول اللفظ للاستثناء يدل على أنه عام وينحل إلى أن كل لفظ قبل الاستثناء عام وهو العكس الذى انكره المصنف ولما كان هذا الجواب غير مرضى اشار الشارح إلى جواب آخر بقوله وهو مما لاحصر فيه والعدد لايحتمل العموم وفى العبارة مضاف محذوف اى صحة الاستثناء دل عليه قول الشارح فكل ماصح الخ وقوله وقد صح الاستثناء الخ وبه يندفع ما يقال أن فى الكلام دورا لاقتضائه توقف معرفة العموم على الاستثناء ومعرفة الاستثناء على العموم لأن المدار على صحة الاستثناء وإن لم يوجد بالفعل ثم أن الاستثناء ظاهر فى جميع أدواته حتى الأفعال وظاهر أن المراد الاستثناء المتصل لأن لفظ الاستثناء حقيقة فيه فلا يدخل المنقطع فى المعيارية (قوله مما لاحصر فيه) خرج اسماء العدد فانه يصح الاستثناء منها لاستغراقها للافراد لكن لما كانت محصورة لم تكن عامة عموما اصطلاحيا وفى التلويح فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد نحو عندى عشرة إلا واحدا او اسما علما نحو كسرت زيدا إلا راسه أو غير ذلك نحو صمت هذا الشهر إلا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال إلا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب بوجوه ه الأول أن المستثنى منه فى مثل هذه الصور وإن لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار مايصح الاستثناء وهو جميع مضاف إلى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع ه الثانى ذكر ما أشار إليه الشارح من الجواب بقوله مما لاحصر فيه الخ ه الثالث ان المراد استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ لا ماهو من اجزائه كما هو فى الصور المذكورة (قوله للزوم تناوله) اى على القول الصحيح فى الاستثناء من وجوب دخوله قطعا فى المستثنى منه كما صرح به الرضى اى للقطع بلزوم تناوله للمستثنى فلا يكتفى بجواز التناول (قوله جاء الرجال إلا زيدا) اتى به معرفة ليصح الاستثناء بخلاف مالو كان نكرة غير مخصصة نحو إلا رجلا فانه لايجوز كما سيأتى (قوله ومن نفى العموم فيها) اى من نفى كونها للعموم حقيقة وذلك يتناول القائل بأنها للخصوص حقيقة وان استعمالها للعموم مجازى والقائل بأنها مشتركة والقائل بالوقف قاله الكمال ونظر فيه سم بأن القولين الأخيرين لانفى فيهما وإنما هو خاص بالأول فمن قال الاشتراك يجعل الاستثناء قرينة لإرادة احد المعنيين وهو العموم ومن قال بالوقف يقول الاستثناء يدل على إرادة العموم مع احتمال انه حقيقة وانه مجاز فليتأمل (قوله ولم يصح الاستثناء الخ) قال السيوطى فى الهمع ان النكرة لايستثنى منها فى الموجب مالم تفد فلا يقال جاء قوم إلا رجلا ولا قام رجال إلا زيدا لعدم الفائدة فان أفاد جاز نحو فلبث فيهم ألف سنة الآية وقام رجال كانوا فى دارك إلا رجلا والفائدة حاصلة فى نفى العموم نحو ماجاءنى احد إلا رجلا او إلا زيدا وكذا لايستثنى من المعرفة النكرة التى لم تخصص نحو قام القوم إلا رجلا فان تخصصت جاز نحو قام القوم إلا رجلا منهم اه (قوله من الجمع المنكر) وظاهر أن المستثنى كذلك فيقال جاءنى رجلان كانا فى دارك إلا زيداً منهما

(قول المصنف ومعيار العموم الاستثناء) أى ضابط الكلى صحة الاستثناء وهذا مع كونه ضابطاً للعموم دليل له عام لجميع صيغه بعد ما تقدم من الأدلة الخاصة (قول (١٤) الشارح ماصح الاستثناء منه الخ) أى استثناء كل فرد من مدلول اللفظ بأن يجب اندراجه لولا الاستثناء إذ لو لم يكن واجب الدخول لولاه لكان اما ممتنع الدخول وأنه باطل ضرورة أو جائز وهو باطل أيضاً إذ لو كان كذلك لجاز الاستثناء من الجمع المنكر لكنه لم يجز باتفاق أئمة النحو ماعدا المبرد ولذلك حملوا إلا فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا على غير فى كونه وصفا دون الاستثناء لتعذره ههنا وعللوا ذلك بعدم وجوب الدخول ولأنه لو كان كذلك لم يجز الاستثناء إذ لاحاجة إليه بل به يتبين أن المستثنى منه هو ما عدا المخرج لبقاء صدقه على ما عدا المخرج لم يتغير عما كان قبل الاستثناء فالذى يصلح هنا هو الوصف دون الاستثناء كذا فى منهاج البيضاوى وشرحه للصفوى ماعدا قولنا بل به الخ فليتأمل ليظهر الفرق بين الاستثناء والوصف ووجه وجوب الاندراج دون جوازه وإن تردد فيه سم فان قلت لم لم يكتف بأن معيار العموم الاستثناء عن التنبيه على عدم عموم الجمع المنكر قلت من قال بعمومه جوز الاستثناء منه كما سيأتى (قول الشارح مما لا حصر فيه) يقتضى ان المراد بالعموم استغراق جميع الافراد فقط لاستغراقها (قوله من غير حصر لأنه جعل عدم الحصر هو الموضوع (قول الشارح للزوم تناوله الخ) أى لزوم تناوله لكل فرد استثنى

الاان تخصص فيعم فيما يتخصص به نحو قام رجال كانوا فى دارك إلا زيدا منهم كما نقله المصنف عن النحاة ويصح جاء رجال إلا زيد بالرفع على ان إلا صفة بمعنى غير كما فى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (والاصح ان الجمع المنكر) فى الاثبات نحو جاء عبيد لزيد

(قوله الاان تخصص الخ) فرجال عام فى الكينونة فى الدار وليس عاما على الاطلاق عموما عرفيا (قوله قام رجال كانوا فى دارك) قد يوجه عمومه فيما يخصص به بوجوب دخول المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصرة للجميع ويرد بمنع وجوب ذلك وإن الدار حاصرة للجميع لجواز ان لايكون زيدا منهم ولهذا احتيج إلى ذكر منهم مع ان فى عموم ذلك نظرا إذ معيار العموم صحة الاستثناء لاذكره وهنا لايعرف إلا بذكره واما مااختاره ابن مالك من جواز الاستثناء من النكرة فى الاثبات بشرط الفائدة نحو جاءنى قوم صالحون إلا زيدا فهو مخالف لقول الجمهور اذ الاستثناء اخراج مالولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه وذلك منتف فى المثال المذكور نعم ان زيد عليه منهم كان موافقا لهم لكن فيه مامر آنفا قاله شيخ الاسلام واقتضى كلامه تعين ذكر منهم فى الكلام قال الشهاب عميرة ان منهم حال من زيد يعنى لايستثنى زيد مثلا فى مثل هذا التركيب الا إذا كان من جملة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكر لفظة منهم فى التركيب حين الاخبار (قوله كما نقله المصنف) قال فى شرح المنهاج قال النحاة ولا تستثنى المعرفة من النكرة إلا ان عمت نحو ماقام أحد إلا زيدا او تخصصت نحو جاء رجال كانوا فى دارك إلا زيدا منهم اه وهى مؤيدة لما قاله شيخ الاسلام إذ لو كان المراد ماذكره الشهاب لذكر لفظة منهم على وجه يشعر بعدم الاحتياج اليه فى التركيب بان يقال إذا كان منهم (قوله إلا زيد بالرفع) ولا يصح النصب فيه على الاستثناء لان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى واجب الدخول فى المستثنى منه وهنا لايجب دخول زيد فى الجمع المذكور لانه نكرة فى الاثبات فلا عموم له قال الدمامينى وهذا انما يصح التمثيل به على رأى الجمهور القائلين بوجوب الدخول وأما على مذهب المبرد فلا لأنه يكتفى فى صحة الاستثناء بصحة الدخول اه (قوله على ان إلا) أى مع مدخولها او إلا فهى حرف لاتصلح لان تكون صفة وحدها ولم يجز النصب على الاستثناء لما قاله ابن الحاجب فى كافيته من أن إلا صفة إذا كانت تابعة لجمع منكور غير محصور وذلك لتعذر الاستثناء اه ووجهه السيد الصفوى فى شرحه بقوله لانه يمتنع حينئذ حملها على الاستثناء فيجب العدول عن الاصل وجعلها صفة بمعنى غير للمناسبة بينهما وهو الدلالة على المغايرة فان إلا تدل على مغايرة حكم مابعدها لما قبلها وإنما تعذر الحمل على الاستثناء لان من شرط المتصل أن يكون المستثنى داخلا فى المستثنى منه قطعا ومخرجا بالاستثناء ومن شرط المنقطع أن يكون غير داخل فيه قطعا وإذا كان المتعدد غير معين يحتمل أن يراد به أمور يدخل فيها المستثنى فيكون متصلا وأن يراد به أمور لم يدخل فيها المستثنى فيكون منقطعا فحيث لم يعلم دخوله ولا عدم دخوله لم يصح جعله متصلا ولا منقطعا (قوله والاصح أن الجمع المنكر) أى سواء كان جمع قلة أو كثرة (قوله فى الاثبات) أما فى النفى فيعم (قوله نحو جاء عبيد الخ) فيه أنه مخالف لما تقدم عن النحاة أن النكرة إذا تخصصت تعم فيما خصصت به وهو هنا مخصوص بقوله لزيد على أنه لو أضيف كان عاما وهذا فى معنى الاضافة فلا فرق بينهما وأجاب سم بان لزيد ظرف لغو متعلق بجاء وليس صفة لعبيد وفيه أنه لافائدة فى ذكره فالاحسن ماقاله شيخ الاسلام ان نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام اى فى جميع افراده وإلا فهو عام فيما تخصص به ان قيل إلا زيدا منهم لما قدمه من ان الجمع المنكر إذا خصص يعم فيما خصص به وهو هنا مخصص بقوله لزيد فلو

(قول الشارح الا أن يتخصص فيعم) أى فهو عام بالقرينة والكلام فيما عمومه وضعى (١٥) بلاقرينة كما فى الفنرى على التلويح والفرق بين هذا وبين ماتقدم أول المبحث من المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد بالقرينة ان القرينة هناك ليست قرينة عموم بخلافها هنا (قول الشارح الا أن يتخصص) المراد بالتخصص ان يكون محصورا بأن يشار به إلى جماعة محصورة بان وقع انحصارهم خارجا يعرف المخاطب ان فيهم زيدا فيحمل إلا على أصلها من الاستثناء كما فى الرضى وهذا المعنى ماخوذ من قول الشارح كانوا فى دارك فانه اشارة إلى انحصارهم عند المخاطب بسبب كونهم فى داره فان علمه بهم بهذا السبب لافرق فيه بين جماعة وجماعة حتى يحمل الكلام على البعض وبه يظهر الفرق بين هذا المثال والمثال الآتى وهو جاء عبيد لزيد فان غاية مافيه تخصص العبيد بنسبتهم إلى زيد وهو امر مشترك بين من فيه المستثنى وغيره فهو كرجال صالحون سواء بسواء فليتامل (قوله قد يوجه الخ) قد عرفت التوجيه واندفاع الاعتراض (قوله ويجاب بان الاستثناء الخ) فيه ان الكلام فى مسوغه (قوله يخالفه قول الشهاب) قول الشهاب هو الموافق لقول الرضى يعرف المخاطب ان فيهم زيدا (قوله من لازم ذكره على وجه الخ) فيه انه لايفيد عدم لزوم الذكر والكلام فيه (قوله ماتقدم عن التلويح) هو عموم النكرة الموصوفة بما لايخص بعض الافراد لكن هذا لايناسب الشارح والاعم نحو جاء عبيد لزيد

(ليس بعام) فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لأنه المحقق وقيل أنه عام لأنه كما يصدق بما ذكر يصدق بجميع الافراد وبما بينهما فيحمل على جميع الافراد ويستثنى منه أخذاً بالأحوط مالم يمنع مانع كما فى رأيت رجالا فعلى أقل الجمع قطعاً (و) الأصح (أن أقل مسمى الجمع) كرجال ومسلمين (ثلاثة لا اثنان) وهو القول الآخر وأقوى أدلته إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما أى عائشة وحفصه وليس لهما إلا قلبان وأجيب بأن ذلك ونحوه

تركه كان أولى ومع ذلك ففيه مامراه والذى مرله أن فى عمومه نظراً إذ معيار العموم صحة الاستثناء لاذكره الخ (قوله ليس بعام) وجه البدخشى فى شرح المنهاج بأن رجلا مثلا يمكن وصفه بأى عدد شئت فوق الاثنين كالثلاثة والأربعة وغيرهما على البدل فلا يكون مستغرقاً إذ المحتمل على البدل لكل من المجموع على أنه تمام المراد لا يكون مستغرقاً للجميع كالنكرة المفردة بالنسبة الى كل فرد (قوله فيحمل) بالرفع على الاستئناف وليس فى جواب النفى حتى يكون منصوباً بعد فاء السببية فانه لا يصح ذلك (قوله ثلاثة أو اثنين) الأول قول الشافعى وأبى حنيفة واختاره الامام وأتباعه والثانى هو المشهور عند مالك واختاره الأستاذ أبو اسحق قاله الكمال وفى التمهيد أن الأول هو الصحيح عند جمهور الأصوليين كما هو الصحيح عند الفقهاء والنحاة والخلاف فى اللفظ المعبر عنه بالجمع نحو الزيدين ورجال لا فى لفظ ج م ع فانه ينطلق على الاثنين لأن مدلوله ضم شىء إلى شىء ولا فى لفظ الجماعة أيضاً فان أقله ثلاثة كما جزم به الرافعى فى كتاب الوصية (قوله وقيل أنه عام) هو ما عليه جمع من الحنفية وارتضاه فخر الاسلام البزدوى وذهب إليه الجبائى من المعتزلة واستدل على ذلك بأنه حقيقة فى كل أنواع العدد لصحة إطلاق رجال على كل عدد فوق اثنين والأصل الحقيقة فيكون مشتركا بين الجميع وإطلاق المشترك بلا قرينة يوجب الحمل على جميع مدلولاته الحقيقية فيحمل على جميع حقائقه وأجيب بأنه لا يلزم من صحة إطلاقه على المراتب الاشتراك لفظاً بل يجوز كونه حقيقة فى القدر المشترك وهوما فوق الاثنين من الافراد ولا يلزم كونه حقيقة فى الجمع المستغرق الذى هو أحد أنواعه إذ لا دلالة للعام على الخاص وله أن يقول يحمل على الكل لرجحانه على كل ماسواه من المراتب لاشتماله على الجميع وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يلزم فى غيره قاله البدخشى فى شرح المنهاج (قوله وبما بينهما) أى بين أول الجمع وجميع الافراد (قوله على جميع الافراد) إذ لو حمل على بعض مراتب الجموع كان تحكماً (قوله ويستثنى منه الخ) جملة معترضة قال الشيخ الغنيمى وانظر إلى صحة الاستثناء منه هل تكون افراده جموعا أو آحاداً كما تقدم فى المعرف حرره (قوله أخذاً بالأحوط) فيه نظر أما أولا فهو معارض بأن الحمل على المتيقن أولى وبأن الاحتياط قد يكون فى عدم الحمل عليهما كما فى التقارير لئلا يلزم إباحة مال الغير وأما ثانياً فالكلام فى أن العموم مفهوم الجمع المنكر وأين الحمل على بعض المصادقات للاحتياط من المفهوم (قوله رأيت رجالا) إذ لا يمكن رؤية الجميع فالمانع هنا عقلى ومثله اشتريت عبيداً لأن عدم الامكان صارفه عن الكل (قوله ان اقل مسمى الجمع) الحق به كما قال البرماوى كلما دل على جمعية دلالة الجموع كناس وجيل بخلاف نحو قوم ورهط لان دلالته على المجموع لا الجميع قال سم لكن كلام التلويح دال على إلحاق نحو قوم ورهط (قوله فقد صغت) اى مالت للوعظ (قوله اى عائشة وحفصة) بالرفع تفسير للضمير فى تتوبا ويجوز كونه بيانا للكاف المجرورة فى قلوبكما فيكونان منصوبين بالفتحة نيابة عن الكسرة

ولذا مثل الشارح بالنكرة (قوله كناس وخيل) وكلاهما اسم جنس جمعى (قوله لأن دلالته على المجموع) وصحة الاستثناء من حيث أن مجىء المجموع يستلزم مجىء الوحدات (قوله أيضا لان دلالته على المجموع) أى من حيث هو مجموع وذلك لا أقل فيه ولا أكثر لأنهما إنما يكونان فى الوحدات إلا أن يقال المجموع الموضوع هو له إنما يتحقق إذا كان ماعدا الهيئة من الاجزاء اثنين أو ثلاثة يجوز تخصيصه إلى الثلاثة فالتخصيص يرفع العموم العارض باللام فيبقى مدلول الصيغة المنكرة وأقله ثلاثة فصح تعريفه على أن أقل الجمع أى المنكر ثلاثة وإلا فالتخصيص إنما هو فى العام وهو المعرف ولا أقل له ولا اكثر قاله السعد فى التلويح أيضا (قوله أيضا يجوز تخصيصه الى الثلاثة) هذا إذا لم يستعمل فى الجنس مجازاً نحو لا أتزوج النساء وإلا جاز تخصيصه الى الواحد (قوله تعريفا الخ) هو محل الاستدلال

مجاز لتبادر الزائد على الاثنين دونهما الى الذهن والداعى الى المجاز فى الآية كراهة الجمع بين تثنيتين فى المضاف ومتضمنه وهما كالشىء الواحد بخلاف نحو جاء عبدا كما وينبنى على الخلاف مالو أقر أو أوصى بدراهم لزيد والاصح أنه يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا به من جمع الكثرة مخالف لاطباق النحاة على ان اقله احدعشر فلذلك قال المصنف الخلاف فى جمع القلة وشاع فى العرف اطلاق دراهم على ثلاثة كما قال الصفى الهندى الخلاف فى عموم الجمع المنكر فى جمع الكثرة (و) الاصح (أنه) أى الجمع (يصدق على الواحد مجازا)

(قوله مجاز) من استعمال اسم الكل فى الجزء أو يشبه الواحد بالكثير فى الخطر والعظم وقال الاسنوى فى شرح المنهاج انه مجاز عن الميل الموجود فيه من اطلاق اسم الحال على المحل وهو المراد هنا والتقدير صغت قلوبكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغو ونظر فيه العبرى فى شرح المنهاج بأن المول لا توصف بالصغو الذى هو الميل فلا يقال مال الى فلان ميلا والقلب يوصف به كما قال الحماسى * صبا قلبى ومال اليك ميلا * وأجاب البدخشى بأنه يجوز ذلك للمبالغة كما فى جهد جاهد وجد جده والقلب فى قول الحماسى النفس (قوله لتبادر الزائد) علة لكون الحقيقة ثلاثة والاقل مجازا (قوله ومتضمنه بصيغة اسم الفاعل) أى متضمن المضاف الذى هو للقلب أى المحتوى عليه وهو الذات ودفع بهذا ما يقال لا يكره توالى تثنيتين إلا إذا اتحد المعنى (قوله وهما كالشىء الواحد) اى وتوالى التثنيتين كما يكره فى الشىء الواحد يكره فيما هو بمنزلته (قوله جاء عبدا كما) فان العبدين غير الكاف لانها عبارة عن المالكين (قوله والاصح أنه يستحق ثلاثة) قال امام الحرمين فى البرهان لفظ المقر الموصى محمول على الاقل فان قيل اقل الجمع اثنان قبل الجمع وحمل اللفظ عليهما وان قيل اقل الجمع ثلاثة لم يقبل التعيين باثنين وما أرى الفقهاء يسمحون بهذا اه ومثل المثال المذكور مالو قال ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فزوجتى طالق فانه يحنث بثلاثة ويتخرج على ذلك ما نقله العبادى فى الطبقات فى ترجمة ابن عبد الله البوشنجى عن الشافعى انه إذا قال ان كان فى كفى دراهم هى أكثر من ثلاثة فعبدى حر فكان فى كفه اربعة لا يعتق عبده لان ما زاد فى كفه على ثلاثة إنما هو درهم واحد لا دراهم (قوله فلذلك قال المصنف) أى فى شرح المختصر وغرض الشارح من نقل كلامه الجواب عما يقال أن دراهم جمع كثرة وأقل جمع الكثرة احدعشر وحاصل الجواب ان اطباق النحاة مبنى على اللغة وتفسير الدراهم بثلاثة مبنى على العرف والعرف مقدم على اللغة وهذا الجواب على تسليم اطباق النحاة على ما ذكر ولك منعه بما تقدم من ان الجمعين متفقان فى المبدأ مختلفان فى المنتهى (قوله وشاع الخ) أى فصح التمثيل بدراهم نظرا للعرف وهو من مقول المصنف (قوله كما قال الصفى الهندى) الكاف للتنظير أى جعل المصنف محل الخلاف فى هذه المسئلة جمع القلة كما جعل الصفى الهندى محل الخلاف فى التى قبلها جمع الكثرة وعبارته الذى أظنه أن الخلاف فى عموم الجمع المنكر فى غير جمع القلة وإلا فالخلاف بعيد جدا (قوله والخلاف مبتدا) وقوله فى عموم الجمع المنكر أى السابق فى قوله والاصح أن الجمع المنكر وهو ظرف لغو متعلق بالخلاف وفى جمع الكثرة خبر (قوله فى جمع الكثرة) أى واما جمع القلة فليس بعام اتفاقا لأنه محصور (قوله أى الجمع) ظاهره سواء كان جمع قلة أو كثرة وسواء

(قول الشارح مجازاً) أى باطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الاثنين بالجماعة (قول الشارح كراهة الجمع الخ) لعدم دورانه فى الكلام دوران الجمع والسر فيه كثرة مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة أكثر بحسب الوقوع وبهذا يظهر السر فى انه يفهم فى العرف من قوله لا أعلم فى البلد من فلان انه أعلم من الجميع ولا يفهم التسوية قاله الفنرى على التلويح (قوله وصيغ العموم) صوابه صيغ الجمع إذ العام لا نقل له ولا أكثر كما مر (قوله موضوع للعشرة) أى محتمل لان يكون مدلوله كل فرد من العشرة وما تحتها فهو مشترك معنوى موضوع لمفهوم واحد هو ما لا يزيد على على عشرة مما بعد الاقل بخلاف ما إذا كان عاما فانه موضوع مع اللام أو بشرطها لجميع الافراد فلا أقل ولا أكثر (قوله وقد يشتمل كل الخ) أى فيما إذ وجد للمفرد جمعا القلة والكثرة وإلا كان حقيقة (قوله بل لاختلاف الخ) فى العضدان بعضهم قال لا يصح اطلاق الجمع على الاثنين أصلا أى لا حقيقة ولا مجاز اه فكيف فى الواحد وسيأتى فى المتن بعد هذه المسئلة (قوله الدلالة على عموم الجمع الخ) لعل المعنى على عموم ان الاقل ثلاثة أو اثنان للجمع مطلقا إذ الكلام فى الجمع المنكر لا العام (قوله حيث جعلوا كلا منهما شاملا للثلاثة) ولذا جوزوا التخصيص فى الجمعين الى الثلاثة أو الاثنين على الخلاف فى الاقل ولو كان أقل جمع الكثرة أحد عشر لما جاز التخصيص الى ذلك إذ التخصيص إنما يرفع العموم العارض دون مدلول الصيغة (قوله فلا يعد) أى بان يخصص جمع الكثرة أى الثلاثة أو الاثنين وفيه ان يكون ذلك حينئذ نسخا لا تخصيصا إذ التخصيص إنما يكون للعموم العارض لا لأصل المعنى تدبر

لاستعماله فيه نحو قول الرجل لامرأته وقد برحت لرجل أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى كراهة التبرج له وقيل لايصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع فى هذا المثال على بابه لأن من برزت لرجل تبرز لغيره عادة (و) الاصح (تعميم العام بمعنى المدح والذم) بأن سيق لأحدهما (إذا لم يعارضه عام آخر) لم يسق لذلك إذ ماسيق له لاينافى تعميمه فان عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعا بينهما وقيل لايعم مطلقا لأنه لم يسق للتعميم (وثالثها يعم مطلقا) كغيره وينظر عند المعارضة إلى المرجح مثاله ولا معارض إن الابرار لفى نعيم وإن الفجار لفى جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الأختين بملك اليمين جمعا وعارضه فى ذلك وأن تجمعوا بين الاختين فانه ولم يسق للمدح شامل لجمعهما

كان معرفا أو منكراً وهل هذا الخلاف يأتى فى المثنى وأسماء الجموع كالقوم والرهط اه غنيمى (قوله لاستعماله فيه) أى استعمال الجمع فى الواحد أى فيما يصدق به فان أل فى الرجال للجنس الصادق بواحد وقوله لاستواء الخ قرينة على أن الجمع مستعمل فيما يصدق بالواحد (قوله نحو قول الرجل) مثل الشيخ خالد بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات فان المراد به عائشة رضى الله عنها (قوله لاستواء الخ) أفاد بهذا انه استعارة بجامع الكراهة فى كل (قوله له) أى للرجل القائل فهو متعلق بالكراهة لا بالتبرج إذ لو كان متعلقا به لقال لهما أى للواحد والجمع (قوله على بابه) أى حقيقته ويكون التوبيخ حينئذ على اللازم العادى وإن لم يحصل منها التبرج للرجال بالفعل (قوله تعميم العام) أى بقاؤه على عمومه لان اللفظ عام وضعا والاختلاف فى بقائه على عمومه (قوله بمعنى متعلق محذوف) أى الوارد بمعنى والمعنى بمعنى الصفة والاضافة بيانية وذكر المدح والذم لمجرد التمثيل والمراد أن سوق العام لغرض آخر كالمدح والذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أم لا قال شيخ الاسلام فى اللب وشرحه والأصح تعميم عام سيق لغرض كمدح أو ذم إلى أن قال وقولى لغرض أولى من قول الاصل بمعنى المدح والذم (قوله بأن سيق لاحدهما) فيه اشارة إلى أن الواو فى كلام المصنف بمعنى أو (قوله اذا لم يعارضه الخ) فان عارضه فلا يعم ان لم يسق لذلك والاعم لاستوائهما ويرجع للمرجحات (قوله لم يسق لذلك) أى للمدح والذم وهذا القيد لامفهوم له على هذا القول وإنما يظهر بالنسبة للقائل فذكره لتحرير محل الخلاف (قوله إذ ماسيق له الخ) علة لقوله الاصح تعميم العام الخ أى لأن ماسيق له لاينافيه واذا كان المعنى الذى سيق العام له لاينافى العموم فلا وجه لعدم الحكم بالعموم (قوله لم يعم) أى يرتفع عمومه بالكلية (قوله وقيل لايعم) ونقله امام الحرمين وغيره عن الامام الشافعى ولذلك منع التمسك بآية والذين يكنزون الذهب والفضة الآية فى وجوب زكاة الحلى المباح وجزم به القاضى حسين (قوله مطلقا) أى عارضه عام أولا (قوله لانه لم يسق للتعميم) أى وإنما سيق للمدح أو الذم قال شيخ الاسلام واعترض على ذكر هذه المسئلة هنا بأنها داخلة فيما مر فى قوله والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام وأجيب بأن تلك لايشترط فيها قرينة من مدح أو غيره تصرف عن العموم بل العموم ثم باق فى غير المقصود اجماعا أى وإن قلنا بعدم دخولها فى العام من حيث الحكم وهنا يرتفع العموم ويكتفى فيه ببعض مايصدق به اللفظ عند من يرى بانه لاعموم فيه (قوله فانه) خبران قوله يعم وقد سيق للمدح جملة حالية ومثله قوله

(قول الشارح إذ ماسيق له الخ) ابطال لدليل المخالف الآتى ويلزمه تعليل الدعوى فهو تعليل لها لا لقوله لم يسبق

بعد

بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك بأن لم يرد تناوله له أو أريد ورجح الثانى عليه بأنه محرم (و) الاصح (تعميم نحو لا يستوون) من قوله تعالى أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة فهو لنفى جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفى لمصدر منكر وقيل لا يعم نظراً إلى أن الاستواء المنفى هو الاشتراك من بعض الوجوه وعلى التعميم يستفاد من الآية الاولى ان الفاسق لا يلى عقد النكاح ومن الثانية ان المسلم لا يقتل بالذمى وخالف فى المسئلتين الحنفية

بعد فانه لم يسق (قوله بملك اليمين) وكذا بالنكاح (قوله على غير ذلك) أى غير الجمع بين الأختين وفيه رد على الامام داود الظاهرى حيث استدل بالآية على اباحة الاختين بملك اليمين (قوله أو أريد) اى تناوله له على القول الثالث القائل بانه عام مطلقا (قوله بانه محرم) اى ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح (قوله لا يستوون) ومثل نفى الاستواء ما فى معناه من التساوى والمساواة والتماثل والمماثلة ونحو ذلك سواء فيه نفيه فى فعل مثل لا يستوى كذا وكذا او فى اسم مثل لا مساواة بين كذا وكذا كذا فى البرماوى قاله الغنيمى وانظر المشابهة واقول فى التمهيد ما نصه مساواة الشىء للشىء كقولنا استوى زيد وعمرو أو تماثلا أو هو كهو ونحو ذلك وما تصرف منه اه فدخلت المشابهة (قوله الممكن نفيها) قيد بذلك لان بعض الوجوه لا يمكن نفيها وأقل ذلك مغايرتهما لجميع ما عداهما وكالوجود والشيئية فما عدا الوجود الممكن نفيها مخصوص بالعقل (قوله لتضمن الفعل الخ) لان الفعل يدل على المصدر دلالة تضمن والمصدر نكرة فاذا وقع الفعل فى سياق النفى تحقق وقوع النكرة فى سياقه فتعم وهذا تعليل لعموم نفى الاستواء لكنه أعم منه لانه أنتج عموم كل فعل وذلك غير قادح لان المدعى من افراده (قوله وقيل لا يعم) قال البرماوى مأخذ القولين فى المسئلة أن الاستواء فى الاثبات هل هو من كل وجه فى اللغة أو مدلوله لغة الاستواء من بعض الوجوه فان قلنا من كل وجه فنفيه من سلب العموم فلا يكون عاما وان قلنا من بعض الوجوه فهو من عموم السلب فى الحكم لان نقيض الايجاب الكلى سلب جزئى ونقيض الايجاب الجزئى سلب كلى وقرره مثله الاسنوى فى التمهيد والشارح عول فى تعليل القول بالعموم بتضمن الفعل المنفى لمصدر منكر وفى القول بعدمه فان الاستواء المنفى الخ ولا يخفى انه إذا كان المنفى هو الاشتراك من بعض الوجوه كان النفى من قبيل عموم السلب لان الاشتراك من بعض الوجوه إيجاب جزئى ورفعه سلب كلى فيفيد هذا التعليل العموم لا عدمه وقد يؤول كلام الشارح بأن المعنى أن المستفاد من نفى الاستواء هو الاشتراك من بعض الوجوه فيكون سلباً جزئياً فلا يفيد العموم وليس المعنى أن مورد السلب هو الاشتراك من بعض الوجوه كما هو ظاهر العبارة (قوله ان الفاسق لا يلى) أورد أن الاستدلال لا يصح إلا إذا أريد بالفاسق العاصى مع أن المراد به الكافر بدليل مقابلته بالمؤمن وارادة المؤمن الكامل فمقابله فاسق يرده ما بعد الآية فانه ظاهر فى أن المراد به الكافر (قوله وفى الثانية الخ) قال شيخ الاسلام ما استفيد من الآيتين لا يختص بها بل يستفاد من كل منهما وإنما خص بها نظراً للواقع فى الخلافية (قوله وخالف فى المسئلتين الحنفية) أى بدليل آخر فقهى وهو أن الشافعى نظر إلى أن عصمة الذمى بعقد الذمة الذى هو خلف الاسلام وهى دون عصمة المسلم التى تثبت بالاسلام الذى هو الاصل فلا يقتل المسلم به وأبا حنيفة نظر إلى أن سبب العصمة مطلق كون الآدمى مكلفا لأن تحريم التعرض إنما شرع للتمكن من اقامة ما كلف به فيكون المسلم والذمى مشتركين فى التكليف فيشتركان فى مسببه وهو العصمة على السواء ثم التفاوت فى التكليف لا يوجب التفاوت فى العصمة كما فى الفقير الغير المكلف بأداء الزكاة والغنى المكلف به قال البدخشى فى شرح المنهاج ثم لا يلزم من المخالفة فى المسئلتين لدليل تفصيلى المخالفة فى عموم

(قول الشارح بأن لم يرد الخ) بيان للحمل فمعناه أنه عام أريد به الخصوص فاندفع ما السم (قوله لان المراد بالنكرة اسم الجنس) وقد تقدم أن تركيب النكرة المنفية وضع لنفى جميع الافراد خلافا للحنفية (قول الشارح نظراً إلى أن الاستواء الخ) يعنى أنه على احتمال أن يتحقق المنفى وهو الاستواء العام فى أحد قسميه الذى هو الاشتراك من بعض الوجوه ينتفى العموم دون ما إذا تحقق فى القسم الآخر وهو جميع الوجوه فالقائل بعدم العموم لا ينفعه إلا الاحتمال الاول فبالنظر اليه ينفى العموم وهذا بعينه ما قاله العضد وزيادة فى تحقيق المانع فاندفع ما فى الحاشية

(و) الأصح تعميم نحو (لا أكلت) من قولك والله لا أكلت فهو لنفى جميع المأكولات بنفى جميع افراد الأكل المتضمن المتعلق بها (قيل و إن أكلت) فزوجتى طالق مثلا فهو للمنع من جميع المأكولات فيصح تخصيص بعضها فى المسئلتين بالنية ويصدق فى إرادته وقال أبو حنيفة لا تعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية لأن النفى والمنع لحقيقة الأكل

الآيتين فانه لا خلاف فى عدم صحة إرادة العموم فى نفس المساواة من كل الوجوه وإنما الخلاف بينهما فى أنه هل عموم نفى الاستواء المخصص بما يمكن نفيه قاصر على أمر الآخرة فلا يعارض آيات القصاص العامة وبه قالت الحنفية أم يعم فى الدارين فيعارض آيات القصاص العامة وبه قال الشافعية وقول الجاربردى فى شرح المنهاج ان الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى فى مسئلة قتل المسلم بالذمى مبنى على الخلاف فى ان الآية تفيد عموم النفى أولا رده البدخشى فى شرح المنهاج فقال الحق انه ليس كذلك لأن الحنفية صرحوا بعمومها فى نفى الاستواء إلا ان حقيقة العموم متروكة بدلالة محل الكلام بعدم قبوله حكم الحقيقة لوجود المساواة فى كثير من الصفات اه واجاب بعض الفضلاء عن الجاربردى بأن المراد ان الحنفية لا يجرون الآية على عمومها وإن كانت عامة بحسب الأصل والشافعية يجرونها على العموم فلا يتساوى المسلم بالذمى أصلا عندهم فلا يقتل وعند الحنفية يجوز ان يتساويا حيث لم يجر الآية على العموم فيجوز قتل المسلم بالذمى بل يجب عند قيام الدليل وحينئذ يجوز أن يكون الخلاف مبنيا على أن الآية مجراة على العموم أولا (قوله والأصح تعميم الخ) أى تعميمه فى المأكولات المحذوفة لا فى الأكل ثم قد يقال لا حاجة لأفراد هذا عما قبله لأن مدركهما واحد وهو تضمن الفعل نكرة فى سياق النفى وأجيب بأن المدرك فيما قبله ليس هو مجرد التضمن المذكور بل منشأ الخلاف فيه معنى الاستواء كما قررنا (قوله نحو لا أكلت) اى من كل فعل متعد وقع بعد نفى ولم يذكر مفعوله ثم إنه يدخل فيه جميع أدوات النفى وأنه لا فرق بين الماضى والمضارع وكذا نفى كل فعل وتصوير الشارح بلا أكلت يقتضى تخصيص الفعل بالمتعدى وإنه غير مقيد بشىء وهو ما ذكره الغزالى والامام والآمدى وغيرهم فلا يتناول الأفعال القاصرة وقضية تمثيل القاضى عبد الوهاب فى كتاب الافادة بقوله فاذا قلنا لا يقوم كأنا قلنا لا قيام لأن نفى الفعل نفى لمصدره شموله القاصر ايضا ويحتمله كلام الشارح حيث لم يقيد الفعل بالمتعدى (قوله المتضمن بالكسر صفة للأكل) أى الذى وقع فى ضمن الفعل لأنه جزؤه فهو بصيغة اسم المفعول والمتعلق بالكسر وكلاهما تنازع قوله بها واعمل الثانى وضمير بها يعود للمأكولات ولا مانع أيضا من رجوعه لأفراد المأكول (قوله ويصدق فى إرادته) اى التخصيص ويحتمل رجوعه للبعض اى إرادة البعض والمراد انه يصدق باطنا وينبغى حمل التقييد بالباطن على الطلاق ونحوه دون اليمين بالله حيث لم يتعلق بحق آدمى اه سم (قوله لا تعميم فيهما) أى ليس شىء منهما عاما لا لفظا ولا حكما إذ العموم إنما هو فى متعلقه لطريق اللزوم بدليل ما بعده قال الكمال وتحرير مذهبه فى ذلك انه يحصل عنده بكل مأكول فلا نزاع عنده فى عموم نحو لا أكلت وإن أكلت بهذا المعنى إنما النزاع فى قبول هذا العموم للتخصيص لان عموم نحو لا أكلت ولا وإن أكلت عقلى عنده لا مدخل فيه للارادة ولا يتجزأ بحسبها كما نبه عليه قول الشارح لان النفى والمنع لحقيقة الأكل وإن لزم منه الخ فلا يدين فى دعوى إرادته مأكولا خاصا وعندنا يدين اه (قوله والمنع لحقيقة الاكل) أى ماهيته وهى شىء واحد فلو ذكر المفعول به عم اتفاقا لان المنظور اليه فى النفى هو المفعول فكان الفعل المتعلق به عاما يقبل التخصيص (قوله فلا يصح الخ) لان التعميم عنده بالعقل واللازم عقلا لا يتخلف عن الملزوم بخلاف الدلالة الوضعية

أى لأن المتعدى لا يعقل معناه إلا متعلقا كمفعوله فهو مقدر فى الكلام يقبل التخصيص لا محذوف نسيا منسيا لا يقبله فاندفع ما قاله أبو حنيفة كذا فى العضد (قوله وعلم من تمثيل المصنف الخ) ما صنعه المصنف صنعه العضد أيضا لا لعدم عموم القاصر بل لأن الكلام فيه تقدم فى النكرة المنفية والكلام هنا ليس من جهة ذلك بل من جهة ان المعمول مقدر فيقبل التخصيص أو لا فلا يقبله فتأمل ولا تغتر بما أطال به سم فانه خلاف ظاهر الشارح حيث تعرض للمأكول والحاصل ان هنا مسائل ثلاثة وقوع النكرة أو ما فى معناها وهو الفعل بقطع النظر عن قصوره وتعديه فى سياق النفى وقد تقدم فى بحث وقوع النكرة ووقوع الاستواء فى سياق النفى لا يقيد كونه فعلا وإن صوروه به هل يعم لكونه نكرة فى سياق النفى أولا لاختصاصه بشىء زائد هو أن نفى المساواة من كل وجه لا يمكن وهو ما ذكره بقوله الأصح تعميم لا يستوون

وإن لزم منه النفى والمنع لجميع المأكولات حتى يحنث بواحد منها اتفاقا وإنما عبر المصنف فى الثانية بقيل على خلاف تسوية ابن الحاجب وغيره بينهما لمافهمه من أن عموم النكرة فى سياق الشرط بدلى كما تقدم عنه وليس الامر كافهم دائما لما تقدم من مجيئها للشمول (لا المقتضى) بكسر الضاد وهو مالايستقيم من الكلام الا بتقدير أحد أمور يسمى مقتضى بفتح الضاد فانه لايعم جميعها لاندفاع الضرورة بأحدهاويكون مجملا بينها يتعين بالقرينة وقيل يعمها حذرا من الاجمال ومثاله حديث مسند أخى عاصم

(قوله وإن لزم منه) أى واللازم لايتخلف عن ملزومه فلايقبل التخصيص فالخلاف إنما هو فى قبول التخصيص والعموم متفق عليه (قوله حتى الخ) تفريع على التعميم فى لاول وعدم التخصيص فى الثانى (قوله على خلاف) أى مخالفة وهو متعلق بقيل على الحالية ويصح تعلقه بعبر (قوله كما فهم) أى على مافهم فالظاهر أنه لايتأتى فيه التخصيص بالنية لعدم العموم الشمولى بل أى أكل وجد منه ترتب عليه مقتضاه وفى البرماوى لايختص جواز التخصيص بالنية بالعام بل يجرى فى تقييد المطلق بالنية ولذلك قال الحنفية فى لا أكلت أنه لاعموم فيه بل مطلق والتخصيص فرع العموم فاعترض عليهم بأنه يصير تقييدا للمطلق فلم يمنعوه (قوله لا المقتضى) مجرور وهو ومابعده عطف على العام كذا قيل والظاهر أنه مجرور عطفا على محل قوله لايستوون لانها فى محل جر باضافتها إلى تعميم وقول الشارح فانه لايعم تفسير له بالمعنى وليس خبرا عنه والمقتضى من الكلام الذى يقتضى لصحته شيئا يقدر فيه أى لايحكم عليه بالعموم فى سائر الاشياء التى تقدر فيه (قوله فانه لايعم) أخذه من لالأنها تثبت لما بعدها ضد ماقبلها وهذا ماوعد به الشارح سابقا بقوله وسيأتى أنه مجمل فى شرح قول المتن وحرمت عليكم أمهاتكم (قوله ويكون) أى المقتضى بكسر الضاد مجملا أى لايكون عاما فيها فتخصص ببعضها بل يفتقر لبيان ويقدر شىء يتضح به فقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم معناه حرم عليكم نكاح أمهاتكم ونحوه كاللمس والنظر وغير ذلك (قوله يتعين بالقرينة) فيه أن المعين بالقرينة أحد تلك الامور أى المراد منها الذى هو المقتضى بفتح الضاد إلا أن يجاب بأن المقتضى لايتعين من حيث المراد به إلا ببيان الأحد المراد من تلك الامور الذى هو المقتضى فبيان ذلك الأحد كالقرينة على تعيين المقتضى (قوله وقيل يعمها) حكاه القاضى عبدالوهاب عن أكثر المالكية والشافعية واختاره النووى فى الروضة فى الطلاق فقال والمختار لايقع طلاق الناسى لان دلالة الاقتضاء عامة اه خالد (قوله حذرا من الاجمال) وجواب الاول أنه لايضر الاجمال إلا إذا دام على إجماله وهذا لايدوم لتعينه بالقرينة (قوله مسند أخى عاصم) بالاضافة والمسند اسم لأخى عاصم وهو الفضل أبو القاسم أحد الحفاظ وليس بالتنوين اسم رجل وأخى عاصم بدل منه كما قد يتوهم وهذا الحديث المذكور لم يوجد إلا فى هذا المسند بعد التفتيش التام فلذلك أسنده الشارح له وقد قال المصنف فى طبقات الشافعية هو الحديث كثر ذكره على ألسنة الفقهاء والاصوليين وقد وقع الكلام فيه قديما بدمشق وبها الشيخ برهان الدين بن الفركاح شيخ الشافعية إذ ذاك وبالغ فى التنقيب عليه وسؤال المحدثين وذكر فى تعليقته على التنبيه فى كتاب الصلاة قول النووى فى زيادات الروضة فى كتاب الطلاق فى الباب السادس من تعليق الطلاق أنه حديث حسن قال الشيخ برهان الدين ولم أجد هذا اللفظ مع شهرته ثم ذكر أن فى كامل ابن عدى فى ترجمة جعفر بن فرقد من حديثه عن أبيه عن الحسن عن أبى بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الله عزوجل عن هذه الامة ثلاثا الخطأ والنسيان والامر

أولا يعم لكونه محذوفا بقى مالو قال لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا فيقبل التخصيص واستبعده أصحاب أبى حنيفه قال العضد وربما يفرق بأن أكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد به عدم التعيين لما هو معين مخصوص فى نفسه نحو رأيت رجلا وهو معين عند المتكلم لكن لايتعرض له فى تعبيره فاذا فسر بذلك وخص بأكل التين كان تعيينا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا آكل فانه لنفى الحقيقة وتخصيصه تفسير له بما لايحتمله اه (قوله لا المقتضى) أما المقتضى بالفتح ان تعين بالقرينة فقد يكون عاما إن كان صيغة عموم وقيل لا يعم لانه ليس بلفظ والعموم من عوارض الالفاظ وكلتا المقدمتين ممنوعتان (قوله وهو القول بتعميم المقتضى) فان قيل يقدر حكم الخطأ والنسيان ويكون من عموم المقدر لكونه أعم جنس مضاف اجيب بان اطلاق الحكم على هذا المعنى من مخترعات الفقهاء فالشارع إذا اطلق هذا الكلام لابد أن يريد أمرا واحدا مما يسمونه حكما إذ لو اراد الجميع كان من عموم المقتضى بالمعنى الذى منع كذا فى سعد العضد

الآتي في مبحث المجمل رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فلو قوعهما لا يستقيم الكلام بدون تقدير المؤاخذة أو الضمان أو نحو ذلك فقدرنا المؤاخذة لفهمها عرفا من مثله وقيل يقدر جميعها (والعطف على العام) فانه لا يقتضي العموم في المعطوف وقيل يقتضيه لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الحكم وصفته قلنا في الصفة ممنوع مثاله حديث أبي داود وغيره

يكرهون عليه وجعفر بن فرقد وأبوه ضعيفان قلت ثم وجد رفيقنا في طالب الحديث شمس الدين محمد ابن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي الحديث بلفظه في رواية أبي القاسم الفضل بن جعفر بن محمد التميمي المؤذن المعروف بأخي عاصم وذكره إلى أن قال ابن السبكي بعد ذكر روايات فيه وطرق متعددة كلها تنتهي إلى ابن عباس رضي الله عنه وبالجملة الأمر في الحديث وإن تعددت ألفاظه كما قال الامامان أحمد بن حنبل ومحمد بن نصر أنه غير ثابت وذكر الخلال من الحنابلة في كتاب العلم أن احمد بن حنبل قال من زعم ان الخطأ والنسيان مرفوعان فقد خالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فان الله أوجب في قتل النفس في الخطا الكفارة قال المصنف ولا محل لهذا الكلام إلا أن يقال أراد به من زعم ارتفاعهما على العموم في خطاب الوضع وخطاب التكليف اه باختصار (قوله فلوقوعهما) أي من الأئمة (قوله أو الضمان) فيه أن الضمان لم يرتفع فان المخطىء عليه الضمان (قوله أو نحو ذلك) أي كالعقوبة (قوله فقدرنا) أي بناء على عدم عمومه (قوله وقيل) أي بناء على عمومه (قوله يقدر جميعها) أي نقدر أمرا يشمل الكل كسبب الخطأ مثلا (قوله فانه لا يقتضي الخ) حمل العطف على المعنى المصدري دون الاسمي وإلا فال لا يعم وفي الكلام تجوز لأن الكلام في متعلقهما لا فيهما نفسهما ثم الظاهر أن المراد جميع حروف العطف لكن قضية التعليل أن ذلك خاص بالأحرف المشتركة بخلاف نحو بل ولكن ولعله لظهوره لم يتعرضوا له (قوله وقيل يقتضيه) قائله الحنفية والحاصل أن عموم المعطوف عليه لا يستلزم عموم المعطوف خلافا للحنفية فنحن نقدر في الحديث بحربي ابتداء وهم يعددون بكافر ثم يخرجون منه غير الحربي بدليل وقد قرر الشارح ذلك وهو تقدير لكلام المصنف التابع للآمدي وغيره اه شيخ الاسلام (قوله مشاركة المعطوف) أي المقدر (قوله في الحكم وهو عدم القتل وقوله وصفته) وهي العموم أي عموم الكافر للحربي وغيره وهل المراد بالصفة ما يشمل نحو الحال ظاهر كلام البرماوي الشمول وفي القرافي على التنقيح أنها لا تعم إلا الفاعل والمفعول دون غيرهما قال ولذلك ما جاء في أحد ضاحكا أو لا ضاحكا ليس نفيا للأحوال وضاحك مثبت مستثنى من الأحوال على أنه مستثنى من إيجاب اه وفيه نظر لمخالفته لقاعدة أن النفي إذا دخل على كلام مقيد هل ينصب على القيد فقط أو المقيد أوهما إلى آخر ما ذكروه فتدبر (قوله قلنا في الصفة ممنوع) أي وإنما المشاركة في الحكم فقط وحينئذ فلا تضر المخالفة في المعطوف بتقدير حربي وقد حرر المسئلة ابن السمعاني فقال لا يجب أن يضمر فيه جميع ما سبق مما يمكن إضماره وقيل بالوقف وقيل إن قيد بقيد غير قيد المعطوف عليه فلا يضمر فيه وإن أطلق أضمر فيه كذا نقل عن بعض الحنابلة وعن بعض المتأخرين منهم انه إنما يخصص المعطوف عليه بما في المعطوف من الخصوص إذا كان الخصوص المادة كالحديث لا نحو اضرب زيدا وعمرا قائما في الدار لاجل ذلك عيب على من ترجم المسئلة كالآمدي بان العطف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف عليه فان ذلك شامل لما لا اطلاق فيه وهو ما لو قال ولا ذو عهد في عهده بحربي فلا يسع احدا أن يقول باقتضاء العطف على العام هنا العموم مع كون المعطوف خاصا ولا

نحن

لايقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده قيل يعنى بكافر وخص منه غير الحربى بالاجماع قلنا لاحاجة إلى ذلك بل يقدر بحربى (والفعل المثبت) بدون كان (ونحو كان يجمع فى السفر) مما اقترن بكان فلا يعم أقسامه وقيل يعمها مثال الاول حديث بلال أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة رواه الشيخان والثانى حديث أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين فى السفر رواه البخارى فلا يعم الأول الفرض والنفل ولا الثانى جمع التقديم والتأخير إذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضاً

نحن نقول فيما إذا قدر عام انه خاص بلا دليل خصصه إنما المقصود بالمسئلة ان احدى الجملتين إذا عطفت على الاخرى وكانت الثانية تقتضى إضماراً لتستقيم وكان نظيره فى الجملة الأولى عاما هل أن يجب أن يساويه فى عمومه فيضمر عام أولا إلى ان قال ومنهم من يصحح الترجمة بالعطف على العام بأن هذا خرج مخرج اللقب على المسئلة لا لمراعاة قيودها اه وقال البرماوى قد سلك الامام فخر الدين والبيضاوى والهندى وغيرهم مسلكا آخر فى الترجمة فقال عطف الخاص على العام لا يقتضى تخصيص المعطوف عليه اى فان بكافر فى الجملة الثانية يختص بالحربى فهل يكون تخصيصا للعام الأول به ويكون التقدير لا يقتل مسلم بكافر حربى أى بل يقتل بالذمى أوهو باق على عمومه ولا يقدح عطف الخاص عليه الأول قول الحنيفة والثانى قول الشافعية ولكن هذا يشمل مالو صرح فى الثانية بحربى من باب أولى ولا يضر ذلك فى التصوير إلا انه يخرج عن ملاحظة المقدر هل يقدر عاما أو خاصا ومما يضعف قولهم أن كون الحربى مهدرا من المعلوم بالدين بالضرورة فلا يتوهم أحد قتل مسلم به فحمل الكافر فى لايقتل مسلم بكافر عليه ضعيف لعدم الفائدة (قوله لايقتل مسلم بكافر) قيل ان فى الحديث رداً على أبى حنيفة فى قوله يقتل المسلم بالكافر ذو العهد سواء قتله غيلة أولا وعلى الامام مالك حيث قال يقتل به ان قتله غيلة نظر الظاهر قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس إلا أن يجيبا بأن الحديث خبر آحاد فلا يخصص القطعى (قوله ولا ذو عهد) فهو من عطف الجمل والمراد أن الكلام بجملة لا يقتضى العموم ويحتمل انه من عطف المفردات (قوله يعنى بكافر) أى المقدر لفظة بكافر عند الحنفية تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه فى متعلقه على حد قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون (قوله بالاجماع) على ان المعاهد لا يقتل بالحربى ويقتل بالمعاهد والذمى قالوا وإذا تقرر هذا وجب أن يخص العموم المذكور ولا ليتساويا فيصير لا يقتل مسلم بكافر حربى ولا ذو عهد فى عهده بحربى (قوله لاحاجة إلى ذلك) أى إلى تقديره عاما ثم يخص بعد ذلك بالحربى (قوله بل يقدر بحربى) ففيه كفاية لكن لادليل على هذا المقدر بخلاف تقديره عاما فان السابق فيه دليل عليه لكن ذلك فيه حذف مع تخصيص وهذا حذف فقط وقد وافق الحنفية على مدعاهم فى هذه المسئلة ابن السمعانى وجماعة من أصحابنا معاشر الشافعية وكذا ابن الحاجب لأن مدعاهم أرجح من حيث الدليل ولا يخفى انه إذا قدر بحربى خرج عن ترجمة المسئلة بأن العطف على العام لا يقتضى العموم أو يقتضيه وحينئذ فالمثال الموافق لها ان يقال مثلا أهنت الكافر وفاسقا فهل فاسقا عام كالكفر لعطفه عليه أم لا (قوله والفعل المثبت الخ) أى لانه كالنكرة وهى لا تعم عموما شموليا فى الاثبات (قوله بدون كان) أتى به لأجل عطف ما بعده عليه لأن العطف يقتضى المغايرة وأفاد ذلك ان المنظور له الفعل وإنما لم يكتف بعموم الأول حينئذ لدفع توهم ان ما كان مع كان للعموم لما يأتى أنه يكون للتكرار (قوله فلا يعم) لان صيغة فعل تقتضى تقدم معهود

(قول الشارح فلا يعم الفرض والنفل) ولذا كانت صلاة الفرض فى الكعبة مكروهة عند أبى حنيفة

ونفلا والجمع الواحد فى الوقتين وقيل يعمان ماذكر حكما لصدقهما بكل من قسمى الصلاة والجمع وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار كما فى قوله تعالى فى قصة اسمعيل عليه الصلاة والسلام وكان يأمر اهله بالصلاة والزكاة وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف (ولا المعلق بعلة) فانه لا يعم كل محل وجدت فيه العلة (لفظا لكن) يعمه (قياسا) وقيل يعمه لفظا مثاله أن يقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها فلا يعم كل مسكر لفظا وقيل يعمه لذكر العلة فكأنه قال حرمت المسكر (خلافا لزاعمى ذلك) أى العموم فى المقتضى وما بعده كما تقدم (و) الأصح (أن ترك الاستفصال) فى حكاية الحال (ينزل منزلة العموم) فى المقال كما فى قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفى وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن رواه الشافعى وغيره فانه صلى الله عليه وسلم لم يستفصل هل تزوجهن معا أو مرتبا

خاص فيكون مقدما على العموم (قوله فرضا ونفلا) ولا يرد حصول التحية بصلاة الفرض كما لا يخفى (١) (قوله فى الوقتين) أى وقت التقديم ووقت التأخير فالعموم بدلى (قوله ماذكر حكما الخ) يقتضى أن العموم فى الحكم لا فى اللفظ أى أحدهما يتناوله اللفظ والآخر يقاس عليه ويدل له اطلاق المصنف فى هذا وتفصيله فيما بعده وقوله بعد لصدقهما الخ يقتضى انه من اللفظ إلا أن يريد لصدقهما على البدل (قوله من قسمى الصلاة) أى الفرض والنفل (قوله وقد تستعمل كان مع المضارع) احترز به عن الماضى فلا تدل معه على تكرار وأشار بقد إلى أن ذلك الاستعمال قليل لغة وقوله آخراً وعلى ذلك جرى العرف ينبه على كثرته عرفا وقد تستعمل لغة من المضارع لا للتكرار كقول جابر رضى الله عنه فيما رواه مسلم كنا نتمتع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعمرة فنذبح البقرة عن سبعة لأن احرامهم متمتعين بالعمرة إلى الحج مع النبى صلى الله عليه وسلم إنما كان مرة واحدة وذلك فى حجة الوداع (قوله للتكرار) فيه انه مأخوذ من المضارع لا من كان وإنما أتى بها لكونه أمرا وقع فيما مضى والتكرار لا يقتضى العموم فلا حاجة لقول من قال العموم هنا من قرينة وقد قال الامام النووى فى شرح مسلم ان المذهب الصحيح عند الأصوليين ان لفظة كان لا تقتضى التكرار فهى تفيده مرة فان دل الدليل على التكرار من خارج عمل به وإلا فلا (قوله جرى العرف) يحتمل ان المراد عرف اللغة كما هو قول ويحتمل عرف غير اللغة قيل ومنشأ الخلاف إن كان هل تقتضى التكرار أو لا فقيل تقتضيه لغة وبه جزم القاضى أبو بكر فقال ان قول الراوى كان النبى صلى الله عليه وسلم يفعل كذا يفيد فى عرف اللغة كثيرا تكثير الفعل وتكريره قال تعالى وكان يأمر أهله الآية أى يداوم على ذلك وكذلك القاضى أبو الطيب وجرى عليه ابن الحاجب إلا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم وهو ظاهر وقيل يقتضى التكرار عرفا لا لغة قال الهندى أنه الأظهر ويمكن حمل كلام ابن الحاجب عليه وقيل لا يفيده لا لغة ولا عرفا واختاره فى المحصول قال البرماوى وجعل المتأخرين الخلاف لفظياً من جهة أن المانع للعموم ينفى عموم الصيغة المذكورة والمثبت لها إنما هو بدليل خارج وهو إجماع السلف على التمسك بها اه ونظر فيه فانه إذا ورد مثل هذه الصيغة ولم يقم دليل فالقائل بالعموم يعمم من غير توقف على مجىء دليل عليه (قوله لفظاً لكن قياسا) كلاهما تمييز محول عن المضاف اليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أى القياس عليه قال شيخ الاسلام ولا ينافى تسميته عقلا فى قوله أو عقلا كترتب الحكم على الوصف لان المراد منهما واحد وإنما أعاد ذلك ليبين الخلاف فى أن عمومه وضعى أو قياسى (قوله لذكر العلة) فدل ذكر العلة على أن الخمر لم يستعمل فى حقيقته (قوله والأصح أن ترك الاستفعال الخ) مأخوذ من قول إمامنا الشافعى

قول الشارح وقد تستعمل كان للتكرار الخ) الظاهر كما قاله السعد ان هذا جواب سؤال مقدر وهو أن تكرر الفعل فى الأزمان من قبيل عموم الفعل المثبت فى تلك الأزمان فهو كلام خارج عن المبحث وهو أن الفعل المثبت لا يعم أقسامه إذ ما هنا ليس من الاقسام وإن كان العضد جعل الجميع من صور عدم عموم الفعل تأمل (قوله صاحب القول) الأولى صاحب الحال

---

(١) من أن صلاة الفرض وإن حصلت بها التحية أى ثوابها لا تخرج عن كونها فرضا لا نفلا اه كاتبه عفى عنه

رضى

فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الاطلاق فى موضع التفصيل المحتاج إليه وقيل لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا وسيأتى تأويل الحنفية أمسك بابتداء نكاح أربع منهن فى المعية واستمر على الأربع الأول فى الترتيب

رضى الله عنه ترك الاستفصال فى وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال وله عبارة أخرى وهى قوله وقائع الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وظاهر العبارتين التعارض لأن الأولى تدل على أنها تعم الاحتمالات والثانية على أنها لا تعمها بل هى من المجمل لا يستدل بها على عموم وجمع بينهما القرافى بحمل الأولى على ما إذا ضعف الاحتمال فى محل الحكم والثانية على ما إذا قوى وبحمل الأولى على ما إذا كان الاحتمال فى محل الحكم والثانية على ما إذا كان فى دليله قال العراقى تبعاً للزركشى وغيره ولا حاصل لهذا الجمع والحق حمل الأولى على ما إذا كان فى الواقعة قول من النبى صلى الله عليه وسلم يحال عليه العموم والثانية على ما إذا لم يكن فيها إلا مجرد فعله صلى الله عليه وسلم إذ لا عموم له فمن الأول وقائع من أسلم على أكثر من أربع نسوة كغيلان بن سلمة المذكور فى الشرح وقيس بن الحارث وغيرهما ومن الثانى خبر مسلم أنه صلى الله عليه وسلم جمع بالمدينة بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء من غير خوف ولا مطر فان ذلك يحمل على أن يكون بعذر المرض وأن يكون جمعا صوريا بأن يكون أخر الأولى إلى آخر وقتها وصلى الثانية عقبها أول وقتها كما جاء فى الصحيحين وإذا احتمل كان حمله على بعض الأحوال كافياً ولا عموم له فى الأحوال كلها قاله شيخ الاسلام ثم أن إضافة ترك لما بعده من إضافة المصدر لمفعوله ومثله إضافة الحال أى ترك الشارع طلب الاستفصال فى حكاية الشخص الحال سواء كان الحاكى صاحب الحال أو غيره والحكاية الذكر واللفظ كقول غيلان لرسول الله صلى الله عليه وسلم إنى أسلمت على عشرة نسوة مستفتيا فلفظه حكى به حاله وفى حكاية متعلق بترك والمقال القول والتلفظ وقوله نزل منزلة الخ العام فى الحقيقة هو جواب النبى صلى الله عليه وسلم بقوله امسك ففى الكلام حذف اى وان الجواب مع ترك الخ وفى قوله ينزل إشارة إلى انه ليس من العام المصطلح كما علم من حده السابق (قوله فلولا أن الحكم) وهو إمساك اربع الذى هو محل الخلاف وقوله يعم أى عموما بدليا أى أمسك أى أربع كانت ويمكن أن يكون استغراقيا على معنى ان كل اربع صالحة للاختيار ولكن الذى يمسك اربع فقط (قوله لما اطلق الكلام) الذى هو الجواب (قوله لامتناع إطلاق الكلام) فيه إشارة إلى ان العموم للكلام (قوله فى محل التفصيل) أى المحتاج إليه فيكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة (قوله وسيأتى تأويل الحنفية الخ) تأويلهم لا ينافى هذا العموم وإنما تأولوا الامساك بالابتداء فى المعية لا فى الترتيب فهو من استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه وقد خالف فى هذا محمد بن الحسن منهم فانه استحسن مقالة الشافعى قال إمام الحرمين فى البرهان تأويل الامساك بالابتداء عند المحققين سرف ومجازة حدوقلة احتفال بكلام الشارع صلوات الله وسلامه عليه فانه صلى الله عليه وسلم ذكر لفظ الامساك أولا موجبه الاستدامة واستصحاب الحال والثانى أن النقلة لم ينقلوا تجديد العقود بل رووا الحكاية رواية من يستريب أنهم استمروا فى عدد الاسلام على مناكحتهم فيهن وكان المخاطبون على قرب عهد والرسول صلى الله عليه وسلم لا يخاطبهم إلا بما يقرب من أفهامهم والتعبير عن ابتداء النكاح بالامساك بعيد جدا ناء عن المحامل الظاهرة وفى القصص أنهم جاؤا سائلين عن الفراق أو الامساك فانطبق جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم على سؤالهم وأما أمر الترتيب فيدفعه قوله صلى الله عليه وسلم للذى أسلم عن أختين أمسك أيهما شئت وفارق

(و) الأصح (أن نحو ياأيها النبى) اتق الله وياأيها المزمل قم الليل (لايتناول الأمة) من حيث الحكم لاختصاص الصيغة به وقيل يتناولهم لأن أمر القدرة أمر لأتباعه معه عرفا كما فى أمر السلطان الأمير بفتح بلد أو رد العدو وأجيب بأن هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك (و) الأصح أن (نحو ياأيها الناس يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وإن اقترن بقل) وقيل لايشمله مطلقا لأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره (وثالثها التفصيل) إن اقترن بقل فلا يشمله لظهوره فى التبليغ وإلا فلا يشمله (و) الأصح (أنه) أى نحو ياأيها الناس

الاخرى وقال صلى الله عليه وسلم لبعضهم وكان أسلم عن خمس اختر أربعا وفارق واحدة قال صاحب الواقعة فعمدت إلى أقدمهم صحبة عندى ففارقتها اه بتصرف (قوله والأصح أن نحو ياأيها النبى الخ) المراد بنحوه مايمكن إرادة الأئمة معه ولم تقم قرينة على إرادتهم ولا على عدم إرادتهم فهذا محل الخلاف أما مالا يمكن فيه ذلك نحو ياأيها الرسول بلغ فلا تدخل قطعا أو كان ذلك الحكم من خصائصه بدليل فكذلك أو أمكن فيه ذلك وقامت قرينة على إرادتهم معه نحو ياأيها النبى إذا طلقتم النساء الآية فيدخلون معه قطعا فان ضمير الجمع فى طلقتم وطلقتموهن قرينة لفظية تدل على الدخول معه وتخصيصه صلى الله عليه وسلم بالنداء تشريف له صلى الله عليه وسلم لأنه إمامهم وسيدهم اه برماوى (قوله اتق الله) أمر بالتقوى مع عصمته صلى الله عليه وسلم لأن العصمة لاتمنع القدرة على العصمة وكسبها باعتبار سلامة الآلات ويحتمل أنه أمر بالترقى فيها والقول بأن الخطاب له والمراد عنده على حد لئن اشركت ليحبطن عملك لايناسب ما الكلام فيه لأنه حينئذ يكون متناولا لغيره (قوله من حيث الحكم) فيه إشارة إلى ان محل الخلاف فى التناول من حيث الحكم اما اللفظ فلاخلاف فى عدم تناوله (قوله لاختصاص الصيغة به) لأن اللغة تقتضى أن خطاب المفرد لايتناول غيره وإذا كانت الصيغة خاصة كان الأمر المبنى عليها مختصا به أيضا (قوله وقيل يتناولهم) وبه قالت الحنفية قال فى البرهان الذى صار اليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأئمة معه فى ذلك الخطاب شرع ولهذا تعلقوا فى عقد النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبى فالخطاب مختص به صلى الله عليه وسلم عندهم والأمة متبعون للنبى صلى الله عليه وسلم فى موجبه (قوله كما فى أمر السلطان الأمير) فان أتباع الأمير يدخلون معه قطعا (قوله بأن هذا) أى تناول الأتباع (قوله فيما يتوقف المأمور الخ) أى فهو قياس مع الفارق وعلى هذا فنحو ياايها النبى جاهد الكفار يتناول الأمة لأنه يتوقف على المشاركة (قوله ياأيها الناس) أى مما ورد على لسانه صلى الله عليه وسلم من العمومات المتناولة له لغة فيخرج مالا يتناوله نحو ياايها الامة فلا يشمله بلا خلاف اه زكريا (قوله يشمل الرسول) لتناوله له لغة ولأنه مرسل لنفسه أيضا فسقط تنظير سم فى تنال نحو ياايها الناس إنى رسول الله اليكم إذ لايبعد فى اخباره بأنه رسول لنفسه (قوله وقيل لايشمله مطلقا) فلا يكون داخلا فى الصيغة قال ابن البرهان وذهبت شرذمة لايؤبه بهم انه غير داخل تحت الخطاب وهو ساقط من جهة ان اللفظ صالح ووضع اللسان حاكم باقتضاء التعميم والرسول صلى الله عليه وسلم من المتعبدين بقضايا التكليف كالأمة (قوله للتبليغ لغيره) فيه نظر بل له ولغيره (قوله لظهوره الخ) فيه ان جميع ماعلى لسانه مامور بتبليغه فهو على تقدير قل فيلزم عدم التناول فى الكل واجاب سم بأنا لانسلم ذلك ولو سلم فليس المقدر كالثابت اه وهو بعيد ولذلك قال إمام الحرمين فى البرهان وكان

(قول الشارح لاختصاص الصيغة به) اى لغة وعرفا على ماسيأتى فدليل عدم التناول فى الحكم عدم تناول اللفظ والحاصل ان الذى هو عدم التناول فى الحكم ومبناها عدم تناول اللفظ فلذا قيد الشارح بقوله من حيث الحكم وليس التقييد به للقطع بعدم التناول لفظا لان المخاطب يدعى التناول عرفا كما قاله الشارح بعد (قول المصنف يشمل الرسول صلى الله عليه وسلم) اى لانه ليس بآمر ولا مبلغ بل الآمر الله والمبلغ جبريل وقوله وإن اقترن بقل لأن لفظ قل أمر مختص بالرسول صلى الله عليه وسلم من جهة أمره بتبليغ غيره وكان التحقيق فيه بلغنى من أمر ربى كذا فاسمعوه والذى بلغه فى نفسه عام فلا يغيره أمر مختص بالرسول صلى الله عليه وسلم فى التبليغ

التحقيق

(يعم العبد) وقيل لا يعمه لصرف منافعه إلى سيده شرعا قلنا فى غير أوقات ضيق العبادات (والكافر) وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع (ويتناول الموجودين) وقت وروده (دون من بعدهم) وقيل يتناولهم أيضا لمساواتهم للموجودين فى حكمه إجماعا قلنا بدليل آخر وهو مستند الاجماع لا منه (و) الاصح (ان من الشرطية تتناول الاناث) وقيل تختص بالذكور وعلى ذلك لو نظرت امرأة فى بيت أجنبي جاز رميها

التحقيق فيه بلغنى من أمر ربى كذا فاسمعوه وعوه واتبعوه (قوله يعم العبد) أى شرعا بأن يكون مرادا من الخطاب العام لتناوله إياه لغة (قوله فى غير اوقات ضيق العبادات) وإلا قدمت العبادات (قوله بناء على عدم) وهو خلاف الراجح كما تقدم وذكره هنا لجمع النظائر وخرج بالفروع الاصول نحو ياايها الناس آمنوا فيدخل اتفاقا (قوله ويتناول الموجودين) عطف على قوله يعم فهو من محال الخلاف ولم ينبه الشارح فى الحل على ذلك بقوله كعادته والأصح أنه يتناول اكتفاء بدلالة ما قبله مع ما بعده من قوله وإن من الشرطية على ذلك قاله الكمال ولعل العذر فى عدم تقدير الاصح انها لو قدرت ربما توهم أن الخلاف جار فى الموجودين وليس كذلك فهم داخلون قطعا وإنما محل الخلاف فى الحقيقة تناوله لمن بعدهم كما اشار لذلك الشارح بقوله وقيل يتناولهم ايضا قال الكمال وتحرير هذه المسئلة كما يؤخذ من الشرح أنه لا خلاف فى أن الموجودين وقت الخطاب ومن بعدهم سواء فى الحكم وإنما الخلاف فى ان الحكم ثابت فى حق غير الموجودين لدخولهم لغة فى نحو ياايها الناس او بدليل منفصل الحنابلة على الاول والجمهور على الثانى لان توجيه الخطاب اللفظى الى المعدوم ممتنع لكونه غير فاهم وان تعلق به الخطاب النفسى لان تعلق الخطاب النفسى فى الازل يدخله معنى التعليق والكلام فى خطاب لفظى لا تعليق فيه ثم أن كلام العضد يدل على أنه إنما يتناول المتصف بصفة التكليف فلا يتناول الصبى والمجنون الموجودين فاولى عدم تناوله للمعدوم بالكلية ونازعه السعد بان عدم توجه التكليف عليهما بناء على دليل لا ينافى عموم الخطاب وتناوله لفظا (قوله وقيل يتناولهم) أى لغة لان إطلاق لفظ الناس والمؤمنين على الموجودين والمعدومين على وجه التغليب سائغ فصيح لغة قاله السعد وفيه ان التغليب مجاز والكلام فى التناول بطريق الحقيقة فالأولى أن يقال ان الموضوع له الالفاظ هى الصور الذهنية الموجودة فى التعقل وجدت فى الخارج ام لا على احد الاقوال التى تقدمت ونعم ما قال إمام الحرمين فى البرهان لا شك أن خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كان مختصا به وبآحاد الأمة فان الكافة يلتزمون من مقتضاه ما يلزمه المخاطب وكذلك القول فيما خص به أهل عصره وكون الناس شرعا فى الشرع واستبانة ذلك فى عصر الصحابة رضى الله عنهم ومن بعدهم لا شك فيه وكون مقتضى اللفظ مختصا بالمخاطب من جهة اللسان لا شك فيه فلا معنى لعد هذه المسئله من المختلفات والشقان جميعا متفق عليهما (قوله فى حكمه إجماعا) منه يعلم أن محل الخلاف فى التناول لفظا (قوله قلنا بدليل الخ) أى التساوى بدليل الخ لا التبادل لانه لا يقول به (قوله لا منه) اى من هذا النص والظاهر ان هذا من قبل الخطاب قبل دخول الوقت (قوله من الشرطية) يدل له قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى إذ لو لا تناولها للانثى وضعا لما صح أن تبين بالقسمين وقوله صلى الله عليه وسلم من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه فقالت أم سلمة فكيف تصنع النساء بذيولهن الحديث رواه الترمذى ففهمت دخول النساء فى من الشرطية واقرها النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك ولانه لو قال من دخل دارى فهو حر فدخلها الاماء عتقن إجماعا والقول بأن من الشرطية لا تتناول الاناث حكاه ابن الحاجب وغيره ويعزى لبعض الحنفية وبنى عليه عدم قتل المرتدة عندهم بحديث البخارى والسنن من بدل دينه فاقتلوه ثم ان التقييد بالشرطية

قيل وأيضا لأن جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وسلم فهى فى تقدير قل فيلزم أن لا يدخل فى شىء منها ورد بالمنع وعلى التسليم فليس المقدر كالملفوظ بقى أن المصدر بقل من باب الامر بالامر بالشىء وهو لا يكون أمرا به بل أمر بالأمر به ويرد بأنه ليس حقيقة الكلام الأمر بالأمر كما عرفت فليتأمل (قوله وكذا الاستدلال الثانى الخ) قد يقال هو حينئذ مما خصه العقل بغير من لا يصلح له إذ شرط الخطاب اللفظى الافهام دون النفسى كما مر والتغليب لا ينفع فيه تدبر (قوله كما فى العضد) حيث قال الخلاف إنما هو فيما ميز بين مذكره ومؤنثه بعلامة فانه يفيد أن الخلاف فيما مادته مشتركة بين الرجال والنساء والتميز إنما هو بالعلامة وذلك شامل للجمعين

على الأصح لحديث مسلم من تطلع فى بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤا عينه وقيل لا يجوز لأن المرأة لا يستتر منها (و) الأصح (ان جمع المذكر السالم) كالمسلمين (لا يدخل فيه النساء ظاهراً) وإنما يدخلن بقرينة تغليباً للذكور وقيل يدخلن فيه ظاهرا لأنه لما كثر فى الشرع مشاركتهن للذكور فى الأحكام لا يقصد الشارع بخطاب الذكور قصر الأحكام عليهم

لا مفهوم له بل مثلها فى ذلك الموصولة والاستفهامية فتخصيص موضع الخلاف بها ليس بجيد (قوله على الأصح) أى بناء على الأصح من التناول وقوله وقيل لا يجوز الخ أى بناء على مقابل الأصح ويحتمل أنه على الأصح فتكون من فى الحديث من العام المخصوص ولو قال هنا على الاول وفى قوله وقيل لا يجوز على الثانى كان أولى ليفيد بناء ذلك على الخلاف السابق لكنه أراد بهما الجواز وعدمه فى الفقه ولهذا علل الثانى بقوله لأن المرأة الخ فهو تعليل للحكم الفقهى لما لا نحن فيه من المبحث الأصولى وإلا لقال لان من لا تتناولها (قوله جمع المذكر السالم) التقييد به للاحترازعن المكسر فقد صرح فى شرح المختصر بأن لا يدخل المؤنث واما ما ألحق بالجمع فمنه ما يشملها قطعا كعشرين ومنه ما يختص به الاناث قطعا كأرضين وسنين (قوله كالمسلمين) تحرير لمحل النزاع وانه ليس فى دخول النساء فى نحو الرجال فيما وضع للذكور خاصة لانتفائه اتفاقا ولا فى نحو الناس ولا نحو من وما بما هو موضوع لما يعم الصنفين لثبوته اتفاقا بل فيما يميز فيه بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة فان العرب تغلب فيه المذكر فاذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ولا يفرد المؤنث بالذكر وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه الصيغ إذا اطلقت هل هى ظاهرة فى دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب ولا الأكثر على أنها لا تدخل ظاهرا وفى التمهيد إذا وقف على بنى زيد أو أوصى اليهم لا تدخل بناته بخلاف بنى تميم وبنى هاشم ونحوهما فتدخل النساء مع الرجال لأن الفرق أن بنى تميم اسم للقبيلة بتمامها ولو نساء فالمقصود الجهة وفيه أيضا تفريعا على نحو افعلوا مسئلة الواعظ المشهورة وهى أن واعظا طلب من الحاضرين شيئا فلم يعطوه فقال متضجرا منهم طلقتكم ثلاثا ثم تبين أن زوجته كانت فيهم قال الغزالى فى البسيط أفتى إمام الحرمين بوقوع الطلاق قال وفى القلب منه شىء قال الرافعى ولك أن تقول ينبغى ان لا تطلق لان قوله طلقتكم لفظ عام وهو يقبل الاستثناء بالنية كما لو حلف لا يسلم على زيد فسلم على قوم هو فيهم واستثناه بقلبه لا يحنث وإذا لم يعلم أن زوجته فى القوم كان مقصوده غيرها (قوله لا يدخل فيه النساء) أى تبعا ودليله العطف فى نحو قوله تعالى إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والعطف يقتضى المغايرة فان ادعى الخصم أن ذكرهن للتنصيص عليهن قلنا فائدة التأسيس أولى وسكتوا عن الخنائى والظاهر من تعريف الفقهاء دخولهم فى خطاب النساء فى التغليظ والرجال فى التخفيف وربما أخرجوا عن القسمين (قوله وقيل يدخلن) واليه ذهب الحنفية وينسب للحنابلة والظاهرية لكن ظاهر هذا القول انه ليس من حيث اللغة بل بالعرف أو بعموم الأحكام أو نحو ذلك وكلام العضد صريح فى أن الدخول عند الحنابلة حقيقة عند أهل اللسان اه ويرد عليهم انه بطريق التغليب وهو مجاز (قوله لا يقصد الخ) إيقاع المضارع جوابا لما يتمشى على مذهب ابن عصفور أو يقال انها لا جواب لها إذ لم يقصد بها التعليق بل هى لمجرد الظرفية فلا تحتاج لجواب وحينئذ فقوله لا يقصد خبر ان ولما متعلق به (قوله قصر الاحكام عليهم) اى على المذكور بل يقصد مطلق الجماعة الشاملة للذكور والاناث وبحث فيه الشهاب عميرة بأنه ليس فيه تعرض للقصر غاية الامر السكوت عنهن اه وأجاب سم بأن المراد القصر لفظا بأن لا يريد تناول اللفظ لهن ولا بيان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد باللفظ إلا الرجال لا قصر الحكم فى الواقع كما هو مبنى بحث الشهاب

(و) (الأصح(أن خطاب الواحد) بحكم فى مسئلة (لايتعداه) إلى غيره (وقيل يعم) غيره (عادة) لجريان عادة الناس بخطاب الواحد وارادة الجمع فيما يتشاركون فيه قلنا مجاز يحتاج إلى القرينة (و) الأصح (أن خطاب القرآن والحديث بياأهل الكتاب) نحو قوله تعالى ياأهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم (لايشمل الامة) وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه (و) الاصح (ان المخاطب) بكسر الطاء (داخل فى عموم خطابه إن كان خبراً) نحو والله بكل شىء عليم وهو سبحانه وتعالى عالم بذاته

(قوله والأصح أن خطاب الواحد) أى وخطاب الاثنين أو خطاب الجماعة المعينة فلفظ الواحد لا مفهوم له ثم أن هذه المسئلة أعم من المسئلة السابقة وهى مخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم بلفظ يختص به وما هنا ليس كذلك وتحرير الكلام أن الخطاب الخاص بواحد من الأمة إن اقترن بما يخص ذلك الواحد فلا يكون غيره مثله و ذلك الحكم كحديث أبى بردة فى العناق فى الصحيحين يجزيك ولن يجزىء عن أحد بعدك وإن لم يقترن بما يدل على الاختصاص ففيه مذاهب ٭ الأول عدم التناول إلا بدليل وعليه الجمهور ونص عليه الشافعى ٭ الثانى ويعزى للحنابلة أنه عام بنفسه وكلام القاضى هو عام بالشرع لا باللغة الثالث وبه قال أبو الخطاب من الحنابلة أنه إن وقع جواباً لسؤال كقول الأعرابى واقعت أهلى فى رمضان فقال اعتق كان عاما وإلا فلا نحو قوله ﷺ مروا أبا بكر فليصل بالناس فلا يدخل فيه غير أبى بكر (قوله لا يتعداه إلى غيره) أى بل الحكم ثابت فى حق غيره بالقياس وبنحو قوله ﷺ فى مبايعة النساء إنى لا أصافح النساء وماقولى لامرأة واحدة إلا كقولى لمائة امرأة رواه الترمذى وقال حديث حسن صحيح والنسائى وابن ماجه وابن حبان وأما حديث حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فلا يعرف له أصل بهذا اللفظ والحاصل أن الخلاف معنوى وليس لفظياً كما قاله امام الحرمين (قوله وقيل يعم غيره) لم يرد العموم المصطلح بل مطلق التناول فلا يقال فيه تجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدرى ولم يقل وقيل يتعداه لأنه قصد تفسير التعدى هنا بعموم غيره معه لأنه أظهر فى المراد إذ قد يتوهم من التعدى إلى غيره انقطاعه عنه وتعلقه بغيره (قوله فيما يتشاركون فيه) أما مالا يتشاركون فيه فلا يعم قطعاً (قوله قلنا مجاز) أى وارادة الجميع فيما يتشاركون فيه مجاز أى والكلام فى التناول بطريق الوضع والحقيقة (قوله خطاب القرآن) أى خطاب الشارع الواقع فى القرآن وكذا يقال فيما بعده (قوله فيما يتشاركون فيه) بخلاف مالا يتشاركون فيه فلا يعم كما فى قوله تعالى لأهل بدر فكلوا مما غنمتم حلالا طيباً قال ابن تيمية فى المسودة الأصولية ولفظه يشملهم ان شركوهم فى المعنى وإلا فلا قال ثم الشمول هو هنا هل بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلى فيه الخلاف وعلى هذا ينبنى استدلال الأئمة بمثل قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر الآية فان هذه الضمائر لبنى اسرائيل قال وهذا كله فى الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم أما خطابهم على لسان أنبيائهم فهى مسئلة شرع من قبلنا اه (قوله فى عموم خطابه) أى فى عموم متعلق خطابه (قوله والله بكل شىء عليم) فى هذا التمثيل إشارة إلى أن المراد بهذه العبارة هو ماعبر به بعضهم أن المتكلم بكلام يصلح لشموله هل يدخل فيه أولا سواء كان ثم خطاب أولا لأن المستفيد له بمنزلة المخاطب وافادة المتكلم له ذلك بمنزلة الخطاب قال امام الحرمين فى البرهان الرأى الحق عندى أنه يدخل المخاطب تحت قوله وخطابه إذا كان اللفظ فى الوضع صالحا له ولغيره ولكن القرائن هى المحكمة وهى غالبة جداً فى خروج المخاطب عن حكم خطابه واعتقد بعض الناس خروجه عن مقتضى اللفظ والوضع وذلك من

وصفاته (لا أمرا) كقول السيد لعبده وقد أحسن إليه من أحسن اليك فاكرمه لبعد أن يريد الامر نفسه بخلاف الخبر وقيل يدخل مطلقا نظراً لظاهر اللفظ وقيل لا يدخل مطلقا لبعد أن يريد المخاطب نفسه إلا بقرينة وقال النووى فى كتاب الطلاق من الروضة أنه الاصح عند أصحابنا فى الاصول وصحح المصنف الدخول فى الأمر فى مبحثه بحسب ما ظهر له فى الموضعين (و) الاصح .

حكم اطراد القرائن وغلبتها فان من كان يتصدق بدراهم من ماله فقال فى تقييد مراده لمأموره من دخل الدار فاعطه درهما فلا خفاء فى أنه لا ينبغى أن يتصدق عليه من ماله فحكمت القرائن وجرت على قضيتها واللفظ صالح ولو قال لمن يخاطبه من وعظك فاتعظ ومن نصحك ماقبل نصيحته فلا قرينة تخرج المخاطب فلاجرم إذا نصحه كان مأمورا بقبول نصيحته بحكم قوله الأول (قوله وصفاته) زاد ذلك مع أن المتكلم الذات إشارة إلى أن الصفات ليست غيرا فلا يقال الأولى حذفه ثم ان المصنف والشارح سكتا عن ان المخاطب بالفتح هل يدخل فى خطابه أولا ولا يبعد كما قال الاسنوى فى تمهيده تخريج الخلاف السابق فى المخاطب بفتح الطاء كقوله أعط هذا من شئت أو وكلتك فى ابراء غرمائى وكان المخاطب منهم لم يدخل على الأصح فلا يعطى نفسه ولا يبرئها وعلله القاضى أبو الطيب فى باب الوكالة من تعليقه بأن المذهب الصحيح أن المخاطب لا يدخل فى عموم أمر المخاطب له ومنها إذا أذن لعبده أن يتجر فى ماله فليس له أن يبيع نفسه ولا أن يؤجرها وإن كان يجوز له ايجار أموال التجارة ومنها ما إذا قال لامرأته طلقى من نسائى من شئت فليس لها أن تطلق نفسها سواء كان له ثلاث غيرها أم أقل كذا ذكره القاضى الحسين فى تعليقه وفيما اذا لم يكن له ثلاث غيرها نظر اه (قوله لا أمرا) أى ولا نهيا (قوله لبعد أن يريد الآمر الخ) هذا ظاهر فى هذا المثال وأما نحو من مات فادفنه فى هذا المحل فغير ظاهر (قوله إلا بقرينة) فمحل الخلاف عند عدم القرينة (قوله وقال النووى الخ) فهم الشارح من ظاهره عدم دخول المخاطب فى خطابه مطلقا وليس كذلك بل هو فى الانشاء بقرينة ما علله به وهو أن زوجته لا تطلق بقوله نساء العالمين طوالق قاله شيخ الاسلام وتعقبه سم بأن ما فهمه الشارح هو ظاهره ولا صارف عنه وما ادعاه من القرينة ليس بقرينة كما لا يخفى وعبارة الروضة عطفا على منقولات عن فتاوى القفال ما نصه وإنه لو قال نساء العالمين طوالق لم تطلق امرأته وعن غيره انها تطلق ومبنى الخلاف على أن المخاطب هل يدخل فى الخطاب قلت الاصح عند أصحابنا فى الأصول أنه لا يدخل وكذا الأصح أنها لا تطلق والله أعلم ولا يفهم من هذه العبارة إلا ما فهمه الشارح اه وفى الرافعى إذا قال نساء العالمين طوالق وأنت يازوجتى لا تطلق زوجته لأنه عطف على نسوة لم يطلقن قال الاسنوى ويؤخذ من مسئلة أخرى وهى أن العطف على الباطل باطل حتى إذا أشار إلى أجنبية فقال طلقت هذه وزوجتى لا تطلق زوجته وتعقب ما قاله النووى بقول سيدنا عثمان رضى الله عنه حين وقف بئر رومة دلوى فيها كدلاء المسلمين قال الاسنوى ومن فروع هذه المسئلة ما لو وقف على الفقراء فافتقر فان الراجح على ما ذكره الرافعى انه يدخل فانه قال يشبه أن يكون هو المرجح وقال الغزالى لا يدخل وكذلك السرخسى فى الامالى وعلله بأن المتكلم لا يدخل فى كلامه ومنها ما اذا قال وقفت على الاكثر من أولادى أو أفقههم ونحو ذلك وكان الواقف بتلك الصفة فان قلنا ان المتكلم لا يدخل فى عموم كلامه صح وصرف الى غيره ممن يتصف بتلك الصفة وإن قلنا يدخل فيحتمل القول به ههنا أيضا وحينئذ يبطل الوقف لانه يصير وقفا على نفسه ويحتمل الصحة ويكون بطلانه فى النفس قرينة دالة على اخراجها وهذا كله إذا أطلق أو أراد العموم فان أراد ما عدا نفسه صح وكان ابن الرفعة يفتى فى هذه المسئلة بالصحة مطلقا وعمل به فانه وقف وقفا على أفقه أولاد أبيه وبقى هو يتناوله لأجل ذلك قال وما صدر منه

مردود

(ان نحو خذ من أموالهم يقتضي الأخذ من كل نوع) وقيل لا بل يمتثل بالأخذ من نوع واحد (وتوقف الآمدى) عن ترجيح واحد من القولين والاول ناظر الى ان المعنى من جميع الأموال والثانى الى انه من مجموعها ﴿التخصيص﴾ مصدر خصص بمعنى خص (قصر العام على بعض افراده) بأن لا يراد منه البعض الاخر

مردود (قوله ان نحو خذ الخ) الكلام فى اللفظ فى حد ذاته وإلا فهذه الآية قامت أدلة على تخصيصها بالاموال التى يجب فيها الزكاة ونظيره ما وقع فى الفتاوى فيما لو شرط على المدرس ان يلقى كل يوم ما تيسر من علوم ثلاثة وهى التفسير والاصول والفقه هل يجب ان يلقى من كل واحد منها أو يلقى من واحد منها اه فعلى الاول يجب ان يلقى المدرس من كل نوع لا من نوع واحد وقد ذكر الاسنوى هذه المسئلة ولم يتعرض للتصحيح وجعل من فروعها أيضا صحة الاستدلال بالآية المذكورة على ما وقع فيه الخلاف فى وجوب الزكاة فيه كالخيل ونحوه (قوله وقيل لا) احتيج له بان من للتبعيض وهو يصدق ببعض مدخولها ولو من نوع واحد وأجيب بان التبعيض فى العام إنما يكون باعتبار كل جزء من جزئياته (قوله الى أنه من مجموعها) الصادق بالبعض بناء على ان مدلول الجمع كل لا كلية (قوله التخصيص) ال للعهد الخارجى باعتبار كونه معلوما وان لم يكن مذكورا ثم يحتمل ان يكون ترجمة فيعرب اعرابها المشهور أو مبتدا خبره ما بعده (قوله بمعنى خص) اشارة الى أن ما فى صيغة التفصيل من الكثير غير مراد وان المراد اصل الفعل الصادق بمرة (قوله قصر العام) من إضافة المصدر لمفعوله اى قصر الشارع العام والكلام على حذف مضاف اى حكم العام بدليل قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد والمراد قصره ابتداء أو بعد الشمول ليشمل القسمين وإنما لم يقل بدليل لان القصر الشرعى لا يكون إلا به لكن قيل كان ينبغى تقييد افراده بالغالبة ليخرج النادرة وغير المقصودة فان القصر على احدهما ليس تخصيصا خلافا للحنفية ولذلك ضعف تأويلهم أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل بحمله على المكاتبة او المملوكة لانه نادر فلا يقصر عليه الحكم واجاب عنه البرماوى بانه مع ندوره لا دليل فيه على تخصيص العام بذلك وفى البرهان قال قائلون الحديث محمول على الصغيرة فانكر عليهم وقيل لهم ليست الصغيرة امرأة فى حكم اللسان كما ليس الصبى رجلا والتزموا سقوط التأويل على مذهبهم بان الصغيرة لو زوجت نفسها انعقد النكاح صحيحا وبقى موقوف النفاذ على إجازة الولى وقد قال صلى الله عليه وسلم فنكاحها باطل ثم اكد البطلان بتكرر الباطل ثلاثا ومنهم من حمله على الامة وزعموا انه لا يمتنع تسمية الامة امرأة ورد ذلك بوجهين احدهما ان نكاحها صحيح موقوف كما ذكرناه فى الصغيرة الثانى انه صلى الله عليه وسلم قال وان مسها فلها المهر ومهر الأمة لمولاها وزعم من يدعى التحقيق والتحذق من متأخريهم ان الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بالكل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ويرد عليه انه صلى الله عليه وسلم ذكر أعم الالفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما وأى فاذا فرض الجمع بينهما كان بالغا فى محاولة التعميم وإذا ابتدأ الرسول صلى الله عليه وسلم حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يطبقه على حكاية حال ولم يصدر منه حلا للاعضال والاشكال فى بعض المحال بل قال مبتدئا أيما امرأة الخ فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصد تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه صلى الله عليه وسلم أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتى هذه الغالبات والمقصودات فقد قال محالا اه باختصار (قوله بان لا يراد الخ) صادق بان يراد عدم ذلك البعض الآخر وصادق بحالة السكوت عن عدم الارادة ومن حالة إرادة المقصود عليه فقط وقريب من ذلك ما قيل فى الاستثناء هل المستثنى مسكوت عنه أو محكوم عليه بالنقيض وينبغى ان المراد عدم الارادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتى فى قوله والعام المخصوص الخ وليناسب قول الشارح الآتى نبه بهذا على ان المخصوص الخ فان قيل التخصيص فى

(قول المصنف يقتضى الاخذ من كل نوع) إنما كان دالا على الاخذ من كل نوع دون كل فرد مع انه مقتضى العموم لانه مخصوص بالادلة المانعة عن الاخذ من القليل (قوله قد يقال الخ) هذا الاعتراض منقول عن المصنف وأشار الشارح الى دفعه بقوله بان لا يراد الخ فانه فى النسخ كان الحكم مرادا ثم رفع بخلافه فى العام فانه يتبين عدم ارادته أصلا او هذا ما قاله الصفوى شارح المنهاج النسخ هو الازالة والتخصيص بيان مراد المتلفظ بالعام (قوله لان القصر) هذا معنى ما وإلا وإنما وليس مرادا هنا بل المراد اخراج بعض ما تناوله اللفظ بلا تعرض للباقى كما فى التلويح وهذا من فوائد قوله بأن لا الخ فلله دره

ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص كالعام المخصوص وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لأن مسمى العام واحد وهو كل الأفراد

كلام الشارع ممتنع لانه فى الطلبي يوهم البدأ وفى الخبرى الكذب قلنا يندفع الوهم بالمخصص أى ورود المخصص المبين للمراد فانه دال على عدم إرادة القدر المخصوص ابتداء وأيضا معارض بكثرة وقوعه مثل الله خالق كل شىء وأوتيت من كل شىء حتى صار كالمثل قولهم ما من عام إلا وقد خص منه إلا نحو قوله تعالى والله بكل شىء عليم قاله البدخشى فى شرح المنهاج (قوله ويصدق هذا بالعام الخ) لان قوله قصر العام الخ صادق بأن يكون من حيث الحكم فقط أو من حيث اللفظ والحكم معا وكان الاولى فيصدق بالفاء لان قوله بأن لا يراد الخ تفسير لكلام المصنف بما قاله وفى البرماوى أن المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه فانه باق على عمومه فيخرج العام المراد به الخصوص فانه قصر دلالة العام لا قصر حكمه فقط وأجيب بأن الشارح نظر إلى الظاهر والبرماوى إلى المعنى فلا مخالفة بينهما ثم إن كلام المصنف صادق بقصره عند دخول وقت العمل مع أنه سيأتى له أنه نسخ لا تخصيص لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة والنسخ ليس بيانا بل ابتداء حكم وأجيب بأنه من باب التعريف بالأعم ثم لا يخفاك أن بعض التعريف إنما هو ببعض صور النسخ وهو رفع الحكم عن بعض الافراد أما رفعه عن الكل فلا (قوله كما قال) أى المصنف فى منع الموانع وقد اختلف شارحو المختصر فى تأويل المسميات فى عبارته فحملها جمهورهم على أجزاء المسمى وحملها العضد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من حواشى المولى سعد الدين وعدل المصنف إلى التعبير بالأفراد وأفراد العام جزئيات فاستغنى عن التأويل قاله الكمال (قوله لأن مسمى العام الخ) مقتضاه أن دلالته على بعض الأفراد تضمن وهو خلاف ما تقدم أنه مطابقة وأجيب بأن التضمن الدلالة على الجزء من حيث أنه جزء ولا كذلك هنا وفيه أنه لا ينتج كونه مطابقة ولذلك اختار العلامة الناصر فيما تقدم أنه تضمن وأجيب عن ابن الحاجب بأن مراده بالمسميات ما صح حمل اللفظ عليه وهو جزئيات المسمى ولا شك أن العام يحمل على كل فرد فساوى تعبير المصنف

(قول الشارح ويصدق هذا الخ) اى يصدق القصر بمعنى ان لا يراد الخ لان عدم الارادة صادق بارادة البعض فقط باللفظ وباخراج بعض ماتناوله عنه (قوله أى ثبوته باعتبار ما يفهم الخ) هذا لا يظهر إذا كان المخصص الاستثناء لما صرحوا من أنك إذا قلت جاء القوم فقد نسبت أولا المجىء إلى القوم على احتمال أن يكون على طريقة الايجاب بالقياس إلى الكل أو إلى البعض والسلب بالقياس إلى البعض الآخر لأن تقرر الايجاب والسلب بعد تمام الكلام وقد يقال ظهور الاسناد للكل لا ينافى الاحتمال (قوله والعام دلالته على كل فرد مستقلة) كيف هذا مع الحكم بأن مدلوله الهيئة المركبة من الآحاد وعندى أن كونه واحدا لا يقتضى أن الهيئة الاجتماعية هى المدلول الموضوع له لما عرفت أول المبحث أن الاجتماع شرط فى استغراق العام بمعنى أن يكون الاستغراق فى مرة لا فى مرات ولو كان المدلول هو الهيئة كما قالوا كيف يتأتى لقائل أن يقول أن العام استغرقها مع أنها شىء واحد وكيف يقال مع ذلك القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد وهل هذا لا تناقض ويلزمه عدم (٣٢) الفرق بين الجمع واسمه وعلى هذا فمعنى كون مدلوله واحدا هو ان الافراد لما كان استغراقها دفعة حصلت لها وحدة اعتبارية باعتبار اجتماعها فى الاستغراق فبهذا تعد واحدا وإن كانت تلك الوحدة فى الحقيقة راجعة إلى الاستغراق وفى السعد على العضد التحقيق فى مفهوم العام أنه الآحاد التى دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه فتأمل والله الهادى إلى الصواب (قوله قلت للظاهر ان يقال الخ) هذا لا يفيد لأن الكلام انما هو مع الحكم (قوله حتى يشمل أسماء العدد) وثبوت الحكم لمتعدد جاء من ثبوته للمجموع الذى هو مدلول اسم العدد (قوله ثم قال أردت واحدا الخ) اى الذى هو بمنزلة التخصيص بالاستثناء وغيره لأنه تخصيص ثم أجاب بأن الكلام فى الصحة لغة فيه أنه يتضمن تسليم أنه لغو عرفا وعقلا (قوله فيقتضى عدم وقوعه فى كتاب الله وكلام رسوله والكلام فى عامهما وتخصيصه فالأولى أن يقال لما كان المخصص لبيان أنه لم يدخل فهو كالتكلم بما يدل على الواحد ابتداء وهو لا يعد عبثا لا عرفا ولا لغة كذا فى الفنرى على التلويح وفيه انه لا مانع من التزام عدم وقوع مثل هذه الصورة فى كلامهما والكلام فى جواز التخصيص مطلقا لغة لا بقيد كونه فى كلام الله ورسوله بقى أن الصفوى شارح المنهاج قال عن أبى الحسين أن القائل إذا قال أكلت كل رمانة فى البيت وفيه ألف رمانة ولم يأكل إلا واحدة وقال أردت ذلك عابه أهل اللغة وذلك دليل الامتناع لغة (قوله ويتقيد انتهاء التخصيص الخ) أى لأن التخصيص يرفع العموم العارض لا أصل المعنى وقدم تحقيقه (قوله لكن لا بد من فرق) قد يقال العام المخصوص مستعمل فى معناه حقيقة ولو خصص إلى الواحد كان نسخا لا تخصيصا بخلاف المراد به الخصوص وحاصله أن عمومه مراد تناولا والتخصيص لا يرفع إلا العموم العارض فلا بد أن يبقى أصل معناه بخلاف المراد به الخصوص

(والقابل له) أى للتخصيص (حكم ثبت لمتعدد) لفظا أو معنى كالمفهوم نبه بهذا على أن المخصوص فى الحقيقة الحكم وأن المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود بما سبق فالمتعدد لفظا نحو فاقتلوا المشركين وخص منه الذمى ونحوه ومعنى كمفهوم فلا تقل لهما أف من سائر أنواع الايذاء وخص منه حبس الولد بدين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالى وغيره (والحق جوازه) اى التخصيص (إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعا) كمن والمفرد المحلى بالألف واللام (وإلى أقل الجمع) ثلاثة أو اثنين

(قوله والقابل له حكم) أى وحده أو مع اللفظ فصدق العام المخصوص[1] والذى أريد به الخصوص فلا ينافيه قول الشارح ويصدق بالعام الخ (قوله ثبت لمتعدد) اى لولا التخصيص (قوله او معنى) أى لم ينطق بداله قاله شيخ الاسلام المناسب لكلام المصنف السابق واللاحق الاقتصار على لفظا لانه صحح ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى وعلى هذا فقوله نبه بهذا الخ فباء بالنسبة للتنبيه الثانى على ما قرره لا على ما صححه المصنف كما أشار هو اليه آخر اه (قوله نبه بهذا) أى بقوله حكم الخ (قوله على ان المخصوص فى الحقيقة الحكم) يعنى فالاخراج من الحكم على المتعدد لا من إطلاق لفظ المتعدد نعم سيأتى فى التخصيص بالاستثناء ان اسناد الحكم بعد الاخراج أولى وقد ذكر ابن الحاجب فى كيفية دلالة نحو عشرة إلا ثلاثة هل الاسناد إلى السبعة بعد الاخراج للثلاثة أو أن مجموع اللفظ يصير دالا إلى اخر ما ذكر (قوله وان المراد بالعام هنا ما هو اعم) حيث عبر بقوله لمتعدد ولم يقل لعام أو يقتصر على قوله والقابل له حكم فالمراد بالعام هنا مطلق الأمر الشامل لمتعدد لكن كون المراد ما هو اعم من المحدود السابق شاملا لما ليس عاما من حيث اللفظ والمفهوم كاسماء العدد فتقبل التخصيص كما لابن الحاجب وغيره خلافا للمصنف فى منع الموانع فان التخصيص قد يطلق اصطلاحا على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاما ومدلول اسماء العدد وإن كان واحدا لا ان له احادا يدخلها التخصيص كالعام ومنع شيخ الاسلام فقال ليس كل إخراج تخصيصا اصطلاحا لان التخصيص اصطلاحا فرع العموم فلو قال له على عشرة إلا خمسة مثلا لا يسمى تخصيصا اصطلاحا اه والنفس اليه اميل تامل (قوله فالمتعدد لفظا) أى فالمتعدد المدلول عليه باللفظ أى بالمنطوق وقوله ومعنى أى أو المتعدد المدلول عليه بالمعنى أى المفهوم (قوله كمفهوم فلا تقل لهما أف) هذا مثال لمفهوم الموافقة ومثال المخالفة قصر مفهوم إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس على ما إذا لم يكن النجس ميتة لا نفس لها سائلة ونحوها مما يعفى عنه وفى منهاج البيضاوى تخصيصه بالراكد فعلله شارحه البدخشى بأن الجارى وإن كان دونهما لا ينجس فى أحد قولى الشافعى الاول إلا بالتغيير وهو مختار المصنف هنا وفى الغاية القصوى لقوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور لا ينجسه شىء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه فى بئر بضاعة وكانت تجرى فى البساتين والخبر الثانى لكونه دالا بمنطوقه رجح على الاول الدال بالمفهوم (قوله فانه جائز) الراجح عندنا معاشر الشافعية عدم الحبس كالمالكية ايضا (قوله والحق جوازه) أى جواز انتهائه فالمتعدى بالى هو المضاف المحذوف، ثم أن محل الخلاف فى العام الذى أريد به الخصوص واما العام المخصوص فجائز اتفاقا (قوله اى التخصيص) ظاهره سواء كان المخصص متصلا أم لا (قوله جمعا) أى نصا فى الجمع كما يشير اليه التمثيل بمن فلا يقال أن من قد تستعمل فى الجمع لان استعمالها فيه ليس نصا (قوله وإلى اقل الجمع) فى معنى الجمع اسم الجمع كنساء وقوم ورهط ونحو ذلك قاله البرماوى ودخل تحت النحو اسم الجنس الجمعى وفى اصطلاح التوضيح وشرحه لابن كمال باشا يصح تخصيص الجمع وباقى معناه كالرهط والقوم إلى الثلاثة والمفرد كالرجل وما فى معناه وهو الجمع الذى يراد به الواحد كالنساء فى لا أتزوج النساء إلى الواحد والطائفة كالمفرد فيصح تخصيصها إلى الواحد دل على ذلك

---

(١) قوله فصدق بالعام المخصوص الخ نشر مشوش لا على ترتيب اللف فتنبه اه كاتبه

(قول الشارح والاخيران متقاربان) لعل فرض القولين فيما إذا كان التخصيص فى غير محصور أو فى عدد كثير وعبارة العضد فان كان أى التخصيص فى غير محصور أو فى عدد كثير المذهب الاول وهو أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله وإلا عد لاغيا أو مخطئاً وعبارة الصفوى اختار أبو الحسين أنه لابد من بقاء كثرة بعد التخصيص وإن لم يعلم قدرها وعبر المصنف عن هذا المذهب بقوله يجوز تخصيص العام ما بقى من أفراده عدد غير محصور اه قال بعضهم من قال انه لا بد أن يبقى قريب من مدلوله بين أن المراد به غير محصور ومن عبر التقارب نظر إلى المفهوم وهذا ظاهر (٣٤) على كلام الصفوى أما على كلام العضد فيقال إن كان فى غير محصور فلا بد ان يبقى غير محصور وإن كان فى عدد كثير فلا بد أن يبقى عدد كثير ولا شك أن القول الأول من أفراد الثانى وهو معنى التقارب فتأمل واعلم أن قول المصنف والحق جوازه الخ ظاهره العموم فيما إذا كان المخصص الاستثناء وما إذا كان غيره وعبارة العضد المختار أنه إن كان التخصيص بالاستثناء أو البدل جاز إلى واحد وإلا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز إلى اثنين وإن كان بمنفصل فان كان فى محصور قليل جاز إلى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وقد قتلت اثنين وهم ثلاثة أو أربعة فان كان فى غير محصور إلى آخر ما تقدم نقله عنه ووجه إخراج الاستثناء والبدل ان الحكم لا يتم إلا بعد الاستثناء فالحكم إنما أسند لما عدا المستثنى فلا لغو وكذلك البدل لأنه المقصود بالحكم فكأنه ابتدأ اليه من أول الامر هذا والمصنف مطلع ومخالفة الفقهاء كما حكاه حيث صححوا الاستثناء إلى الواحد ولو فى الجمع لعله لمدرك فقهى (قول المصنف والعام المخصوص عمومه مراد) أى ليصح الاخراج الا انه ليس مستعملا مع المخصص فى الكل وإلا بطل التخصيص بل فيما عدا المخرج لكن لا باستعمال ثان بل بالاستعمال الاول بعينه غايته انه طرأ إخراج البعض وهو لا يغير تناوله الاول للبعض الباقى فلذا كان حقيقة إذ المجاز إنما يكون باستعماله ثان والحاصل ان عمومه الوضعى مراد والمخصص لا ينافيه

(إن كان) جمعا كالمسلمين والمسلمات (وقيل) يجوز إلى واحد (مطلقا) نظراً فى الجمع إلى أن أفراده آحاد كغيره (وشذ المنع) إلى واحد (مطلقا) بأن لا يجوز إلا إلى أقل الجمع مطلقا (وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور) فيجوز حينئذ (وقيل إلا أن يبقى قريب من مدلوله) أى العام قبل التخصيص فيجوز حينئذ والأخيران متقاربان

حملها ابن عباس رضى الله عنه على الواحد فى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اه ملخصا (قوله إن كان جمعا) يحتمل أن يتقيد بجمع القلة ويتقيد انتهاء التخصيص فى جمع الكثرة بأحد عشر ويحتمل أن لا فرق كما هو ظاهر إطلاقهم نظراً لما شاع فى العرف من إطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فاكثر كما تقدم عن المصنف وقضية كلامه امتناع الانتهاء إلى ما دون أقل الجمع وإن قلنا ان افراد الجمع العام آحاد ويصرح بمنزلة قول الشارح الآتى نظراً فى الجمع إلى أن افراده آحاد وكأن وجهه المحافظة على معنى الجمعية المعتبرة فى الجمع (قوله مطلقا) أى سواء كان العام جمعا أو لا (قوله نظراً فى الجمع الخ) تقدم أن هذا هو المصحح فكان على المصنف[1] ان يجعل هذا هو الصحيح رعاية للبناء المذكور (قوله بأن لا يجوز الخ) تصوير لقوله وشذ المنع مطلقا منطوقاً أو مفهوماً فان منطوقه المنع إلى واحد ومفهومه الجواز إلى أكثر وقد أفاد ذلك الشارح بما ذكره (قوله إلا أن يبقى غير محصور) غير فاعل يبقى فهو مرفوع والمراد بكونه غير محصور كما قال فى التلويح أن يكون له كثرة يعسر العلم بقدرها (قوله قريب من مدلوله) قد فسروه بما فوق النصف ولا خفاء فى امتناع الاطلاع عليه إلا فيما يعلم عدد أفراد العام قاله التفتازانى وفى شرح الشيخ خالد الفرق بين هذا والذى قبله ان مقتضى هذا عدم صحة إخراج الأكثر أو النصف وإن كان الباقى غير محصور ومقتضى ما قبله جوازه (قوله والأخيران متقاربان) فيه نظر بل هما متباينان بناء على ما أصله من أن المراد بالعام أعم من المحدود بما سبق وبيان ذلك ان قوله إلا ان يبقى غير محصور يخرج المحصور سواء كان قريبا من مدلوله أم لا وقوله وقيل إلا أن يبقى قريب من مدلوله ظاهره ولو كان محصوراً فالمحصور القريب من المدلول داخل على القول الأخير خارج على القول الذى قبله نحو له على مائة إلا واحدا فان الباقى بعد التخصيص قريب من مدلول العام أى الدال على متعدد فان التسعة والتسعين قريبة من المائة وهذا ظاهر فى تباينهما وأما على ما قاله العراقى تبعا لغيره أن المراد بالعام فى تعريف التخصيص هو المعرف بما سبق فالقولان متحدان وعبارته والظاهر أنهما واحد والمراد بقوله من مدلوله العام أن يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر وفى سم ان مدلول العام قد يكون متناولا لأنواع كل منها لا يتناهى وخص منه إلى أن بقى واحد كما لو كان العام لفظ المعلومات مما فى السماء والأرض وما بينهما سواء الموجود خارجاً وغيره وخص منه إلى أن بقى نوع واحد من تلك الانواع كنوع الانسان مطلقا سواء الموجود منه وغيره فيصدق حينئذ أولها

(١) قوله فكان على المصنف انه قد يقال لا مانع من بناء ضعيف على راجح فافهم اه

بل يحتاج اليه لضرورة الاخراج وإرادة الباقى باللفظ بعد التخصيص (قوله ليست باستعمال اللفظ فيه) بارادة غير الاولى بل هى الاولى طرأ عليها إخراج ماعدا المراد و الاستعمال هو الاستعمال الاول بعينه وغير المصنف فهم أن إرادة البعض منه واستعماله فيه إرادة واستعمال آخران فقال انه حينئذ مجاز وهو اطل لما عرفت مع انه يرد عليه أنه عدول للمجاز مع امكان الحقيقة وبهذا يظهر ان جزم المصنف بأن عمومه مراداً لاينافى عدم جزمه بأنه حقيقة لان إرادة عمومه لأجل الاخراج لاينافى أنه مستعمل مع المخصص فى الباقى فان قلنا بالاستعمال الاول وهو الأشبه فحقيقة وإلا فمجاز نعم إن قلنا أنه مع المخصص مستعمل فى الكل كما قال العضد فى أحد جوابين عن اشكال كونه حقيقة بأن يكون المراد بقول القائل أكرم بنى تميم الطوال أكرم من بنى تميم من قدعلمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عمهم الطول او خص بعضهم ولذلك يقول و أما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بنى تميم لا إلى الطوال منهم انتهى كان لامعنى للتردد حينئذ لـكن المصنف لم يجر على ذلك هذا وأما العام المراد به الخصوص فانه استعمل فى الخاص ابتداء استعمالا آخر وماقلناه فى الفرق نبه عليه السعد والزركشى ويؤخذ من كلام الشارح الآتى (قوله بأن الاول حقيقة) صوابه (٣٥) بأن الاول عمومه مراد (قوله لامن حيث الحكم والتركيب) أى مع المخصص فانه من حيث الحكم المأخوذ من التركيب مع المخصص مخرج منه البعض (قوله تشكل معه الخ) قد عرفت ان الاشكال جاء من إرادة البعض منه مع المخصص مع ظن أنه باستعمال ثان فمحل الاشكال هو استعماله فى البعض لا الكل وبه يندفع إيراد العام المراد به الخصوص ألا ترى إلى قول الشارح فيه نظر الحيثية الجزئية بعد قوله كان مجازاً قطعا المفيد ان الخلاف فى العام المخصوص إنما هو بالنظر لتلك الحيثية والحاصل أن المحشى فهم أن المصنف بين كون العام المخصوص حقيقة على استعماله فى تمام معناه قبل التخصيص وهو خطأ فاحش بل هو مبنى على استعماله فى الباقى (قوله وإن الـكلام هنا فى دلالة العام الخ) فيه نظر بل الـكلام فى دلالة لفظ العام فى ذاته والحـكم تابع له ألا ترى إلى قول الشارح الآتى لأن تناول اللفظ للبعض الباقى الخ فانه صريح فى ان الكلام فى لفظ العام وبه صرح السعد فى حواشى العضد ناقلا له عن الامام وغيره والذى غر المحشى هنا كلام الشارح الآتى (قوله فقد علمت الخ) قد علمت أن محل الخلاف هو الاستعمال فى الباقى بعد التخصيص (قوله وفيه مامر) فيه مامر (قول الشارح من حيث ان له افرادا) اى فهو من قبيل الـكلى من جهة تناوله لافراده لا كلى حقيقة كما سيأتى عن شيخ الاسلام (قوله فان المراد بالـكلى القضية) كلام لاوجه له بل المراد به هنا ذو الافراد وإن كان لايصدق على كل منها صدق الـكلى الحقيقى وبه تعلم قوله بعد وفيه ان هذا غير متأت هنا (قوله باستعمال العام فى جزئى) اى استعمال لفظه فقط وحاصله انه نظر للفظ العام وحده وان لم توف العبارة بذلك (قوله على ان الـكلام الخ) قد عرفت ان المصرح به هو أن الكلام فى لفظ العام وبه تنطق

(والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما) لأن بعض الافراد لا يشمله الحكم نظرا للمخصص (و) العام (المراد به الخصوص ليس) عمومه (مرادا) لا حكما ولا تناولا (بل) هو (كلى) من حيث ان له افرادا

دون ثانيهما إذ النوع الباقى غير محصور وليس قريبا من المدلول ولو كان المدلول فى الواقع مائة وخص إلى ان بقى تسعون مثلا صدق ثانيهما دون اولهما إذ الباقى قريب من المدلول وهو محصور ولو كان المدلول فى الواقع مائة الف وخص إلى ان بقى ثمانون ألفا صدقا جميعا إذ الباقى قريب من المدلول وهو غير محصور وقضية ذلك ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فكيف يكونان متغايرين اللهم إلا ان يريد انهما متقاربان فى الجملة بمعنى قد يتقاربان اه (قوله والعام الخ) هذا المبحث غير منصوص للمتقدمين على هذا الوجه وإنما هو من تأنقات المتأخرين (قوله عمومه مرادا الخ) فيه أنه اذا كان التناول مرادا من اللفظ كان اللفظ مستعملا فى حقيقته قطعا فلا يناسب حكاية الخلاف بعد والجواب ان ماهنا باعتبار ماظهر له وما يأتى حكاية لما لأهل الاصول او ان من التفت إلى تناوله اللفظ [1] قال انه حقيقة ومن التفت إلى قصر الحـكم قال مجاز (قوله تناولا لا حكما) تمييز محول من المضاف اليه أى عموم تناوله مراد أو عن نائب الفاعل أى عمومه مراد تناوله (قوله لأن بعض الافراد الخ) تعليل للنفى (قوله لا يشمله حكم العام) وإن شمله اللفظ ولهذا كان الاستثناء من العام متصلا (قوله نظرا للمخصص) اى تبيين المخصص ان العام لم يشمله فاخراج اهل الذمة من قوله اقتلوا المشركين من اباحة القتل لامن دلالة المشركين لأنهم مشركون حقيقة مثل من اجاز قتلهم غير انهم طرأ لهم وصف الذمة فمنع جواز قتلهم (قوله بل هى كلى الخ) ينبغى ان يعلم ان صيغ العام منها ماهو موضوع لـكل فرد فرد كالموصولات ومنها ماهو موضوع للفرد المنتشر كالنكرة وماهو موضوع لمجموع الآحاد كرهط وقوم ورجال ونحوها ومنه الجمع السالم قال فى التلويح وقول النحاة ان معنى رجال فلان فلان إلى ان يستوعب لبيان الحـكمة فى وضعه لا انه مثل المتكرر نفسه بل هو موضوع للـكل فالقسم الأول العموم فيه بحسب

---

(١) قوله أو أن من التفت الى تناوله اللفظ قال الخ يعنى أو أن الخلاف لفظى فافهم اه كاتبه

بحسب الاصل (استعمل فى جزئى) أى فرد منها (ومن ثم) أى من هنا وهو انه كلى استعمل فى جزئى اى من اجل ذلك (كان مجازا قطعا) نظرا لحيثية الجزئية مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود الاشجعى لقيامه مقام كثير فى تثبيطه المؤمنين عن ملاقاة أبى سفيان وأصحابه أم يحسدون الناس أى رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه مافى الناس من الخصال الجميلة وقيل الناس فى الآية الاولى وفد من عبد القيس وفى الثانية العرب وتسمح فى قوله كلى على خلاف ماقدمه من ان مدلول العام كلية (والاول) اى العام المخصوص (الاشبه)

وضعه الشخصى والثانى بحسب وقوعه فى حيز النفى او الشرط مثلا فيندرج تحت الوضع النوعى والثالث كذلك فانه قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له فبهذا الاعتبار تكون صيغ العموم كلها دالة على جميع الافراد المندرجة تحتها فى الاستعمال كما يشهد له تعريفه السابق هذا هو المعنى الافرادى فاذا عرض تركيب كجاء عبيدى كان الحكم متعلقا بكل فرد فرد على حدته إذ هو بهذا الاعتبار يكون قضية كلية ثم ان هذا فى المركب الخبرى ظاهر واما فى المركب الانشائى كاقتلوا المشركين تكون الكلية باعتبار ما تضمنه الانشاء من الخبر المشركون مطلوب قتلهم مثلا فقول المصنف سابقا ومدلوله كلية نظر إلى هذا الاعتبار ولذلك قال الشارح هناك اى العام فى التركيب من حيث الحكم عليه كلية وكون المحكوم عليه باعتبار التركيب الخبرى كل فرد فرد الخ انما هو لاجل وقوعه قضية كلية والمحصورات يكون الحكم فيها كذلك وهذا لا ينافى انه فى حد ذاته مرادا منه مجموع الافراد كما قال الشارح سابقا ان مسمى العام واحد او هو كل الافراد فظهر انه لاتنافى بين قول المصنف سابقا دلالة مطابقة وما حققه الناصر هناك انها تضمنية فان الدلالة المطابقية باعتبار التركيب الخبرى وانه فى قوة قضايا بعدد افراده إلى آخر ماتقدم والتضمنية باعتبار انه موضوع لجميع الافراد من حيث هو جميعها الا الكل واحد منها وكل منها بعض الموضوع له لاتمامه فيكون العام دالا على الفرد تضمنا كذا وجهه الناصر وإذا علمت هذا ظهر لك ان قول المصنف بل هو كلى استعمل فى جزئى يجب صرفه عن ظاهره لانه يقتضى ان العام موضوع للحقيقة الكلية ولم يقل به احد إذ لو كان كذلك لم يبق بينه وبين المطلق فرق بل هو بالنظر لذاته من قبيل الكل وبالنظر لوقوعه محكوما عليه فى فى تركيب جزئى تنتظم منه قضية كلية وهذا الاعتبار متات فى جميع موارده فانه قد يكون طلبا كاقتلوا المشركين إلا ان يؤول بما سبق فقول المصنف بل هو غير كلى الخ اى شبيه بالكلى من حيث ان له افرادا فيكون استعمال لفظ الكلى فيه مجاز استعارة وفيه اشارة إلى ماسيأتى من المسامحة (قوله بحسب الاصل) واما بعد ارادة الخصوص فلا (قوله أى فرد منها) صرف لكلام المصنف عن ظاهره لان الجزئى مايصدق عليه الكلى ومعلوم ان الفرد لايصدق عليه العام لكون مدلوله جميع الافراد وحينئذ يكون الجزئى هنا مجازا عن الفرد كما ان اطلاق الكلى على مدلول العام الذى هو كلية مجاز ايضا (قوله نظر الحيثية الخ) أى بملاحظة الجزئى من حيث خصوصه لامن حيث تحقق الكلى فيه فانه حقيقة كذا قيل وفيه ان هذا لا يصلح إلا لو اريد بالكلى والجزئى حقيقتهما مع ان المراد به الكلية وحينئذ لاحاجة إلى هذا الاحتراز لان الكلية يراد بها الافراد وكان هذا القائل اشتبه عليه ماشاع من ان العام إذا استعمل فى فرد من افراده هل هو حقيقة او مجاز الخ بالعام هنا مع انك اذا تاملت وجدت العام الذى ذكروه مخالفا للعام هنا فانهم يمثلون له بنحو الانسان المستعمل فى زيد مثلا وهو ليس بعام هنا لان مدلوله الماهية وانما مرادهم المعنى العام اى الكلى الذى له افراد كانسان (قوله لقيامه الخ) اى فلذلك عبر عنه بالعام لهذه المزية التى انفرد بها عن سائر الافراد (قوله على خلاف الخ) اى حالة كونه مارا على خلاف ماقدمه بحسب الظاهر قبل التاويل كان تناقضا (قوله وقد تسمح الخ) وجه

عبارة العضد وغيره من الأئمة وأما قوله مدلوله المجموع فقد تقدم مافيه وبالجملة كل ما كتب هنا منشؤه عدم التثبت وكيف مع قول الشارح مثاله الخ ثم قال أى نعيم وقوله أى رسول الله فانه صريح فى أن المستعمل فى غير معناه هذان اللفظان لا القضيتان وأما قوله تسمح على خلاف ماقدمه فمعناه ان الاولى أن يقول كلية لان الحكم على كل فرد فرد انما هو من تعدد افراده لا من كونه كليا لما علمت انه ليس بكلى من قبيله فالمراد بكونه كلية ان مايدل عليه افراد لا جزئيات فليتامل

انه (حقيقة) فى البعض الباقى بعد التخصيص (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (والفقهاء) الحنابلة وكثير من الحنفية وأكثر الشافعية لأن تناول اللفظ للبعض الباقى فى التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيقى اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا (وقال) أبو بكر (الرازى) من الحنفية حقيقة (إن كان الباقى غير منحصر) لبقاء خاصة العموم وإلا فمجاز (وقوم) حقيقة (إن خص بما لايستقل) كصفة أو شرط أو استثناء لان مالايستقل جزء من المقيد به فالعموم بالنظر اليه فقط (وامام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين تناوله والاقتصار عليه) أى هو باعتبار تناول البعض حقيقة وباعتبار الاقتصار عليه مجاز وفى نسخة باعتبارى بلا نون مضافا وهو أحسن (والأكثر مجاز مطلقا) لاستعماله فى بعض ماوضع له أولا

التسمح أن قول المصنف بل هو كلى الخ يدل على أنه قبل هذا الاستعمال كلى ثم أخرج عنه فى الاستعمال إلى بعض الافراد وليس كذلك لما علمت ان مدلول العام قبل التركيب جميع الافراد وفى حالة التركيب يكون قضية كلية وقول الكمال وتبعه شيخ الاسلام أن كون مدلول العام كلية إنما جاء من جهة شمول الحكم لكل الافراد وإذا انتفى هذا الشمول كان استعمال العام من قبيل استعمال الكلى فى الجزئى لا من قبيل الجزئية المقابلة للكلية كلام غير محرر لما سمعت أن مدلول العام ليس من الكلى فى شىء فتدبر فانه دقيق (قوله انه حقيقة) قدر لفظة انه ليصح الحمل اى الاشبه اتصافه بكونه حقيقة وفى هذا التقدير حذف الموصول الحرفى وبعض صلته وهو الهاء لان صلته هو حقيقة ولا نظير له (قوله للبعض الباقى الخ) فيه أن التخصيص إنما هو باعتبار الحكم وأما اللفظ فمستعمل فى الجميع كما قدمه فالاولى أن يقول باعتبار تناول اللفظ له وما قدمه من تعريف العام المخصوص فبنى على هذا الاشبه (قوله فى التخصيص) اى بالحكم وهو متعلق بتناوله (قوله كتناوله له) أى بمنزلته فى أن اللفظ متناول للجميع وعام لها فيرجع لما قلناه من أن العلة فى الحقيقة هى أن اللفظ مستعمل فى الكل واندفع مايقال أن اللفظ مع غيره غيره فى نفسه (قوله وقال أبو بكر الرازى الخ) تبع فى هذا النقل والده والذى فى كتب الحنفية عن الرازى انه إن كان الباقى جمعا فحقيقة وإلا فمجاز ذكره ابن الهمام فى تحريره كذا نقل الكمال فى حاشيته والشيخ خالد فى شرحه والذى فى التلويح وقال أبو بكر الرازى حقيقة إن كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها وإلا فمجاز اه فهو موافق للشارح وهما أدرى (قوله لبقاء خاصة العموم) وهى عدم الانحصار لان شأن العموم أنه يدل على غير محصور (قوله بما لايستقل) أى بمخصص لايستقل فان خص بما يستقل من حس او عقل أو غيرهما فمجاز نحو تدمر كل شىء ونحو وأوتيت من كل شىء قال صاحب الحاصل ان العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف إذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة وإذا كان متناولا له فقط وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصص بدليل منفصل فان لفظه يتناول المخرج عنه بحسب اللغة مع انه لم يستعمل فيه فيكون مجازا وإلا لزم الاشتراك (قوله لان مالايستقل) ما وافقه على مخصص (قوله بالنظر اليه فقط) أى فالعموم فى المقيد بما لايستقل بالنظر اليه فقط أى بالنظر الى مالايستقل وأما مايستقل فليس جزأ من المقيد به فليس العموم بالنظر اليه فقط فالعموم فى قولك أكرم بنى تميم الفقهاء فى الصفة أى أكرم جميع الفقهاء من بنى تميم وفى قولك أكرم بنى تميم إن جاؤا فى الشرط أى أكرم جميع الجائعين من بنى تميم وفى أكرم القوم إلا زيدا أى أكرم القوم المخرج منهم زيد (قوله تناول البعض) اى فى ضمن جميع الافراد من اللفظ وإلا لم يكن حقيقة (قوله مجاز) اى من استعمال الكل فى الجزء (قوله وهو أحسن) لانه مع الاختصار فيه استغناء عن حذف المضاف الى التناول والاقتصار اى اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لان التناول والاقتصار معتبران لا اعتباران

والتناول لهذا البعض حيث لاتخصيص إنما كان حقيقيا لمصاحبته للبعض الاخر (وقيل) مجاز (ان استثنى منه)لأنه يتبين بالاستثناء الذى هو اخراج ما دخل أنه أريد بالمستثنى بخلاف غير الاستثناء من الصفة وغيرها فانه يفهم ابتداء أن العموم بالنظر اليه فقط (وقيل) مجاز (ان خص بغير لفظ) كالعقل بخلاف اللفظ فالعموم بالنظر اليه فقط(و) العام(المخصص قال الأكثر حجة) مطلقا لاستدلال الصحابة به من نكير (وقيل ان خص بمعين) نحو ان يقال اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة بخلاف المبهم نحو إلا بعضهم اذ مامن فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج وأجيب بأنه يعمل به الى أن يبقى فرد وما اقتضاه كلام الآمدى وغيره من الاتفاق على أنه فى المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه أنه حجة فيه (وقيل) حجة ان خص (بمتصل) كالصفة لما تقدم

(قوله والتناول لهذا البعض) رد لما استدل به من قال انه حقيقة فى الباقى (قوله لمصاحبته الخ) ان أراد المصاحبة فى الحكم فهذا لا يتوقف عليه الحقيقة لأنه يكفى فيها تناول اللفظ وإن أريد من حيث تناوله اللفظ له ففيه أن هذا يقول به الأول وانما أريد به الخصوص من حيث الحكم (قوله تبين الخ) فيه أن هذا من حيث الحكم لا اللفظ وإلا كان الاستثناء منقطعا (قوله بالنظر اليه) أى الى غير الاستثناء من الصفة وغيرها من المخصصات المتصلة فالعموم بالنظر اليه أى الى اللفظ (قوله حجة) أى فى الباقى بعد التخصيص بدليل كلام الشارح بعد وقوله مطلقا الاطلاق هنا فى مقابلة التفصيل اللاحق فى الأقوال الآتية وفيما يأتى فى القول السادس فى مقابلة التفصيل السابق وهو مافسر به هنا الاطلاق (قوله لاستدلال الصحابة) أى بعضهم بدليل قوله من غير نكير بمن لم يستدل فهو اجماع سكوتى (قوله وقيل ان خص الخ) المعتمد أن الأكثر على هذا كما فى التحرير نقله الكمال (قوله إلا أهل الذمة) فيه إشارة الى أن المراد التعيين بالنوع (قوله إلا بعضهم) ان قلت ان لفظة بعض مفرد مضاف فيعم فيصير المعنى اقتلوا المشركين إلا كل بعض منهم فلا تقتلوهم والجواب ما أفاده العلامة البرماوى أنه ينبغى تخصيص ادعاء ذلك مالم تدع للعموم ضرورة نحو ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض لاستحالة أن يفضل كل واحد على كل من سواه فتفوت الأفضلية للبعض فان دعت ضرورة للعموم فهو عام نحو ويوم القيامة يلعن بعضكم بعضا فاليوم لا يملك بعضكم لبعض نفعا ولا ضرا فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون إلى غير ذلك (قوله إلى أن يبقى) فرض هذا الجواب غير دافع لدليل الأول إذ حاصل الدليل أن كل فرد يكون هو البعض المخرج فلا يجوز العمل بالعام فى فرد واحد فضلا عن أكثر لقيام الاحتمال فى كل واحد فالاحتمال المانع إنما هو فى خصوصيات الافراد لا فى كميتها فبقاء واحد بل بقاء جميعها إلا واحدا لا يرفع الاحتمال فليتأمل قاله الناصر ورده سم بأن قوله إلا بعضهم مثلا دل قطعا على خروج البعض ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه ويحتمل عدم ذلك فخروج بعض ما محقق وكون الخارج متعددا او مخصوصا فى الواقع مشكوك فيه فعملنا بالمحقق وألغينا المحتمل لأنه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الافراد والأصل عدم خروج شىء منها فلا يخرج شىء منها إلا بدليل أقوى من ظهور العام فعملنا بالمحقق لأنه أقوى منه وطرحنا المشكوك فيه لأنه دونه هذا مقصود المجيب وإن أجمل فى العبارة (قوله فى المبهم) أى مع المبهم أى مع التخصيص به ففى هنا وفى قوله حجة فيه بمعنى مع ولو حذف قوله فى المبهم ما ضره إذ الكلام فيه (قوله غير حجة) كأنه لسراية الابهام اليه (قوله بنقل ابن برهان) بفتح الباء كما نقل عن طبقات الشافعية للمصنف (قوله مع ترجيحه) أى ابن برهان قال فى توجيهه لأنا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه

(قول الشارح والتناول الخ) فيه أن المدار على الاستعمال وهو هنا الاول بعينه ولم يشترط فى الحقيقة عدم اخراج بعض ما دل عليه اللفظ (قول المصنف وقيل مجاز الخ) من تأمل ما تقدم علم عدم استقامة التقريب أعنى سوق الدليل على ما يناسب المصنف وكذا باقى الأقوال الآتية (قول المصنف قال الأكثر حجة مطلقا) أى لاجماع الصحابة على الاستدلال به غير نكير ولأنه كان متناولا للباقى قبل التخصيص والأصل بقاؤه على ما كان عليه (قول الشارح بخلاف المبهم الخ) أى المبهم المعبر عنه بعبارة مالو قيل هذا العام مخصوص أو لم يرد به الكل فليس بحجة اتفاقا قاله العضد

فى أنه حينئذ حقيقة من أن العموم بالنظر اليه فقط بخلاف المنفصل فيجوز أن يكون قد خص به غير ماظهر فيشك فى الباقى (وقيل) هو حجة فى الباقى (إن أنبأ عنه العموم) نحو فاقتلوا المشركين فانه ينبىء عن الحربى لتبادر الذهن اليه كالذمى المخرج بخلاف مالا ينبىء عنه العموم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فانه لا ينبىء عن السارق لقدر ربع دينار فصاعدا من حرز مثله كما لا ينبىء عن السارق لغير ذلك المخرج إذ لا يعرف خصوص هذا التفصيل إلا من الشارع فالباقى فى نحو ذلك يشك فيه باحتمال اعتبار قيد آخر (وقيل) هو حجة (فى أقل الجمع) ثلاثة أو اثنين لأنه المتيقن وماعداه مشكوك فيه لاحتمال ان يكون قد خص وهذا مبنى على قول قد تقدم انه لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع مطلقا (وقيل غير حجة مطلقا) لأنه لاحتمال أن يكون قد خص بغير ماظهر يشك فيما يراد منه فلا يتبين إلا بقرينة قال المصنف والخلاف إن لم نقل انه حقيقة فان قلنا ذلك احتج به جزما

هل هو من المخرج أم لا والأصل عدمه فيبقى على الأصل ويعمل به إلى أن لا يبقى فرد اه والذى ينبغى أن يعتمد ترجيحه هو مانقلناه عن الأكثر من أن المخصص بمعين حجة والمخصص بمبهم ليس بحجة لأنه إذا لم يعلم ماقصد منه بالتخصيص فما من فرد إلا وهو محتمل الارادة فصار العام المخصوص بما ذكر مجملا فلا يستدل به وعلى هذا مشى البرماوى فى النبذة والألفية وشرحها اه من الكمال (قوله فى أنه حينئذ) أى حين إذا اختص بمتصل (قوله بخلاف المنفصل) عبارة الشيخ خالد فان خص بمنفصل كالحس والعقل فهو مجمل فلا يكون حجة (قوله فيجوز أن يكون قد خص الخ) معناه ان العام الذى خص بمنفصل نحو اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة ليس حجة فى الباقى بعد التخصيص بهذا المنفصل لجواز أن يخص بمنفصل آخر غير هذا المنفصل الذى ظهر وهو لا تقتلوا أهل الذمة والعبارة لا تفيد المراد فلو قال فيجوز أن يكون قد خص بغير ماظهر اح لكان أوضح وقد يقال أن الضمير فى به العائد على المنفصل مراد به جنس المنفصل لا المتقدم فى قوله بخلاف المنفصل والمعنى أنه يجوز أن يكون قد خص أى أخرج بمنفصل آخر غير ما أخرج بهذا المنفصل المذكور أو تجعل الباء بمعنى من وضمير به للعام والمعنى يجوز أن يكون قد أخرج من العام غير ماظهر (قوله فى الباقى) قدره ليعود عليه الضمير فى أنبأ عنه (قوله ينبىء عن الحربى) بكونه معتديا للقتال والمحاربة (قوله كالذمى المخرج) يحتمل أنه تشبيه فى مطلق الأنباء وإن كان الأول أشد أو المعنى كما ينبىء عن الذمى من حيث إخراجه لأن تعليق الحكم بمشتق يؤذن بالعلية (قوله فالباقى فى نحو ذلك) اى فى نحو قوله والسارق والسارقة مما لا ينبىء العموم فيه عن الباقى بعد التخصيص يشك فيه اى فى ذلك الباقى بل هو بجملته باق على الحكم قبل التخصيص أو ليس بجملته باقيا إذ يحتمل عقلا ورود مخصص آخر يقيد بقيد آخر يخرج به بعض آخر ومع هذا الشك لا يكون ذلك العام حجة فى الباقى اه كمال (قوله قيد آخر) ككونه لا شبهة فيه للسارق مثلا (قوله فى أقل الجمع) أى يحتج به عن أقل الجمع (قوله لا يجوز التخصيص) فلا يتبين مايراد منه (قوله مطلقا) أى سواء كان العام جمعا أم لا (قوله لاحتمال أن يكون) علة لقوله يشك الذى هو خبر لأن (قوله بغير ماظهر) أى من المخصصات (قوله والخلاف مبتدأ خبره محذوف) أى ثابت يعنى ان الخلاف مفرع على قول من يقول ان العام المخصوص مجاز أما على القول بأنه حقيقة فهو حجة جزما وهذا فى المخصص بمعين لا فى المخصص بمبهم كما فهم مما مر اه كمال ونظر فيه سم بأن المعنى الذى تمسك به من نفى الحجة مطلقا موجود بتقدير كونه حقيقة أيضا ولا يخفى أن ظاهر كلامهم خلاف ماقاله المصنف والظاهر ان ماقاله من بحثه كما يفهمه تعبيره فى شرح المنهاج بقوله يشبه ان هذه المسئلة مفرعة على قول من يقول العام المخصوص مجاز وإن من قال غير ذلك احتج به هنا لا محالة

(قول الشارح والخلاف إن لم نقل أنه حقيقة) أى لأنه حينئذ يتبادر منه الباقى والاحتمال المرجوح لا يضر إذ التكليف بالظاهر بخلاف مالو كان مجازاً فان الاحتمالين متساويان ولذا عبر فى الأقوال المتقدمة عن المانع بالشك وبه يندفع مافى الحاشية تأمل

(ويتمسك بالعام فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص) اتفاقا كما قاله الأستاذ أبو إسحق الاسفرايني (وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج) ومن تبعه فى قوله لايتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص وأجيب بأن الأصل عدمه وهذا الاحتمال منتف فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله من الوقائع وهو قطعى الدخول لكن عند الأكثر كما سيأتى وما نقله الآمدى وغيره من الاتفاق على ماقاله ابن سريج مدفوع بحكاية الأستاذ والشيخ أبى إسحق الشيرازى الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازى وغيره ومال إلى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوى وغيره وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفى كما نقله عنه الامام الرازى واختصر الآمدى وغيره فى النقل عن الصيرفى على وجوب اعتقاد العموم قبل البحث على المخصص وعلى قول ابن سريج لو اقتضى العام عملا مؤقتا وضاق الوقت عن البحث هل يعمل بالعموم احتياطا أو لاخلاف حكاه المصنف عن حكاية ابن الصباغ وذكره هنا أولا بقوله وثالثها إن ضاق الوقت ثم تركه لأنه ليس خلافا فى أصل المسئلة (ثم يكفى فى البحث) على قول ابن سريج (الظن) بأن لامخصص (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قوله

(قوله ويتمسك بالعام) أى يعمل به وجوبا أو جوازاً بحسب مايقتضيه الدليل حتى لو ورد العام على سبب مخصص عمل به لأن صورة السبب داخلة قطعا عند الأكثر لأن العام ورد لأجلها فلا يجوز إخراجها من العام أو ظنا عند بعضهم لأنه مادام النبي صلى الله عليه وسلم حيا يحتمل النسخ ويحتمل التخصيص حتى باخراج صورة السبب فيكون ظنا والصحيح الأول (قوله بأن الأصل) أى المستصحب (قوله بحسب الواقع) يغنى عنه قوله فيما ورد لأجله من الوقائع (قوله إذ ذاك) مبتدأ خبره محذوف أى ثابت وقوله بحسب الواقع نعت للتمسك أى الآتى بحسب الواقع أى الوقوع والنزول لا اعتبار الوضع وقوله وهو عائد إلى ماثم لايخفى أن الدليل أخص من المدعى لأنه إنما يتناول التمسك بالعام فيما ورد لأجله فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم دون التمسك فيما بعده من الوقائع فى حياته ودون التمسك بما ورد لاعلى واقعة فى حياته صلى الله عليه وسلم (قوله وعليه) أى على حكاية الخلاف جرى الخ (قوله وهو) أى التمسك بالعام قول الصيرفى أى فهو المخالف لابن سريج وما قاله الشارح تبعا للمصنف فى شرح المختصر من أن حكاية الآمدى وغيره أى كالغزالى الاتفاق على ماقاله ابن سريج مدفوع بحكاية الأستاذ والشيخ أبى إسحق الخلاف فيه يقال عليه انهما إنما حكياه عن الصيرفى ومن حكى الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفى بعد علمه به فقد قال إمام الحرمين فى البرهان بعد حكاية قول الصيرفى وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء إنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد وقد قدمنا هذا النقل عن البرهان سابقا فقول البرماوى فى شرح ألفيته أن إمام الحرمين مال إلى قول الصيرفى فى التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص سهو (قوله على وجوب اعتقاد العموم) أى ولم ينقلوا عنه القول بالتمسك فقد اختلف النقل عن الصيرفى (قوله وذكره هنا) أى فى نسخة رجع عنها بعد قوله خلافا لابن سريج بقوله وثالثها الخ فالثانى المطوى قول ابن سريج

(قول المصنف ويتمسك بالعام الخ) إذا تأملت قول الشارح الآتى لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله تعلم أن قول المصنف ويتمسك الخ بمنزلة ان تقول يتمسك بالعام فيما ورد لأجله من الوقائع اتفاقا فالمصنف رحمه الله اعتمد فيما قاله الذى ظاهره العموم فيما ورد له وغيره على الواقع فانه لم يقع التمسك فيما ورد له العام فقول الشارح لأن التمسك الخ معناه ان التمسك فى زمنه ﷺ لم يقع إلا فيما ورد لأجله أما غيره من الوقائع فى زمنه فعلى الخلاف كالوقائع بعده ولا يغنى عن هذا قوله فيما يأتى وصورة السبب قطعية لأن ماهنا فى التمسك قبل البحث وما سيأتى فى كونه قطعيا أو ظنيا وبهذا يسقط كل مافى الحواشى هنا فتأمل (قول الشارح واقتصر الآمدى الخ) كيف يجب الاعتقاد مع عدم جواز التمسك عند الصيرفى فانه من جملة أهل الاتفاق الذى نقله الآمدى فيما مر (قول الشارح وثالثها الخ)

(قوله

لابدمن القطع قال ويحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة من غير أن يذكر أحدمنهم مخصصا ﴿المخصص﴾ اى المفيد للتخصيص (قسمان الاول المتصل) اى ما لا يستقل بنفسه من من اللفظ بأن يقارن العام (وهو خمسة) أحدها (الاستثناء) بمعنى الدال عليه (وهو) أى الاستثناء نفسه (الاخراج) من متعدد (بإلا أو إحدى أخواتها) نحو خلا وعدا وسوى صادراً ذلك الاخراج مع المخرج منه (من متكلم واحد وقيل مطلقا) فقول القائل إلا زيد عقب قول غيره جاء الرجال استثناء على الثانى لغو على الاول ولو قال النبي صلى الله عليه وسلم إلا أهل الذمة عقب نزول قوله تعالى فاقتلوا المشركين كان استثناء قطعا لانه مبلغ عن الله وإن لم يكن ذا قرآناً

(قوله بتكرير النظر) فيه أن هذا لا يفيد القطع بل يفيد الظن القوى ويمكن أن يكون مراده بالقطع الظن القوى ويكون الفرق بينه وبين ماقبله أنه يكتفى بأصل الظن وإن لم يكن قوياً بخلاف هذا وحكى الغزالى قولا ثالثا وهو انه لا يكتفى الظن ولا يشترط القطع بل لابد من اعتقاد جازم وسكون النفس بانتفاء (قوله أى المفيد) اشارة إلى أن اسناد التخصيص للفظ مجاز عن افادته لان المخصص حقيقة هو المتكلم والشرط ونحوه مفيد كذا قيل وفيه أن المفيد حقيقة هو المتكلم والكلام آلة للافادة فلعل الاولى انه اشارة لدفع توهم انه يقرأ المخصص بالفتح والمفيد صفة لموصوف محذوف يقدر بالشى ولا يقدر لفظا لان المخصص كما يكون لفظا يكون غير لفظ كالفعل والحس لكن يرد عليه انه لا يلائم تفسير الشارح للمتصل بأنه مالا يستقل بنفسه من اللفظ حيث أخذ اللفظ فى مفهومه والمقسم ملاحظ فى الاقسام تدبر (قوله بان يقارن) تصوير للاتيان بالمتصل لانه إذا كان غير مستقل لا يتصور الاتيان به إلا مع المقارنة فالمعنى على الحصر أى بأن لا يكون إلا مقارناً بخلاف المنفصل (قوله وهو خمسة) الصفة والشرط والغاية والاستثناء وزاد ابن الحاجب بدل البعض (قوله بمعنى الدال عليه) لان الذى يوصف بانه مخصص متصل هو اللفظ الدال وهو الاداة وهى مع مابعدها (قوله أى الاستثناء نفسه) اشارة إلى أنه تعريف للاستثناء بمعنى الاخراج ففى عبارة المصنف استخدام (قوله من متعدد) اى لفظ متعدد سواء كان ذلك اللفظ المتعدد من صنع العموم أولا فان الاستثناء يكون من العدد وليس من العام اصطلاحا وأشار به إلى أن متعلق الاخراج محذوف وان قوله من متكلم حال وليس هو متعلق الاخراج كما تأتى الاشارة اليه (قوله بالا الخ) الظاهر انه احتراز عن الاخراج بغير ذلك مثل وإن أحد من المشركين استجارك فهذا اخراج لكن بغير إلا (قوله وسوى) ويقال سوى بضم السين وسواء بفتحها والمد او بكسرها والمد ذكرها الفارسى فى شرح الشاطبية (قوله صادراً الخ) دفع به توهم تعلق من متكلم واحد بالاخراج وهو فاسد إذ المتكلم مخرج على صيغة اسم الفاعل لا مخرج منه وقوله مع المخرج منه دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الاخراج من متكلم واحد والمخرج منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد (قوله استثناء على الثانى) وقد يقال له استثناء تلقينى وينبنى على هذا القول مانقل عن الشيخ الزيادى فى غير الحاشية ان استثناء الغير فى الطلاق وغيره ينفع وهو ضعيف لضعف مبناه قال بعض المتاخرين من اشياخ مشايخنا وكان الشيخ السجيني يخصه بالحاف وهو ماتعلق به من حث أو منع أو تحقيق خبر (قوله لأنه) أى النبي ومبلغ يصح قراءته بصيغة اسم الفاعل والمفعول ويصح عود الضمير إلى قوله إلا اهل الذمة فمبلغ بصيغة اسم المفعول وعلى كل هو فى حكم المتكلم الواحد ولو على اجتهاده صلى الله عليه وسلم لان تقريره عليه بمنزلة إيجابه له وفى كلام الولى العراقى مايصرح بجريان الخلاف فيه وانه ليس استثناء بل هو من المخصصات المنفصلة ورجحه الصفى الهندى وقال القاضى فى التقريب أنه الصحيح لكن بناء على رأيه أن شرط الكلام صدوره من ناطق واحد وقد وضعه ابن مالك اه

أى ثالث الاقوال فى المؤقت وأما الخلاف الذى حكاه المصنف فيما إذا ضاق الوقت فهو فى ضمن هذا الخلاف (قول الشارح لابد من القطع) أى الظن القوى وفيه أن المدار على مطلق الظن كباقى الأدلة (قوله المخصص حقيقة ارادة المتكلم) أى المخصص فى الواقع هو الارادة وهذا لا يستلزم أن إطلاق المخصص عليه حقيقة لأن اسناد التخصيص فى الظاهر لغيره لاله تدبر (قوله لا يستلزم ماقالوه) ان سلم فهو لا ينافيه (قوله على نوعى الاستخدام) أى نوعين منه وإلا فهو أكثر كما بين فى محله (قوله مع قوله ويجب اتصاله) لامانع من عود ضميره للاستثناء من قوله أحدها الاستثناء (قوله والظاهر أنه ملحق) فيه أنه من المنفصل وهو ما يستقل

(ويجب اتصاله) أى الاستثناء بمعنى الدال عليه المستثنى منه (عادة) فلا يضر انفصاله بتنفس أو سعال (وعن ابن عباس) يجوز انفصاله (الى شهر وقيل سنة وقيل أبدا) روايات عنه (وعن سعيد بن جبير) يجوز انفصاله (إلى أربعة أشهر وعن عطاء والحسن) يجوز انفصاله (فى المجلس و) عن (مجاهد) يجوز انفصاله الى (سنتين وقيل) يجوز انفصاله (مالم يأخذ فى كلام آخر وقيل) يجوز انفصاله (بشرط ان ينوى فى الكلام) لأنه مراد أولا (وقيل) يجوز انفصاله (فى كلام الله فقط) لانه تعالى لا يغيب عنه شىء فهو مراد له اولا بخلاف غيره

ملخصا قال البرماوى أن بن مالك رد على من اشترط أن يكون من متكلم واحد وأن التحقيق فيه ان الاسناد إن صدر من كل من القائل زيد والقائل قائم فكل منهما متكلم بكلام ذكر بعضه وحذف الآخر لقرينة تكلم الآخر والحذف للقرينة اللفظية فى المبتدا والخبر وفى الفعل ومرفوعه جائز وإن لم يكن لاحدهما قصد ولا اسناد فلا كلام لا من هذا ولا من هذا اه فتأمل فيه فان هذا التقدير ربما اقتضى أنه لا يتصور فى الكلام أن يكون من ناطقين بل لا يكون إلا من واحد فمعنى رد ابن مالك على من اشترطه ان ذلك الاشتراط من اللغو (قوله ويجب اتصاله) أى فى الزمان بالنسبة لصاحب الكلام فى اثباته به وأما اتصاله فى الزمان باعتبار وصوله إلى غير المتكلم فليس بشرط والمراد انه لا يعتد به ويعتبر مخصصا إلا إذ كان متصلا (قوله بتنفس أو سعال) وينبغى تقييده بالخفيف عرفا كما قيده بذلك الاصفهانى فى شرح المحصول وكذلك ابن حجر فى شرح الارشاد وفى شرح الالفية للبرماوى وكذا إذا أطال الكلام متعلقا بالمستثنى منه فانه لا يضر اه قال الاسنوى فى التمهيد أنه قد يحصل التخصيص وإن لم يذكر المستثنى منه وذلك فى فروع عنه لو قال نسائى طوالق واستثنى بعضهن بالنية فانه يقبل وفيه أيضا لو قال له على ألف استغفر الله إلا مائة فانه يصح الاستثناء عندنا خلافا لابى حنيفة دليلنا أنه فصل يسير فلم يؤثر كقوله له على الف يافلان إلا مائة (قوله وعن ابن عباس الخ) رد بانه يلزم ان لا يحكم بطلاق قط ولا باقرار ولا يعرف الصدق من الكذب لانه يمكن أن يستثنى وفى الحديث من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير ولم يقل فليستثن قال الغزالى فى المنخول والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك اه فما قاله بعض من كتب هنا من متأخرى مذهبنا معاشر الشافعية أنه يجوز تقليد رواياته فى الأيمان والتعاليق وغيرها فى حق نفسه ويجوز تعليمها للعوام ولا يجوز الافتاء بها مما لا ينبلج له الصدر خصوصا فى الطلاق لمزيد الاحتياط فى الانكحة واضطراب الرواية عنه يقضى بعدم تحرير النقل وان فرض صحته فتامل (قوله الى شهر) اى هلالى فيما يظهر (قوله وقيل سنة) يجوز نصبه لمناسبة ما بعده ويجوز جره لمناسبة ماقبله (قوله مالم ياخذ فى كلام آخر) ظاهره وإن طال (قوله بشرط ان ينوى الخ) اى ينوى اولا كما أشار له الشارح فاندفع ماقيل النية لا بد منها على جميع الاقوال فلا تصح المقابلة فان النية التى لا بد منها لا يشترط أن تكون أولا وبهذا رد قول ابن يعقوب ان قوله لانه مراد اولا قريب من تعليل الشىء بنفسه لان المراد بالاول الاثناء كما هو الشرط فليتأمل وفى شرح الولى العراقى وقوله وقيل يشترط ان ينوى الخ هذا متفق عليه عند الذاهبين إلى اشتراط اتصاله فلو لم تعرض له نية الاستثناء إلا بعد فراغ المستثنى منه لم يعتد به ثم قيل يعتبر وجود النية فى أول الكلام وقيل يكتفى بوجودها قبل فراغه وهذا هو الصحيح (قوله وقيل يجوز فى كلام الله) أى إلى وقت الحاجة ولا يتاخر عنه كما يأتى قال العلامة البرماوى وحمل بعضهم خلاف ابن عباس على ذلك ان يجوز تراخيه فى القرآن دون غيره وضعف هذا القول بأن كلام الله تعالى ان أريد به القديم فلا يوصف باخراج ولا بادخال ولو أراد اللفظ المنزل ولو إلى اللوح المحفوظ كما قال

وقد ذكر المفسرون ان قوله تعالى غير أولى الضرر نزل بعد لا يستوى القاعدون من المؤمنين الخ فى المجلس وقرأه نافع وغيره بالنصب أى على الاستثناء كما قرأه أبو عمرو وغيره بالرفع أى على الصفة والاصل فيما روى عن ابن عباس ونحوه كما روى عنه قوله تعالى ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت أى إذا نسيت قول إن شاء الله ومثله الاستثناء وتذكرت فاذكره ولم يعين وقتا فاختلفت الآراء فيه على ما تقدم من غير تقييد بنسيان توسعا فقوله

المقترح فذلك انما هو على أساليب كلام العرب ما امتنع فيه ممتنع فيه وما جاز فيه لان القرآن انما نزل بلغة العرب فلا يكون مخالفا للغتهم (قوله وقد ذكر المفسرون الخ) قال الشهاب كأنه استدلال للاخير خاصة ويصلح أيضا دليلا لقول عطاء والحسن اه قال سم ويمكن أن يستدل به لما قبل الاخير أيضا اه ونظر فيه تلميذ الغنيمى بأن قوله بشرط أن ينوى شامل لما إذا كان فى المجلس أو كان بعد مفارقة المجلس بزمان طويل وما قاله المفسرون فى الآية مقيد بالمجلس فيحمل قول شيخنا وىمكن أن يستدل به لما قبل الاخير على بعض ما يصدق به فتأمله على أن تنازع فى كون ماذكره المفسرون دليلا مطلقا إذ لم ينتج بعض المدعى (قوله إلى آخره) فيه أن من جملة الاخر غير أولى الضرر مع أن الفرض انها نزلت بعد فكلامه يقتضى انها نزلت بعد نفسها فكان الاولى للشارح أن يقول نزل بعد لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون الخ فكان يؤخر قوله إلى آخره عن قوله والمجاهدون ليخرج عن الاخر غير أولى الضرر (قوله على الاستثناء) أى لاجله وإلا فهو نصب على الحال بدليل انهم أعربوا غير الاستثنائية حالا كما تقرر فى موضعه (قوله كما قرأه أبو عمرو) وجه الشبه وجود قراءة لابى عمرو كما وجدت قراءة لنافع ولا يفهم من التشبيه أن كلا منهما يقرأ بما قرأه الاخر كما قد يتوهم فوجه الشبه الوجود أو بثبوت كل منهما عن النبى ﷺ تواترا (قوله اى على الصفة) وهى فى معنى الاستثناء (قوله والاصل) أى المقيس عليه كما يفيده قول الشارح ومثله الاستثناء (قوله ونحوه) عطف على ما اى نحو ماروى (قوله كما روى عنه) أى عن ابن عباس رضى الله عنهما (قوله ولا تقولن لشىء) أى لا تقولن لاجل شىء تعزم عليه انى فاعله فيما يستقبل إلا بان يشاء الله أى ملتبسا بمشيئته ففيه حذف باء الملابسة والتباسه بالمشيئة على الوجه اللائق كان بصيغة الشرط أو الاستثناء أو غيرهما (قوله ومثله الاستثناء) جملة اعتراضية يتوقف عليها الاستدلال قال القرافى أن ابن عباس إنما قال ذلك فى التعليق على مشيئة الله بأن يقول إن شاء الله لا الاستثناء بالا أو إحدى اخواتها ونقل العلماء أن مدركه فى ذلك ولا تقولن لشىء الآية نقله البرماوى والشارح لم يرض بهذا الحمل فلذا قال ومثله الاستثناء واعلم ان التعلق بمشيئة الله تعالى ليس استثناء حقيقة لانعدام أداته فان الوجود فيه كلمة الشرط إلا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء عليه قال الله تعالى إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون أى لا يقولون إن الله قال ابن كمال باشا فى الفرائد وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو المشهور واستثناء تعطيل وهو هذا لان الكلام يتعطل به (قوله وتذكرت) قدر ذلك لان الذكر لا يتأتى وقت النسيان ولو لم يقدره كان إذا نسيت ظرفا للذكر (قوله ولم يعين) أى الله أو ابن عباس وقتا والمراد على الثانى أنه لم يعينه فى الآية فلا ينافى تعيينه فى الأثر وهو مارواه الحاكم فى مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين عن ابن عباس أنه قال إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة قاله شيخ الاسلام (قوله فاختلفت الآراء فيه) أى فى الوقت (قوله من غير تقييد بنسيان)

واذكر ربك أى مشيئة ربك (أما) الاستثناء (المنقطع) بأن لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق نحو ما فى الدار أحد إلا الحمار (فثالثها) أى الأقوال لفظ الاستثناء (متواطئ) فيه وفى المتصل أى موضوع للقدر المشترك بينهما أى المخالفة بإلا أو إحدى أخواتها حذراً من الاشتراك والمجاز الآتيين والأول الأصح أنه مجاز فى المنقطع لتبادر غيره أى المتصل إلى الذهن والثانى أنه حقيقة فيه كالمتصل لأنها الأصل فى الاستعمال ويحد بالمخالفة المذكورة من غير إخراج وهذا القول بمعنى قوله (والرابع مشترك) بينهما فهو مكرر إلا أن يريد بالمطوى الثانى أنه حقيقة فى المنقطع مجاز فى المتصل ولا قائل بذلك فيما علمت (والخامس

أى بدون ذكر قيد النسيان لفظا كما فى الآية وإن كان مراداً لهم معنى وقوله توسعا أى فى الكلام بحذف الشرط مع أداته وقال شيخ الاسلام التوسع بناء على أن النسيان بمعنى زوال العلوم عن الحافظة او المدركة لا بمعنى الترك اما إذا كان بمعنى الترك فلا توسع (قوله واذكر ربك) قوله مبتدأ وقوله أى مشيئة ربك خبره على تقدير القول أى تقول فى معناه ذلك (قوله أما المنقطع) كأنه مقابل لمحذوف أى ما تقدم فى المتصل أما المنقطع الخ (قوله بأن لا يكون الخ) ولو بحسب ماقصده المتكلم بقيد أو غيره فدخل فى ذلك قوله تعالى وما كان لمؤ من أن يقتل مؤ منا إلا خطأ فان الاستثناء منقطع فان القتل خطأ من أفراد القتل إلا أن المتكلم قصد القتل عمداً وقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى منقطع أيضا لأن التقدير فى الجنة والأولى فى غيره ثم أن الشارح أشار بالتفسير المذكور إلى ان فى تفسير النحاة الاستثناء المتصل بالاخراج من الجنس والمنقطع من غير الجنس تسامحا وان الأولى التعبير بما ذكر لأنك إذا قلت قام القوم إلا زيداً فان كان زيد بعض القوم كان متصلا وإن كان من قوم آخرين كان منقطعا مع أن زيداً من الجنس وقد يقال لعل مراد النحاة هذا (قوله المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق) اعتذار عن عدم تقييد المصنف بهذا القيد سابقا مع ان الذى من المخصصات هو المتصل دون المنقطع إذ ليس فيه إخراج من المستثنى منه ولذا اقتصر على تعريف المتصل (قوله ما فى الدار أحد الخ) أى ليس فيها عاقل ولا شىء من متعلقاته إلا الحمار وعبارة شيخ الاسلام فى شرح اللب ما فى الدار إنسان إلا الحمار وهى اصرح (قوله لفظ الاستثناء الخ) جعل الشارع موضع الخلاف لفظ الاستثناء وفى التلويح قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع ثم أنكر على صدر الشريعة قوله أن لفظ الاستثناء مجاز فى المنقطع فموضع الخلاف على هذا صيغ الاستثناء ونقله ابن كمال باشا فى الفرائد واقره ولعل الحامل للشارح على جعل الخلاف فى لفظ الاستثناء قول المتن فثالثها متواطئ فان هذا القول لا يجرى فى صيغ الاستثناء فان السيد الشريف حقق فى حواشى شرح الشمسية بأن التواطؤ والتشكيك من أقسام الاسم كالجزئى والكلى بخلاف الفعل والحرف وعبارته بعد أن قرر كلاما واتضح بذلك أن الاسم صالح لأن ينقسم إلى الجزئى والكلى المنقسم إلى المتواطئ والمشكك بخلاف الكلمة والأداة الخ (قوله أى المخالفة الخ) أى أعم من أن يكون هناك إخراج أولا (قوله ويحد) أى الاستثناء الشامل لهما ولا يلزم من ذلك الاشتراك لأن المراد ضبطهما بأمر يعمهما (قوله من غير إخراج) أى من غير ذكره لأن الاخراج فرع الادخال فلا يشمل المنقطع لأن الادخال قاصر على المتصل وعلى هذا فحد المصنف خاص بالمتصل على أحد الأقوال هكذا يفهم خلافا لمن قال ان المراد حد المنقطع فانه لا علقة له بالخلاف وقدم الشارح حده على كل الأقوال

تأمل

(قول الشارح شبه التناقض) لم يجعله تناقضا لأنه إنما يكون بين قضيتين أو مفردين كما قاله السيد وهنا بين إثبات شيء ونفيه في قضية واحدة (قول الشارح أي الآحاد جميعها) أخذه من أل الاستغراقية وفي العضد حكاية لهذا المذهب المراد بعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار افراده لم يتغير وظاهره أن يقرأ افراده بالكسر والمآل واحد وعلى كل يقابل المذهبين الآتيين واعلم أن عبارة ابن الحاجب في شرح المفصل هكذا لا يحكم بالنسبة إلا بعد ذكر المفردات بكمالها في كلام المتكلم فاذا قال قام القوم إلا زيدا فهم القيام أولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وإن منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله إلا زيدا ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا المفرد الذي خرج منه زيد اه قال بعض المحققين حاصله انك إذا قلت جاء القوم فقد نسبت أولا المجيء إلى القوم على احتمال أن يكون على طريقه الايجاب الكل أو الايجاب للبعض والسلب للبعض الاخر وذلك لأن تقرر الايجاب والسلب بعد تمام الكلام فاذا قلت إلا زيدا متصلا بجاء القوم تقرر السلب بالقياس إلى زيد والايجاب بالقياس إلى ما بقي وليس معنى الاخراج إلا المخالفة في الحكم بعد التشريك في النسبة اه فالاستثناء متأخر عن النسبة متقدم على الحكم فهو اخراج من النسبة وبالمخالفة بالباقي في الحكم فيدخل المستثنى في النقيض والعامل مسند اليهما معا لكن بالنسبة للمستثنى منه على طريق الايجاب بالنسبة للمستثنى على طريق سلب الحكم بالنسبة عنه وقول بعض المحققين عن احتمال أن يكون الخ أشار بذكر الاحتمال إلى أنه لا تناقض في النسبة أيضا لعدم القطع بها الكل وقوله وليس معنى الاخراج إلا المخالفة الخ هذه المخالفة جاءت من اخراج المستثنى من النسبة وقصر الحكم على الباقي فانه يفيد أنه مخالف للمستثنى منه في حكمه الآتي بعد وإذا خولف به في حكمه فقد دخل في نقيض ذلك الحكم فيكون نفيا الحكم المستثنى منه عن المستثنى وإن كان النفي لازما للدخول في النقيض فصدق قوله الاتي الاستثناء من الاثبات نفي وصدق أيضا قوله المتقدم والقابل له حكم ثبت لمتعدد لأن الاخراج من النسبة بمعنى منع الدخول فيها والمخالفة بالحكم بمعنى قصره على ماعدا المستثنى إنما هو لأجل منع تعدي ذلك الحكم له الذي كان ظاهرا من اللفظ فاندفع ما أورده سم هنا فتأمل

الوقف) أي لا يدري أهو حقيقة فيهما أم في أحدهما أم في القدر المشترك بينهما ولما كان في الكلام الاستثنائي شبه التناقض حيث يثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ينفى صريحا وكل ذلك أظهر في العدد لنصوصيته في آحاده دفع ذلك فيه ببيان المراد به بقوله (والأصح وفاقا لابن الحاجب أن المراد بعشرة في قولك) مثلا لزيد علي (عشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد) أي الاحاد جميعها (ثم أخرجت ثلاثة) بقوله إلا ثلاثة

تأمل (قوله إلا أن يريد بالمطوي الخ) هو ظاهر على تقريره لكلام المصنف بما قاله فان قرر بما نقله الشيخ أبو اسحاق الشيرازي واقتضاه كلام غيره من الاخراج من غير الجنس لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا واندفع التكرار إذ يصير المعنى أما الاستثناء المنقطع ففيه أقوال أحدهما يسمى استثناء مجازا والثاني لا يسماه لا حقيقة ولا مجازا والثالث يسماه حقيقة بجعله متواطئا والرابع مشترك وقد قرر العراقي الثاني بذلك احتمالا ثم قال وهذا إن صح غريب قاله شيخ الاسلام ولعل الحامل للشارح على العدول عنه غرابته (قوله الوقف) هو لا يعد قولا إلا على سبيل التغليب فان المتوقف لم يجزم فيه بشيء (قوله حقيقة فيهما) وهو الرابع وقوله أم في أحدهما وهو الأول القائل بأنه مجاز في المنفصل حقيقة في المتصل أو عكسه الذي قال فيه ولا قائل به فان قوله أم في أحدهما صادق بهذا العكس أيضا وقوله أم في القدر المشترك وهو الثالث المذكور في قوله متواطئ (قوله شبه التناقض) أي ولا تناقض في الحقيقة كما يعلم من التوجيهات الاتية (قوله حيث يثبت الخ) هذا لا يشمل الاستثناء من النفي فانه على العكس من ذلك ينفي فيه المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم يثبت صريحا فهلا زادوا أو بالعكس مثلا وكأنهم اقتصروا على صورة الاثبات على وجه التمثيل اه سم أو أن المراد بالثبوت الدخول وبالنفي الاخراج فشمل الايجاب والسلب (قوله وكان ذلك) أي ما ذكر من شبه التناقض (قوله لنصوصيته) أي فقبوله للتخصيص أضعف من قبول العام له لأن تناوله للافراد ظني لا قطعي (قوله دفع ذلك) أي شبه التناقض فيه أي في العدد وبدفعه في العدد يعلم دفعه في غيره بالاولى وقوله ببيان متعلق بدفع وقوله بقوله متعلق ببيان (قوله باعتبار الافراد) أي لا باعتبار الحكم حتى يلزم التناقض (قوله جميعها) أي لا الباقي كما هو القول الاتي

(قول المصنف ثم أسند إلى الباقى) أى حكم بالنسبة له (قول الشارح فكأنه قال له على الباقى) هذا بيان للحكم على الباقى وقوله أخرج منها ثلاثة بيان لاخراج الثلاثة من النسبة مع المخالفة بها عن حكم المستثنى منه المقتضى دخولها فى النقيض وهو معنى النفى وقوله وليس فى ذلك إلا الإثبات أى ليس فيما حكم عليه وهو السبعة إلا الاثبات ولا نفى فيها أصلا حتى يأتى التناقض إنما النفى فى الثلاثة المخرجة ولا إثبات

فيها أصلا وإنما لم يتعرض لحكم المستثنى لعدم الاثبات فيه الذى هو أصل الشبهة

ثم أسند إلى الباقى) وهو سبعة (تقديراً وإن كان) الاسناد (قبله) أى قبل إخراج الثلاثة (ذكرا) فكأنه قال له على الباقى من عشرة أخرج منها ثلاثة وليس فى ذلك إلا الاثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض (وقال الأكثر المراد) بعشرة فيما ذكر (سبعة وإلا) ثلاثة (قرينة) لذلك بينت إرادة الجزء باسم الكل مجازاً (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى (عشرة إلا ثلاثة)

(قوله ثم أسند إلى الباقى) أى بعد إخراج الثلاثة من العشرة لفظا وضمير أسند يعود للمسند وهو لزيد فى المثال المذكور ويصح كون المجرور وهو إلى الباقى نائب فاعل أسند (قوله ذكرا) أى بحسب الذكر واللفظ (قوله أخرج منها ثلاثة) صفة لعشرة أى وقد كان أخرج منها ثلاثة حال الاسناد اللفظى وأما حالة الاسناد التقديرى فيقال له على الباقى وهو السبعة لا عشرة أخرج منها ثلاثة لأن ذلك حالة الاسناد اللفظى (قوله إلا الاثبات) أى إثبات الباقى بعد الاخراج (قوله ولا نفى أصلا) أى للثلاثة أى ولا إخراج أيضا وإنما هو مجرد إثبات للباقى وأورد أن هذا مخالف لما يأتى من أن الاستثناء من الاثبات نفى وأجيب بأن ما يأتى بحسب ظاهر اللفظ لا باعتبار المعنى والواقع اه والقول بأن ماهنا على غير ما يأتى مردود بأن ماهنا طريقة الجادة (قوله فلا تناقض) أى لأن الخبر أسند لفظا إلى عشرة ومعنى إلى سبعة فالثلاثة مثبتة لفظا منفية حكما ولا يكون هناك تناقض إلا لو كانت الثلاثة منفية لفظا وحكما أو مثبتة لفظا وحكما والأولى فلا شبه تناقض لأنه الذى الكلام فيه ولا يلزم من رفع التناقض رفع شبه التناقض إلا أن يكون على حذف المضاف أى فلا شبه تناقض (قوله المراد بعشرة) فهو من العام الذى أريد به الخصوص وفيه أنه يلزم أنه منقطع (قوله قرينة لذلك) أى فلم تدخل ثلاثة حتى تخرج فليست للاخراج كما يفيده قول الشارح ووجه تصحيح الأول وقضية زيادة الشارح لفظ ثلاثة أن المجموع قرينة وعبارة العراقى فى تقرير هذا القول وأداة الاستثناء نحو إلا قرينة على إطلاق إسم الكل وإرادة البعض مجازا فالاستثناء موضح لمراد المتكلم اه وقد استنكر إمام الحرمين قول الأكثر وقال أنه محال لا يعتقده لبيب

(قوله إنما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة) قد عرفت أن التخصيص وهو قصر الحكم بالمعنى المتقدم موجود حقيقة وسيأتى له ذلك على الأثر (قوله لأن تخصيص الحكم يتحقق الخ) هذا حق لكن لا يناسب الأشكال فانه مبنى على أن التخصيص بحسب الظاهر وما قاله فى الجواب بحسب الحقيقة (قوله ويؤيد ذلك ما تقدم) التأييد من جهة أنه ليس المراد بالقصر خصوص الاخراج من الحكم وإن كان فى العام المراد به الخصوص لا يخالفه بشيء عن حكم شيء كما هو فى العام المخصوص (قوله وأن يجاب عن الأول) تأمل

قد عرفت أنه لا حاجة إليه مع فساده لأنه بقى حقيقة كما تقدم (قوله فهو باعتبار الدلالة على النسبة الخارجية) فان قيل كما أن المخالفة فى النسبة النفسية هى عدم الحكم النفسى فكذلك فى الخارجية هى عدم الحكم الخارجى وقد ذكر العضد أن فى الاستثناء أعلاما بعدم التعرض وهو يستلزم عدم الحكم ضرورة فيكون فيه دلالة على المخالفة قلنا الاعلام بعدم التعرض للشيء ليس أعلاما بعدم ذلك الشيء وعدم التعرض إنما يستلزم عدم الحكم الذكرى أو النفسى لا الخارجى واعلم أنه يرد على هذا الجواب بحث وهو أن ما ذكر إنما يأتى فيما له خارج وهو الخبر دون الانشاء الذى هو العمدة فى الأحكام قاله السعد

أى معناه بازاء (اسمين مفرد) وهو سبعة (ومركب) وهو عشرة إلا ثلاثة ولا نفى أيضاً على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول ان فيه توفية بما تقدم من ان الاستثناء اخراج بخلافهما (ولا يجوز الاستثناء (المستغرق) بأن يستغرق المستثنى المستثنى منه أى لا أثر له فى الحكم فلو قال له على عشرة إلا عشرة لزمه عشرة (خلافاً للشذوذ) أشار بذلك إلى ما نقله القرافى عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً أنه لا يقع عليه طلاق فى أحد القولين ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازى والآمدى (قيل ولا) يجوز (الأكثر) من الباقى نحو له على عشرة إلا ستة فلا يجوز بخلاف المساوى والأقل (وقيل) لا الأكثر (ولا المساوى) بخلاف الأقل (وقيل) لا الأكثر (إن كان العدد) فى المستثنى والمستثنى منه (صريحا) نحو ما تقدم بخلاف غير الصريح نحو خذ الدراهم إلا الزيوف وهى أكثر كذا حكى

(قوله أى معناه) أى وهو سبعة والمراد مسماها وهو المعدود أى الشىء الذى يعد فهذا مسمى تارة بلفظ سبعة وتارة بلفظ عشرة إلا ثلاثة فقوله بإزاء اسمين مفرد ومركب معناه بازاء مفرد تارة وبازاء مركب أخرى فقصد أشار الشارح بذكر لفظ معناه إلى تقدير مضاف فى قوله عشرة الخ وأخذ ذلك من قوله بازاء اسمين لأن من المعلوم أن لفظ عشرة إلا ثلاثة ليس بازاء اسمين لانه عين أحدهما (قوله وهو عشرة إلا ثلاثة) أى مجموع هذا اللفظ فلفظ إلا ثلاثة على هذا جزء الاسم فلا إخراج فيه ولا قرينة ثم ان ما قاله القاضى إنما يظهر بعد التركيب اما قبله فلا محيص له عن أحد القولين الاولين (قوله على القولين) أى القول بأنه مجاز وقول القاضى وهو حقيقة (قوله بخلافهما أى فانه لا إخراج فيهما واما أنهما مخصصان فعلى قول القاضى لا تخصيص لان التخصيص قصر العام على بعض أفراده وهنا لم يرد بالعام بعض الافراد بل المجموع المركب على قول الاكثر فيه تخصيص لما فيه من قصر اللفظ على بعض مسمياته وعلى الثالث محتمل لان يكون تخصيصاً نظراً إلى أن الحكم فى الظاهر للعام والمراد الخصوص وأن لا تخصيص نظراً إلى أنه أريد بالمستثنى منه تمام مسماه (قوله ولا يجوز الاستثناء المستغرق) وفى عبارة بعضهم الاستثناء المستغرق باطل لاقتضائه إلى اللغو وفيه شىء لجواز أنه لم يقصد أولا الافراد وكان ناسيا فلما تذكر أراد أن يرفعه أو انه لم يكن ناسيا وإنما قصد السخرية فلا لغو وأجيب بأن معنى كونه لغوا عدم ترتب الحكم الاقرارى عليه وكونه مفيدا ما ذكر بالنسبة إلى المتكلم لا يقدح فى تفسير اللغو بما ذكر (قوله بأن يستغرق الخ) الباء للسببية أى ان استغراق المستثنى سبب فى وصف الاستثناء بالاستغراق ثم محل عدم الجواز إذا لم يعقب باستثناء آخر غير مستغرق وإلا ففى جوازه خلاف سيأتى فى الشارح (قوله أى لا أثر له فى الحكم) إلا فى الوصية فان له أثرا فى الحكم وهو الرجوع عنها لو قال اوصيت له بعشرة إلا عشرة كان رجوعا عن الوصية كما صرح به السيوطى فى الاشباه والنظائر (قوله خلافا للشذوذ) أى لقول ذى شذوذ أى شاذ (قوله لابن طلحة) هو مالكى المذهب (قوله ولم يظفر بذلك الخ) قد ظفر به بعض من نقله كالقرافى وأنكره فقال الاقرب إن هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع اه شيخ الاسلام (قوله أنه لا يقع عليه) فقد اعتبر الاستثناء (قوله فى أحد القولين) وهو الشاذ (قوله ولم يظفر بذلك) اى باحد القولين اى او ظفر به ولم يعتبره (قوله ولا الاكثر الخ) عطف على قوله ولا يجوز المستغرق وكان الاولى أن يقول قيل والاستثناء الاكثر الخ وهذا القيل وما بعده ضعيف (قوله ان كان العدد) أى ما يدل على معدود لا العدد الاصطلاحى كما يشير اليه تقسيمه الى العدد الصريح وغيره (قوله وهى أكثر) أى وهى فى الواقع أكثر (قوله عقد صحيح) يشمل العقد الواحد والاكثر

(قول الشارح أى معناه) أشار به إلى انه ليس لازم معنى عشرة إلا ثلاثة كما حمل عليه العضد كلام القاضى بل هو اسم مركب مدلوله سبعة وهذا المذهب يرد عليه أمور كثيرة منها أن التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدا إذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وبعلبك من غير أن يلاحظ فيها الاعراب والبناء الاصليان بل يكون بمنزلة زيد وعمرو يجرى الاعراب المستحق على الحرف الاخير ليس من لغة العرب بلا نزاع كما نبه عليه صاحب الكشاف ولا شك أن عشرة إلا ثلاثة إذا جعل اسما للسبعة كان الاعراب المستحق فى صدره فلم يكن محكيا على أصل منقول عنه إذ يختل اعراب عشرة بحسب العوامل اما اذا أجرى الاعراب المستحق على كل واحد من تلك الالفاظ مثل ابى عبد الله وابى عبد الرحمن أو أبقيت الالفاظ على ما كانت عليه من الاعراب والبناء على طريق الحكاية مثل برق نحره وتأبط شرا فلا نزاع فيه قاله السعد بيانا لما فى العضد وانظره هنا ففيه فوائد مهمة

القول فى شرحيه كغيره فى الاكثر وإن شملت العبارة هنا حكايته فى المساوى (وقيل لا يستثنى من العدد عقد صحيح) نحو له مائة إلا عشرة بخلاف إلا تسعة (وقيل) لا يستثنى منه (مطلقا) وقوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما أى زمنا طويلا كما تقول لمن يستعجلك اصبر ألف سنة وكل قائل بحسب استقرائه وفهمه والاصح جواز الاكثر مطلقا وعليه معظم الفقهاء إذ قالوا لو قال له على عشرة إلا تسعة لزمه واحد (والاستثناء من النفى اثبات وبالعكس

نحو بالصريح (قوله هذا القول) أى المقيد بالاكثر (قوله عقد صحيح) يشمل العقد الواحد والاكثر نحو عشرين وثلاثين وخرج بالعقد غيره كاثنى عشر وبالصحيح الكسر كنصف فالمراد بذلك عقود كل مرتبة من مراتب الاعداد كالآحاد والعشرات بالنسبة إلى المرتبة المفروضة فعلى القول المذكور لا يقال له على عشرة إلا واحدا ولا مائة إلا عشرة ولا ألف إلا مائة ويقال له على عشرة إلا نصفا واحدا ونحوه ولو مع غيره ومائة إلا تسعة أو نحوها من الاحاد ولو مع العشرات وألف إلا تسعين أو نحوها من العشرات ولو مع الاحاد اه شيخ الاسلام ووجه الامتناع ان كل عقد عدد مستقل بنفسه غير تابع لغيره فلا معنى لاعتباره جزأ من غيره وفيه أن العقد الاعلى متضمن للنازل عنه فلا مانع من اخراجه منه (قوله مطلقا) أى لا عقد بقسميه ولا غير عقد وليس الاطلاق بالنسبة لقوله عقد ولذلك عبر بقوله مطلقا دون أن يقول عدد مع كونه أخصر ووجه هذا القول أن أسماء العدد نصوص والنصوص لا تقبل التخصيص وهذا ما نقله ابن عصفور عن البصريين قال إلا إذا كان العدد مما يستعمل للمبالغة كالمائة والألف والسبعين فيجوز رفعا لتوهم المبالغة مجازا ومنه قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الاية قاله الاسنوى (قوله أى زمانا طويلا) أى فحل المنع اذا كان باقيا على معناه العددى لا ان كان كناية عن الزمن الطويل للحوقه بغير العدد ثم ان المتبادر أنه تفسير للمستثنى منه وفيه أنه يضيع ثمرة قوله إلا خمسين عاما لأن الزمن الطويل ليس نصا فى شموله لها ويحتمل انه تفسير للمجموع من المستثنى والمستثنى منه وفيه أنه يكفى فى الكناية قوله ألف سنة فهذا القول مشكل على كل حال (قوله والأصح جواز الاكثر مطلقا الخ) تصحيحه مفهوم من حكاية المصنف الأقوال التى ذكرها بصيغة التمريض مع السياق على أن الأوجه أن يقول والاصح جواز غير المستغرق مطلقا ليشمل الاكثر والعقد الصحيح وغيرهما مما ذكره شيخ الاسلام (قوله والاصح جواز الاكثر مطلقا) قال الفنرى فى فصول البدائع إن استثناء الكل أو الاكثر منه باطل اتفاقا إن كان بلفظه أو بما يساويه مفهوما لا وجودا فيصح عبيدى أحرار إلا هؤلاء لاحتمال الكلام مقاما يكون عبارة عنه لا إلا عبيدى أو مماليكى والاكثر على جواز المساوى والاكثر وقالت الحنابلة والقاضى أولا بمنعهما فيجب أن يبقى أكثر من النصف وقال ثانيا بمنعه فى الاكثر خاصة وقيل بمنعها فى العدد الصريح لا فى نحو أكرم بنى تميم إلا الجهال وهم ألف والعالم واحد لكفاية الاحتمال لنا وإلا وقوعه نحو إلا من اتبعك من الغاوين وهم الاكثر لقوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وكل غير مؤمن غاو فالمساوى أولى وثانيا صحة أن يقال كلكم جائع إلا من أطعمته وقد أطعم الأكثر كيف وهو وارد فى الحديث القدسى أورده الترمذى ومسلم ولكونه آحادا لم يتمسك بوقوعه وثالثا دلالة اجماع فقهاء الامصار على الزام الواحد لمن قال له عشرة إلا تسعة اه (قوله لو قال له على عشرة الخ) فلو قال ليس له على عشرة إلا تسعة فالظاهر أنه لا يلزمه شىء اخذا من قول الرافعى فيما لو قال ماله على عشرة إلا خمسة انه لا يلزمه شىء لان العشرة إلا خمسة مدلولها خمسة فكانه قال ليس له على خمسة قاله الاسنوى (قوله والاستثناء من النفى الخ) المصدر بمعنى اسم

(قول المصنف والاستثناء من النفى اثبات) لا يرد عليه مالو قال لا ألبس إلا الكتان فقعد عريانا ولأشكوه إلا من الشرع

فترك الشكوى حيث لايحنث على المعتمد لأنه لااستثناء لأن لفظ إلا هنا نقله العرف لمعنى الصفة مثل سوى وغير والايمان تتبع المنقولات العرفية فمعناه لا ألبس سوى الكتان ولا اشكوه من سوى الشرع كذا نقله القرافى عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام لكنهم قالوا ان الذى يتبع العرف مطلقا هو الحلف بغير الطلاق اما به فيتبع اللغة متى اشتهرت وإن اشتهر العرف اللهم إلا أن يكون المعنى اللغوى هنا غير مشهور والأولى أن يقال ان الاثبات بحسب المقصود من النفى والمقصود منع نفسه من لبس ماسوى الكتان فيكون الاستثناء متضمن المنع فتبقى الأباحة وكذا الثانى تأمل (قول الشارح فيهما) كذا قاله المصنف (٤٩) فى منع الموانع ردا على من قال

خلافا لأبى حنيفة) فيهما وقيل فى الاول فقط فقال ان المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه.

المفعول أو الكلام على تقدير مضاف أى من ذى النفى ذو اثبات أى دال عليه قال القرافى قلت يوماً للشيخ عز الدين بن عبد السلام ان الفقهاء التزموا قاعدتين فى الأصول وخالفوهما فى الفروع فقال لى ماهما قلت له المعرف باللام للعموم عندهم ولو قال الطلاق يلزمنى بغير نية لم يلزمه إلا طلقة واحدة وهو خلاف القاعدة والثانية الاستثناء من النفى إثبات ومن الاثبات نفى ولو قال والله لا لبست ثوبا إلا الكتان فقعد عريانا لم يلزمه شىء ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفى ماعدا الكتان وعلى لبس الكتان وما لبس الكتان فيحنث فقال رحمه الله سبب المخالفة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع اللغوية إذا تعارض وقد انتقل اللام فى الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فلذا كان الحالف لا يلزمه إلا الماهية المشتركة فلا تزيد اللام له على الواحد وانتقل إلا فى الاستثناء فى الحلف لمعنى الصفة مثل سوى وغير فمعنى حلفه والله لا لبست ثوباً سوى الكتان او غير الكتان فالمحلوف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس محلوفا عليه فلا يضره لبسه ولا تركه ثم توفى رحمه الله واتفق البحث مع قاضى القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعى رضى الله عنه انه يحنث إذا قعد عريانا وان إلا على بابها والاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى إثبات وارانا نقلا فى ذلك اه كلام القرافى وأقول ماقاله تاج الدين من جهة الحكم ممنوع مع انا نبقى إلا على بابها ونلتزم ان الاستثناء بها فى المثال المذكور إثبات على القاعدة ولا ينافى ذلك منع ماذكره وذلك لان الاثبات بحسب المقصود من النفى والمقصود هنا من النفى هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون المقصود من الاثبات هو إباحة لبس الكتان لا التزام نفسه فلا يحنث بالترك فتأمله فانه حسن دقيق تركه الشيخ لنا ثم رأيت فى بعض حواشى التلويح مايوافق هذا الجواب فلله الحمد كذا كتبه سم بهامش حاشية الكمال وفى التمهيد للاسنوى إذا قال والله لاأعطيك إلا درهما أولا آكل إلا هذا الرغيف أو لا أطأ فى السنة إلا مرة ونحو ذلك فلم يفعل بالكلية ففى حنثه وجهان حكاهما الرافعى فى كتاب الايلاء من غير ترجيح * احدهما نعم لاقتضاء اللفظ ذلك وهو كون الاستثناء من النفى إثباتا * والثانى لا لأن المقصود منع الزيادة وقياس مذهبنا هو الاول لكن صحح النووى من زوائده والثانى (قوله خلافا لأبى حنيفة) القول بما نقل عنه من ذلك بعيد حتى قال جماعة منهم السعد التفتازانى انه فى مثل ماقام إلا زيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع أئمة اللغة على ان الاستثناء من النفى اثبات لا يحتمل التأويل قاله شيخ الاسلام قال الكمال والحنفية أولوا قول أهل العربية انه من الأثبات نفى بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما له (قوله من حيث الحكم

ان خلافه فى الاول فقط وكون الخلاف فيهما هو الموافق للمعنى الآتى إذ لا وجه للتفرقة ولعل منشأ ذلك القيل ما نقل أن أبا حنيفة يقول حكم المستثنى من الاثبات النفى لكن فى العضد والأسنوى انه إنما حكم عليه بالنفى عنده بالبراءة الاصلية لا من الاستثناء فتدبر (قول الشارح فقال ان المستثنى من حيث الحكم الخ) سيأتى ان الحكم عنده هو إيقاع المتكلم وانتزاعه وجعل المحشى له الثبوت انتقال نظر أو إن الثبوت بمعنى الأثبات (قوله وهو الكلام الذى دخله النفى) فيه ان الاستثناء ليس من الكلام فالصواب ما بعده (قوله على الاثبات صوابه على النفى الخ) إذ العكس إنما هو فيه (قول الشارح يدل الاول على إثبات القيام)سيأتى ان مدلوله الثبوت بمقتضى الدخول فى النقيض فالدلالة

على الأثبات لزوما وإنما منع ذلك ليتوارد الخلاف على محل واحد إذ الذى نفاه أبو حنيفة هو الدلالة على الاثبات وإن كانت الدلالة على الثبوت منفية عنده أيضاً إلا ان ذلك لعدم وضع اللفظ عنده للثبوت الخارجى (قوله من ثبوت القيام) المراد به الاثبات لان كلام أبى حنيفة فيه إلا أن يكون نفيه بنفى ملزومه وكان فى الشارح احتباكا فتأمل (قوله لكونه لازما له) المراد باللزوم الانتقال فى الجملة كما تقرر فى البيان لا الذهنى المعتبر فى دلالة الالتزام (قوله بحسب الوضع) زاده سم على السعد ليثبت المدعى إذ هم موافقون

فنحو ما قام أحد إلا زيداً وقام القوم إلا زيداً يدل الأول على إثبات القيام لزيد والثانى على نفيه عنه وقال لا وزيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه ومبنى الخلاف على أن المستثنى من حيث الحكم يخرج من المحكوم به فيدخل فى نقيضه من قيام وعدمه مثلا أو يخرج من الحكم فيدخل فى نقيضه اى لا حكم إذ القاعدة أن ماخرج من شيء دخل فى نقيضه وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد بعرف الشرع وفى المفرغ نحو ما قام إلا زيد بالعرف العام (و) الاستثناآت (المتعددة

أى لامن حيث الذكر فانه من هذه الحيثية مذكور وكذا يقال فى الحيثيات الآتية (قوله فنحو ما قام الخ) مرتب على كون الاستثناء من النفى اثباتاً الخ وعلى خلاف أبى حنيفة (قوله وزيد مسكوت عنه) أى ليس مستثنى من نفى ولا اثبات (قوله ومبنى الخلاف الخ) فى حاشية الفتاوى على التلويح نقلا عن السيد أن مبنى الخلاف هو أن وضع الألفاظ للأمور الذهنية أم الأمور الخارجية فذهب الشافعى إلى الثانى وعلماؤنا إلى الأول ولما لم يتصور الواسطة بين النفى والاثبات فى الامور الخارجية لزم القول بأن الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الأمور الذهنية والخارجية واسطة بالضرورة لزم القول بالأول (قوله من المحكوم به) أى ويكون المعنى القوم قائمون إلا زيداً وعلى الثانى يكون القوم محكوماً بقيامهم إلا زيداً فانه ليس محكوما عليه بالقيام ويحتمل أنه ثابت له (قوله من قيام أو عدمه) أى إذا كان المحكوم به نفى القيام بناء على أن المحكوم به الانتفاء والتحقيق ان النسبة الكلامية واحدة كما حقق فى موضعه (قوله من الحكم) أى حكم المتكلم وهو الايقاع والانتزاع لا الحكم المذكور فى قوله من حيث الحكم (قوله إذ القاعدة الخ) علة للمبنى على كل من التقديرين (قوله وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد) أى اثبات الألوهية وقوله بعرف الشرع أى لابوضع اللغة ورده ابن دقيق العيد بأن الشارع قد خاطب الناس بهذه الكلمة عموما لاثبات التوحيد وحصل الفهم لذلك منهم من غير احتياج لأمر زائد ولو كان وضع اللفظ لايقتضى ذلك لبين الشارع ما يحتاج اليه فالحق أن هذا من أصل وضعها * واعلم أن الاستثناء يعمل عند الحنفية بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الاصل حتى كأنه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة فى حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى رحمه الله تعالى بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام إيقاع للكل لكنه لايقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفى عن البعض حتى كأنه قال إلا ثلاثة فانها ليست على فلاتلزمه الثلاثة للدليل المعارض لأول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم وقد أجمعوا على أن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد أى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلولم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفى الألوهية عما سواه والتوحيد لايتم إلا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولاشك أنه لوتكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لصانع العالم لحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت أن الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر اه من التلويح

على افادته عرفا (قول الشارح على ان المستثنى من حيث الحكم الخ) المراد بالحكم المحكوم به أى المنشأ من جهة ما يحكم به عليه خارج من المحكوم به المعين يعنى أن الحكم الموجود معنا ليس مما يحكم به عليه فالحكم الأول عام والثانى خاص (قول الشارح فيدخل فى نقيضه) إذلا واسطة بين النقيضين وهذا يفيد أن الدلالة على حكم المستثنى بطريق اللزوم وقد يدعى نقله عرفا لذلك واعلم أن هذا الخلاف مبناه خلاف آخر وهو هل الألفاظ موضوعة للصور الذهنية أو الخارجية قال بالأول أبو حنيفة وبالثانى الشافعى ويحتمل أنه مبنى على أنها موضوعة للصور الذهنية لان لها متعلقات هى النسب الخارجية فاما ان يعود الاستثناء إلى تلك الصور بلا واسطة أو لمتعلقاتها بواسطتها والثانى هو الظاهر لانها هى المقصودة إذ لا يقصد من يقول قام زيد افادة حكمه على زيد بالقيام بل ذلك عدوه لازم الفائدة التى هى ثبوت قيامه خارجا تدبر

(قول المصنف ان تعاطفت فللاول) أى لوجوب تساوى المعاطيف فى الحكم وقوله فكل لما يليه أى لقربه وهو دليل الرجحان بلا مانع وقوله مالم يستغرقه أى لوجود المانع حينئذ والمعنى مالم يستغرق كل من الاستثنا آت ما يليه وإن لم يكن ما يليه منها ليشمل ما فى قول الشارح وإن استغرق غير الاول لأن الاول لم يستغرق المستثنى منه لا استثناء آخر ثم أن المراد بالاول هو المستثنى منه سواء كان واحدا أو متعددا والمتعدد مفردات أو جمل كما يفيده قوله والوارد بعد جمل الكل فهو المستثنى منه فلا حاجة الى زيادة تعدد المستثنى منه إذ لا تعدد له فى الحقيقة لان الجمل المتعاطفة والمفردات فى الحقيقة مستثنى من واحد ولم يقيد هنا بعدم الاستغراق لانه لا مرجع صحيح غير الاول لمنع العطف أن يرجع كل لما يليه فهى ترجع اليه وإن كانت مستغرقة فيبطل ما به الاستغراق بخلاف ما لا عطف فيه لامكان الرجوع لغير ما يليه وهو الاول تدبر (قول المصنف مالم يستغرقه) أى مالم يستغرق كل ما يليه فلا يعود له والكلام من باب عموم السلب فصح جعل استغراق الكل او البعض مفهوما لا من باب سلب العموم حتى يكون منطوقا ويبطل الحكم فى كلام المصنف تدبر (قوله نحو له على عشرة الخ) هذا مما تعدد فيه المستثنى منه وهو مفرد ولا يصح جعله جملا لئلا يتكرر مع قوله بعد وعلى قياس ذلك الخ (قوله لكن المطابق الخ) تأمله (قوله ويحتمل ان يحمل الخ) هذا الاحتمال هو الظاهر للقرب مع عدم المانع بل هو المأخوذ من قول المصنف فكل لما يليه مالم يستغرقه على ما قررناه سابقا لا على ما قرره هنا تأمل ثم رأيت فى العضد ما هو صريح فى هذا (قوله إلى أن النزاع فى كونه غرضا الخ) أى النزاع المأخوذ من التقييد بالغرض فى هذا القول وعدم التقييد به فى غيره إذ يؤخذ من ذلك نزاع فى أنه هل يشترط وحدة الغرض أولا وليس المراد النزاع فى أصل المسئلة تدبر

إن تعاطفت فللأول) أى فهى عائدة للأول نحو له على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين فيلزمه واحد فقط (ولا) اى وإن لم تتعاطف (فكل) منها عائد (لما يليه مالم يستغرقه) نحو له على عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة فيلزمه ستة لأن الثلاثة تخرج من الأربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة يبقى أربعة يخرج من العشرة تبقى ستة فان استغرق كل ما يليه بطل الكل وإن استغرق غير الاول نحو له على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط وإن استغرق الأول نحو له على عشرة إلا عشرة إلا أربعة قيل يلزمه عشرة لبطلان الأول والثانى تبعا وقيل أربعة اعتبارا لاستثناء الثانى من الأول وقيل ستة اعتبارا للثانى دون الاول (و) الاستثناء (الوارد بعد جمل متعاطفة)

(قوله إن تعاطفت) أى توسط حرف العطف بين كل اثنين منها فلا بد من هذا التقدير وإلا فالمستثنى الأول لا عطف فيه (قوله فهى عائدة للاول) أى للمستثنى منه لا للأول من الاستثناآت وإن أوهمه كلامه وعودها للاول يصدق بالمستغرق وبغيره فيصح فى الثانى وهو الذى مثل له ويبطل فى الأول مطلقا إن قلنا يجمع مفرقه وإلا ففيما حصل به الاستغراق مع ما بعده دون ما قبله اه شيخ الاسلام ثم أن التفاعل ليس على بابه والمراد أنه انعقد بينهما حكم بحسب العطف (قوله لما يليه) الضمير البارز عائد لما والمستتر عائد إلى كل فالصلة جرت على غير من هى له (قوله لأن الثلاثة الخ) حل الشارح كلام المتن بطريقة لا تناسبه وإن كانت صحيحة فى نفسها والمطابق لعبارة المصنف أن يقال أن الخمسة تخرج من العشرة ثم الأربعة من هذه الخمسة المخرجة ثم الثلاثة من الأربعة (قوله فان استغرق كل ما يليه) نحو له على عشرة إلا عشرة إلا إحدى عشر (قوله وقيل أربعة) هو الموافق للاصح فى الطلاق وقال ابن الصباغ وغيره أنه الأقيس * تنبيه محل ما ذكر من الاستثنا آت إذا أمكن إخراج كل منها مما قبله بان يكون غيره بخلاف ما لم يمكن فيه ذلك نحو * كام ر بهم الا الفقى الا العلا * إذ الثانى غير الأول فالا الثانية تأكيد بخلاف نحو له على عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة إذ الثانى مثل الاول لا عينه اه شيخ الاسلام (قوله الاستثناء الثانى) أى المستثنى الثانى وهو أربعة وقوله من الاول أى من المستثنى الاول وهو عشرة فكأنه قال له على عشرة إلا عشرة تخرج منها أربعة يبقى ستة مخرجة من العشرة يبقى أربعة فالاول معتبر لانه مع الثانى كالشىء الواحد (قوله دون الاول) أى فالأول باطل كأنه لم يذكر وكأنه قيل ابتداء له على عشرة إلا أربعة (قوله والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة الخ) قال فى المنخول قال الشافعى رضى الله عنه الجمل المستقلة إذا عطف البعض منها على البعض بالواو التاسعة وعقب باستثناء رجع الى الجمل كلها وبنى عليه قبول شهادة المحدود فى القذف وقال أيضا لو أقر لبنى عمرو وبنى بكر إلا الفساق يستثنى الفساق من القبيلتين وكذا فى الوصية واستدل بان الجمل صارت كجملة واحدة بالواو العاطفة وهذا ضعيف لأن الواو للنسق لا للجمع وكيف تجتمع جمل متناقضة كقولك أكرمت بنى عمرو وأهنت بنى خالد وضربت بنى زيد ليس هذا كقوله رأيت زيدا وعمرا لأن قوله وعمرا لا يستقل بنفسه فالقطع بانعطاف الاستثناء على الكل تحكم اه فيستفاد منه تقييد ذلك بالواو العاطفة وقد قال شيخ الاسلام المختار عند والد المصنف أنه لا يقيد بالواو بل الضابط عنده العاطف الجامع بالوضع كالواو والفاء وثم بخلاف بل ولكن أى ونحوها كأو ولا وبل قال

عائد (للكل) حيث صلح له لأنه الظاهر مطلقا (وقيل إن سيق الكل لغرض) واحد عاد للكل نحو حبست داري على أعمامي ووقفت بستاني على أخوالي وسبلت سقايتي لجيراني إلا أن يسافروا (والإعاد للاخيرة فقط نحو اكرم العلماء وحبس ديارك على أقاربك وأعتق عبيدك إلا الفسقة منهم (وقيل

الزركشي التقييد بالواو وإنما هو احتمال لامام الحرمين والمذهب خلافه وقد صرح هو في البرهان بأن مذهب الشافعي عوده إلى الجميع وإن كان العطف بثم وبهذا يظهر وجه تضعيف القول الذي بعده وسكت عن الاستثناء المتوسط بين الجمل وقد قال أخو المصنف في عروس الافراح في بحث الفصل والوصل وإن كان الاستثناء بين الجملتين فهل هو كالوكان بعدهما لم أر فيه نقلا ويحتمل أن الامر كذلك لان علة تعدى الاستثناء الاخير إلى الجميع ان العطف يصير المتعدد كالمفرد وهذا المعنى حاصل تقدم الاستثناء أو توسط وقد يقال أن إلا من شأنها أن تخرج مما قبلها لا مما بعدها لان الاصل في المستثنى منه أن يكون مقدما على المستثنى ويحتمل أن يقال إن قلنا العامل في المستثنى هو إلا كما هو الصحيح عند سيبويه والمبرد فلا يتعدى الاستثناء إلى الجملة بعده لانه يلزم تأخر المستثنى منه عن المستثنى والمنسوب اليه معا وقد حملوا على الشذوذ قول الشاعر

خلا الله لا أرجوا سواك وإنما * أعد عيالي شعبة من عيالكا

وإن قلنا العامل في المستثنى هو ما قبلها أو المستثنى منه فليعد إلى الجميع لأنا حينئذ لم نؤخر المستثنى منه عن المستثنى بل نقدر استثناء آخر عقب الثانية كما نقدر استثناء عقب ماقبل الاخيرة إذا تأخر الاستثناء عنها ويكون حذف من أحدهما لدلالة الآخر عليه ولا وجه لعود المستثنى المتأخر للجمل مع القول بأن العامل ما قبلها إلا ذلك وقد انحل لنا بهذا اشكال كبير على الشافعية وهو ان اعادتهم الاستثناء في الجمل مع القول بان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه يلزم عليه توارد عوامل على معمول واحد فاندفع الاشكال وقوله لم أر فيه نقلا لا ينافي وجوده في الواقع وقد ظفر به البرماوي فقال وأما المتوسط بين جملتين احداهما معطوفة على الاخر فقل من تعرض له وقد ذكره الاستاذ أبو اسحاق وأبو منصور نحو اعط بني زيد إلا من عصاك واعط بني عمرو وحكيا عن الاصحاب فيها وجهين الرجوع اليهما وإلى ماقبله دون مابعده اهـ ثم أن الشارح لم يذكر محترز قول المصنف متعاطفة وهو ما إذا كانت غير متعاطفة لما فيه من الاضطراب فمن قائل بجريان الخلاف فيه كالامام الرازي واتباعه ومن قائل بعدم جريان الخلاف فيه وانه يعود إلى الاخير فقط وقد بينه البرماوي ثم قال واعلم ان البيانيين ذكروا ان ترك العطف قد يكون لكمال الارتباط نحو ذلك الكتاب لا ريب فيه وحينئذ ففي مثل ذلك قال الشيخ السبكي لا يبعد مجيء الخلاف فيه قال ولده في شرح المختصر يحتمل انهما صارا كالجملة الواحدة فانه يعود للجميع قطعا (قوله عائد للكل) أي للجمل الكل فهو صفة لمحذوف وقوله مطلقا حال منه (قوله لانه الظاهر) اشارة إلى أن الخلاف في الظهور ولذلك قال في البدائع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة لا نزاع في امكان رده إلى الجميع والاخير بل في الظهور فعندنا إلى الاخيرة وعند الشافعي إلى الجميع كالشرط (قوله مطلقا) يفسره مابعده (قوله نحو حبست الخ) فان الفرض في الكل واحد وهو الوقف (قوله سقايتي) أي مايستقى منها فان قصد العين التي يخرج منها الماء صح الوقف وإن قصد عين الماء الموجودة بطل ان قصد بسبلت الوقف وإن قصد الصدقة لا فالأسبلة الموجودة بمصر ليس ماؤها هو الموقوف أولا وبالذات بل الموقوف الجهة المعين مصرفها الشراء الماء والماء موقوف تبعا فلا يضر ذهاب عينه في صحة الوقف (قوله والإعاد للاخيرة فقط) هلا قال وإلا عاد للاخيرة ولما اتفق معها في الفرض فقط ليفيد عوده في نحو قولك أكرم العلماء

(قول الشارح) لانه ظاهر مطلقا إذ الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات

ان عطف بالواو) عاد للكل بخلاف الفاء وثم مثلا فللأخيرة وعلى هذا الامدى حيث فرض المسئلة فى العطف بالواو (وقال أبو حنيفة والامام) الرازى (للأخيرة) فقط لأنه المتيقن (وقيل مشترك) بين عوده للكل وعوده للأخيرة لاستعماله فى كل منهما والأصل فى الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أى لايدرى ما الحقيقة منهما ويتبين المراد على الأخيرين بالقرينة وحيث وجدت انتفى الخلاف كما فى قوله تعالى والذين لايدعون مع الله إلهاً آخر إلى قوله إلا من تاب فانه عائد إلى جميع ما تقدمه قال السهيلى بلا خلاف وقوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله إلى قوله

وأعتق عبيدك وحبس دارك على أعمامك وقف بستانك على اخوتك وسبل بئرك على جيرانك إلا الفسقة منهم إلى قوله وحبس وما بعده على هذا القول فان ذلك قياسه الظاهر اه سم (قوله ان عطف بالواو الخ) لان الواو للجمع فالمتبادر منها اجتماع الكل فى التقييد بالاستثناء وقوله مثلا ادخل به حتى فانها للترتيب أيضاً وقد ذكر فى التمهيد أن الأصحاب قد أطلقوا فى عود الاستثناء إلى الجميع كما قاله الرافعى قال ورأى امام الحرمين تخصيص ذلك بشرطين أحدهما أن يكون العطف بالواو فان كان بثم اختص بالجملة الأخيرة والثانى أن لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل فان تخلل كقوله على أن من مات منهم وأعقب فنصيبه بين أولاده للذكر مثل حظ الأنثيين وإن لم يعقب فنصيبه للذين فى درجته فاذا انقرضوا فهو مصروف إلى إخوتى إلا أن أحدهم الاستثناء يختص بأخوته قال وما ذكره الامام من اشتراط العطف بالواو وصرح به الآمدى وابن الحاجب واستدلال الامام فخر الدين يقتضيه أيضاً اه فلينظر هذا مع ما نقل سابقاً عن الزركشى فتذكر (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أو ناقض فى الاستثناء بالمشيئة حتى لو قال لبنى فلان وبنى فلان ان شاء رجع إلى الكل وناقض فى الصفة كقوله أو صليت لبنى فلان ولبنى بكر المساكين منهم قال يرجع اليهما والتحكم أيضاً بالانحصار باطل إذ لا يبعد أن يقول الرجل أوصيت لبنى فلان وبنى فلان إلا الفساق ويعنى به استثناءهم عن الكل قاله فى المنخول (قوله فقط) أى مطلقاً أى لفرض واحد أو لا عطف بالواو أو لا (قوله لأنه المتيقن) لكونه بلصقه (قوله وقيل بالوقف) قال به الغزالى لقوله فى المنخول فالوجه التردد وإبطال التحكم بكلا الجانبين (قوله لايدرى ما الحقيقة منهما) أى أوهما فان القول بالوقف لم يجزم فيه بشىء (قوله الأخيرين) أى الاشتراك والوقف (قوله انتفى الخلاف) أى ثمرته وإلا فالقول بالاشتراك والوقف موجود بل ويوجد مع الأول أيضاً فان الحقيقة يعدل عنها للقرينة (قوله كما فى قوله تعالى) أى كالقرينة فى قوله تعالى والذين الخ والقرينة فيها وفى آية الحرابة بعده أن اسم الاشارة فيها عائد إلى جميع ما مر إذ لا مخصص لبعض منه بالاشارة اليه فالاستثناء بعده عائد إلى الجميع والقرينة فى آية القتل عود الضمير فى يصدقوا على أهل القتيل وهم مذكورون فى الدية لا فى التحرير مع أن التصدق إنما يتأتى فى الدية لأنها حق آدمى بخلاف التحرير اه زكريا وقال الكمال القرينة فى آية الحرابة أن الاستثناء من الذين فى قوله إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً وهو متناول دفعة لانواعه التى تختلف العقوبات باختلافها لا ترتيب فيها باعتبار تناوله لها ليعود الاستثناء إلى المتأخر منها (قوله إلى جميع ما تقدمه) أى من قوله والذين لايدعون وما بعده وفيه نظر بل هو عائد إلى جملة قوله ومن يفعل ذلك يلق أثاما وهو جملة واحدة والكلام فى جمل متعددة أفاده الناصر ومحصل جواب سم بأنه لما كان قوله ومن يفعل ذلك منطبقاً على جميع الجمل كان عائداً لها

(قول المصنف وقيل مشترك وقيل بالوقف) اتفقا مع قول أبى حنيفة فى العود للأخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل فى الغير وعنده لدليل العدم كذا فى العضد والسعد ووجه اتفاقهما معه أنه على كل من احتمالى الاشتراك تدخل الأخيرة اما فى ضمن الكل أو وحدها وكذلك فى احتمالى الوقف ثم انه يرد على دليل الاشتراك أن الأصل عدمه والمجاز أولى منه كما مر (قوله وإلا فالقرينة الخ) هذا إذا كان معنى الخلاف أنه حقيقة فيما ذا اما إذا كان معناه أنه لماذا يعود كما هو ظاهر الشارح فلا حاجة لهذا تأمل (قول الشارح وحيث وجدت الخ) أى حيث وجدت قرينة على المراد على أى قول من الأقوال فليس ذلك من محل الخلاف ومراده بذلك دفع ما أورده من قال برجوعه للأخيرة على القول الاول من أنه لو رجع إلى الجميع لرجع له فى آية القذف وحاصل الدفع أنا إنما نقول برجوعه للجميع عند عدم القرينة والقرينة هنا موجودة وهو أن وهو أن الجلد حق آدمي لا يسقط بالتوبة

إلا الذين تابوا فانه عائد إلى الجميع قال ابن السمعاني إجماعا وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ إلى قوله إلا أن يصدقوا فانه عائد إلى الأخيرة أى الدية دون الكفارة قطعا أما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء إلى قوله تعالى إلا الذين تابوا فانه عائد إلى الأخيرة غير عائد إلى الاول اى الجلد قطعا لانه حق ادمى فلا يسقط بالتوبة وفى عوده إلى الثانية اى عدم قبول الشهادة الخلاف فعندنا نعم وعند أبى حنيفة لا (و) الاستثناء (الوارد بعد مفردات) نحو تصدق على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل إلا الفسقة منهم (أولى بالكل) أى بعوده للكل من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفردات (اما القران بين الجملتين لفظا) بان تعطف إحداهما على الاخرى (فلا يقتضى التسوية) بينهما (فى غير المذكور حكما) أى فيما لم يذكر من الحكم المعلوم لاحداهما من خارج (خلافا لابى يوسف)

(قوله إلا الذين تابوا) فانه عائد إلى الجميع أى جميع قوله أن يقتلوا وما بعده وأنت خبير بأن هذه مفردات لا جمل لأن أن المصدرية والفعل فى تأويل مصدر وهو مفرد قاله الناصر وأجاب سم بأن الظاهر أنهم تسمحوا فى عد مثل هذه جملا نظرا إلى أصلها قبل دخول أن لحصول المقصود مع ذلك من التنبيه على العود لجميع الجمل السابقة عند وجود القرينة والتسمح بنحو ذلك شائع فى كلامهم بحيث لا يستنكر (قوله عائدا إلى الاخيرة) بحث فيه الناصر من أن كلا من قوله فدية مسلمة وقوله فتحرير رقبة مفرد لان الاول مبتدا والثانى معطوف عليه واجاب سم بانه لا يتعين ذلك بل يجوز كونه مبتدأ مقدر الخبر أى فعليه تحرير رقبة مؤمنة وعليه دية فيكون من عطف الجمل (قوله اما قوله تعالى والذين يرمون الخ) هذا الصنيع صريح فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوف على جملة فاجلدوهم عند الشافعى كغيره ففيه رد على من زعم أن الشافعى جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوهم مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى ومنشأ هذا الزعم أن الشافعى قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن اجلدوا إذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل اه سم (قوله قطعا) اى اتفاقا فيهما وقوله لانه حق ادمى الخ بيان لقرينة عدم عوده إلى الاول (قوله الخلاف) أى السابق وقوله فعندنا نعم أى لأنا نقول بعود الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة الى جميع الجمل ما لم تقم قرينة على عدم العود فى بعضها وعند ابى حنيفة لا لانه يخصه بالاخيرة فعدم قبول الشهادة فى الآية المذكورة من تمام الحد وهو لا يصدق بالتوبة ووجه كونه من تمام الحد انه قذف بلسانه فجزاؤه قطعه (قوله مفردات) اى معنى ولفظا فان كان فى اللفظ جملة وفى المعنى مفردا ورد فيه الخلاف المتقدم فان الجمل المتقدمة فى آية إنما جزاء الذين يحاربون الآية فى تأويل المفردات بأن المصدرية ثم ظاهره أن لا خلاف وقد قال فى التمهيد أن التعبير بالجمل قد وقع على الغالب وإلا فلا فرق بينها وبين المفردات فقد قال الرافعى فى كتاب الطلاق إذا قال حفصة وعمرة طالقتان إن شاء الله تعالى فانه من باب الاستثناء عقب الجمل (قوله لعدم استقلال المفردات) أى فكأنها كالشىء الواحد (قوله أما القران) بكسر القاف وهو المسمى عند علماء المعانى بالوصل قال سم ومناسبة هذا لما قبله ظاهرة فان الاختلاف فى ثبوت حكم إحدى الجملتين للأخرى نظير الاختلاف فى رجوع الحكم المذكور بعد إحدى الجملتين لما قبلها (قوله لفظا) منصوب على التميز عن النسبة أو على الظرفية وكذا قوله حكما وهو احتراز عن القران بينهما فى الحكم بان يتبين استواؤهما فيه (قوله فلا يقتضى التسوية بينهما) بدليل قوله تعالى كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه فعطف واجبا على مباح قاله الشيخ خالد (قوله حكما) أى فى حكم غير المذكور

(قول الشارح وفى عوده إلى الثانية الخ) رد على العضد القائل بأنه عائد الى التفسيق ورد الشهادة اتفاقا (قوله بأن هذه مفردات لا جمل) ان أراد مفردات حقيقة فلا وان أراد فى قوتها منع قياسها عليها لانه قياس فى اللغة (قوله فى وقوع الحكم) الاولى فى عوده الاستثناء (قوله لم يعلم حكم احداها الخ) فيه انما ما تقدم لا فرق فيه بين ما علم حكمه ومالا (قوله وهو عطف الخ) الوصل غير قاصر على العطف كما هو معلوم (قوله عن النسبة) فيه شىء (لان المصنف لم يعتبر ذلك) يعنى أنه لم يعتبر أنه لا بد من التسوية بينهما فى حكم مذكور بل مقتضاه أنه لا يسوى بينهما فى حكم غير مذكور كما يفيده قول الشارح أى فيما لم يذكر من الحكم لكن عذر الشهاب عبارة المتن فانها توهم ذلك ولذا أولها الشارح (قوله قلت اعتبار ذلك يتوقف الخ) لا وجه له بل القران هو عطف احدى الجملتين على الاخرى كما فى المصنف وقد عرفت ان الذى غرهم عبارة المتن

من الحنفية (والمزنى) منافى قولهما يقتضى التسوية فى ذلك مثاله حديث أبى داود لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهى قال أبو يوسف فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما ووافقه أصحابه فى الحكم لدليل غير القران وخالفه المزنى فيه لما ترجح على القران فى ان الماء المستعمل فى الحديث طاهر لا نجس ويكفى فى حكمة النهى ذهاب الطهورية ﴿الثانى﴾ من المخصصات المتصلة (الشرط) بمعنى صيغته (وهو) اى الشرط نفسه (ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) احترز بالقيد الاول من المانع

(قوله من الحنفية) قال شيخ الاسلام قال الزركشى وغيره الذى فى كتب الحنفية تخصيص ذلك بالجمل الناقصة كقوله فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف واشهدوا فالجملتان كجملة واحدة والاشهاد فى المفارقة غير واجب فكذا فى الرجعة بخلاف نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان كلا من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضى بثبوت حكم فى إحداهما ثبوته فى الاخرى اى فلا يقال لا تجب الزكاة فى مال الصبى كما لا تجب عليه الصلاة للقران اه ومراده بالجمل الناقصة غير المستقلة كالواقعة جزاء للشرط كما مثل به لكن على هذا لا يصح تمثيل الشارح بالحديث الاتى لان كلا من جملتيه مستقلة اللهم إلا ان يقال الحنفية فرقتان فرقة قيدت وفرقة أطلقت (قوله فى ذلك) أى الحكم الذى لم يذكر (قوله مثاله حديث أبى داود) الحكم المذكور وهو النهى فتشاركا فيه والذى لم يذكر هو التنجيس بهما (قوله بشرطه) وهو كون الماء قليلا دون القلتين أو بلغهما وتغير عندنا معاشر الشافعية ومدار التنجيس عند المالكية على التغير من غير نظر لقلة الماء أو كثرته (قوله كما هو) أى التنجيس معلوم أى بدليل خارج عن الآية (قوله وذلك) اى التنجيس (قوله وخالفه المزنى فيه) اى فى الحكم المذكور فى مثاله لما ترجح عنده على القران فهو موافق لابى يوسف فى ان القران يقتضى التسوية بين الجملتين كما قاله المصنف ومخالف له فى حكمه المثال المذكور لما ترجح عنده من دليل آخر غير القران اه زكريا (قوله لما ترجح) أى لدليل ترجح وقوله فى ان الماء اى فى مسئلة ان الماء الخ (قوله ذهاب الطهورية) لانه بالاستعمال صار غير طهور وفيه انه لا يأتى فى الماء الكثير لبقاء طهوريته فلعل حكمة النهى تقذيره لكن يرد عليه المستبحر إلا أن يلتزم فيه عدم النهى (قوله بمعنى صيغته) لانها الموصوفة بالاتصال والكلام فى المخصص المتصل وهو من عوارض الألفاظ والمراد بالصيغة هنا الجملة الأولى من جملتى الشرط والجزاء لا الاداة وإطلاق الشرط على الصيغة لغة لانه علامة على وقوع الجزاء وإلا فالشرط لغة محقق ذلك نعم تسميتها شرطا اصطلاحية (قوله أى الشرط نفسه الخ) ففى عبارته استخدام وظاهره أن المراد بالشرط نفسه مدلول الصيغة وهو التعليق مع ان المعرف بما ذكر الشرط بمعنى الشىء المشترط لانه الذى يلزم من عدمه العدم الخ ففى عبارته تسمح (قوله ما يلزم من عدمه العدم) ما واقعة على شىء خارج عن الماهية لما اشتهر أن الشرط ما كان خارج الماهية فلا يقال أن التعريف شامل للركن (قوله بالقيد الأول الخ) القيد الأول هو قوله يلزم من عدمه العدم والقيد الثانى هو قوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والقيد الثالث هو قوله لذاته وسكت عن مفهوم قوله ولا عدم والظاهر أنه يخرج به المانع باعتبار وجوده فانه يلزم منه العدم وإخراجه فيما سبق

(قول الشارح بمعنى صيغته) فى التلويح يطلق الشرط على ما يتوقف عليه الشىء وعلى ما اتى عليه الحكم توقف عليه أم لا وكلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشىء وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشىء ولا يكون داخلا فى الشىء ولا مؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شىء من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثانى ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك ومحل النزاع أى فى كونه مخصصا كما قال به الشافعى اولا كما قال به أبو حنيفة هو الشرط النحوى اه وحينئذ فالمراد باللغوى هو النحوى كما يدل عليه قول العضد اما اللغوى فمثل قولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أن هو الشرط والامر المعلق به هو الجزاء هذا وأن الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا فيقال إن دخلت الدار فأنت طالق والمراد أن الدخول سبب للطلاق الخ ماذكره ومجموع هذا الكلام صريح فى أن الشرط المخصص هو مدخل الاداة وتسمية المجموع من الاداة ومدخولها شرطا إنما هو باعتبار الدلالة على أن المدخول شرط ويؤيد هذا قول الشارح العلامة بعد قوله أكرم بنى تميم إن جاؤا أى الجائى منهم فانه يدل على أن المخصص هو جاؤا غايته أنه بواسطة الرابطة وهو الأداة وحينئذ فدخول الشرط اللغوى فى تعريف المصنف لا غبار عليه ثم أن إفادته التخصيص بناء على ما قاله العضد من أن هذا التركيب قد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للسبب أمر

يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء
فهم منه انه لا يتوقف اضاءته إلا على (٥٦) طلوعها ولذلك أى ولانه يستعمل فيما لم يبق للسبب سواء يخرج مالولاه لدخل

فانه لا يلزم من عدمه شيء وبالثانى من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود وبالثالث من مقارنة الشرط للسبب فيلزم الوجود كوجود الحول الذى هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذى هو سبب للوجوب ومن مقارنته للمانع كالدين على القول بانه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم فلزوم الوجود والعدم فى ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط ثم هو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى كنصب السلم لصعود السطح ولغوى وهو المخصص كما فى أكرم بنى تميم إن جاؤا أى الجائين منهم فينعدم الاكرام المأمور بانعدام المجيء ويوجد بوجوده إذا امتثل الامر (وهو) أى الشرط المخصص (كالاستثناء اتصالا) ففى وجوبه هنا الخلاف المتقدم

باعتبار عدمه والحاصل أن المانع له اعتبار ان خرج أولا باعتبار أحدهما وهو العدم وخرج ثانيا باعتبار الآخر وهو اعتبار مفهوم قوله ولا عدم ثم قضية كلامه أن القيد الثالث مختص بقوله ولا يلزم من وجوده وجود الخ ولا يرجع لما قبله أيضا أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم والوجه رجوعه له أيضا لاخراج المانع إذا قارنه عدم الشرط فانه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذى قارنه (قوله فانه لا يلزم من عدمه الخ) وإنما يلزم من وجوده العدم (قوله مقارنة الشرط الخ) قال شيخ الاسلام التعبير بالمقارنة تسمح لان المدخل إنما هو الشرط المقارن لذلك لا المقارنة كما يدل له قوله بعد لا لذات الشرط مع انه لا حاجة لقيد لذاته ولذا حذفه بعضهم إذ المقتضى لما ذكر إنما هو المقارن له من السبب أو المانع اه (قوله كوجود الحول الخ) لم يفرض الكلام فى الوضوء ودخول الوقت لعدم تواردهما على موضوع واحد فان الوضوء شرط صحة ودخول الوقت سبب فى الوجوب (قوله ومن مقارنته) أى الشرط (قوله فلزوم الوجود الخ) فيه لف ونشر مرتب (قوله فى ذلك) أى المذكور من المقارنتين (قوله لوجود السبب) أى فى الاول (قوله والمانع) أى فى الثانى (قوله لا لذات الشرط) فقوله لذاته راجع للجملة الثانية دون الاولى وكان القيد بالنسبة لها للا يضاح وقد يقال هو للاحتراز عن عدم الشرط مع عدم المانع (قوله ثم هو) أى الشرط من حيث هو لا الشرط المخصص بقرينة آخر كلامه ثم ان هذه الجملة ليست من مقاصد الكتاب أشار بها إلى أن الشرط قد يكون شرطا فيما ليس مؤثرا فان العلم ليس مؤثرا وكذا العلم شرط فى الارادة وهى مخصصة لا مؤثرة خلافا لما يفهم من قول الامام فى المحصول فى ضابطه أنه الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر ولم يزد عليه (قوله ولغوى) ادخاله باعتبار معناه لا باعتبار ذاته وهو الصيغة لانها لفظ فلا يصدق عليها التعريف المتقدم والصيغة وإن كانت تستعمل فى الكل الا أن الملتفت اليه فى التخصيص كونها واردة على قانون اللغة (قوله أى الجائين منهم) أشار إلى أن الشرط اللغوى يرجع إلى الصفة (قوله فينعدم الاكرام الخ) وهو المشروط فان المشروط هو الاكرام المأمور به لا مطلقا فاندفع ما قيل هذا المثال لا ينطبق عليه تعريف الشرط لانه يمكن وجود الاكرام مع عدم المجيء (قوله إذا امتثل) أى فلم يلزم من وجوده الوجود لذاته حتى يلزم أنه سبب لا شرط لانه لامر خارج وأورد الناصر ان الشرط اللغوى نص العلماء على أنه سبب جعلى أى بجعل المتكلم واعتباره فانه جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود الخ فلا يصح ادراجه هنا لعدم انطباق التعريف عليه واجاب سم بان هذا فى عرف الاستعمال الغالب والكلام باعتبار اصل الوضع اللغوى (قوله اتصالا) منصوب على التمييز المحول عن المضاف والاصل اتصاله كالاستثنا او بنزع الخافض (قوله الخلاف المتقدم) اى عن ابن عباس وغيره

لغة اى بحسب اللغة ودلالة اللفظ وإن لم يدخل فى الواقع ويحكم العقل أو الشرع فاذا قلت أكرم بنى تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضى بأمره فاذا ذكر الشرط علم أنه بقى شرط لولاه لكان المقتضى تاما فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين اياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الاكرام انتهى الا أنه جعل المعلق الوجوب لا الاكرام وحينئذ فيلزم من وجود الشرط وجود المشروط فبدل الشارح الوجوب بالاكرام لانه إنما يوجد عند امتثال فيتحقق حقيقة الشرط فلله دره ثم اعلم ان كونه لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه ليس من حقيقة الشرط بل معناه انه استعمل التركيب فى شرط لم يبق غيره وذلك لا ينافى ان نفس الشرط لا يلزم من وجوده الوجود فليتامل ليتضح الحال ويزول الاشكال (قوله أى الشرط من حيث هو) هذا تعميم لا بيان لما قبله (قوله مراد به الاداة بالمعنى المتقدم) لم يتقدم بيان الاداة بل الصيغة (قول الشارح وهو المخصص) لان مدار التخصيص على المعنى أو يقال هو المخصص

باعتبار داره كما قاله المحشى على ما فيه ولو كان مدلوله عقلياً فانه من حيث دخول الأداة عليه لغوى فاندفع ما

على الأصح الآتى لما تقدم من أن أصله فى إن شاء الله وهو صفة شرط وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقا وعليه اقتصر المصنف فى شرح المنهاج حيث قال لا نعلم فى ذلك نزاعا (وأولى) من الاستثناء (بالعود إلى الكل) أى كل الجمل المتقدمة عليه نحو أكرم بنى تميم وأحسن إلى ربيعة واخلع على مضر إن جاؤك (على الاصح) وقيل يعود إلى الكل اتفاقا والفرق أن الشرط له صدر الكلام فهو مقدم تقديراً بخلاف الاستثناء وضعف بأنه إنما يتقدم على المقيد به فقط (ويجوز إخراج الأكثر به وفاقا) نحو اكرم بنى تميم ان كانوا علماء ويكون جهالهم أكثر بخلاف الاستثناء ففى اخراج الأكثر به خلاف تقدم وفى حكاية الوفاق تسمح لما قدمه من القول

وغيره فى شرح المحصول للأصفهانى قال المازرى التوابع هى النعت والعطف والتأكيد والبدل والشرط لا خلاف فى وجوب اتصالها واما الاستثناء ففيه الخلاف مع ابن عباس (قوله على الاصح الآتى) إشارة إلى أن قوله على الأصح عائد لما هنا أيضا وهو يقتضى جريان الخلاف ويقيد ما فى الناصر من ان قوله على الاصح راجع للاولوية وهو يصدق بالاتفاق فما اقتصر عليه فى شرح المنهاج من الاتفاق لا ينافى التصحيح كما ادعاه الشارح (قوله من أن أصله فى إن شاء الله) أى الخلاف بين ابن عباس وغيره فى التعليق بالمشيئة لقوله تعالى ولا تقولن لشىء الآية قال الشارح هناك ومثله الاستثناء وقال القرافى ان ابن عباس إنما قال ذلك فى التعليق على مشيئة الله تعالى لا الاستثناء بالا أو إحدى أخواتها والفرق بين التعليق بالمشيئة حيث جرى فيها الخلاف وبقية الشروط أنه لما كانت الأشياء كلها موقوفة على مشيئة الله سبحانه كان الظاهر والغالب من حال المتكلم ارادتها وإن تأخرت بخلاف بقية الشروط غيرها (قوله وأولى من الاستثناء الخ) وجه الاولوية يعرف من الفرق الذى ذكره بعيد ولكونه اولى منه قال الحنفية بعوده للكل وبعود الاستثناء لما قبله فقط اه زكريا (قوله أى كل الجملة المتقدمة عليه) لو قال أى كل المتعاطفات كان أولى ليتناول المفردات وتقدم الشرط اه زكريا وقد يقال العذر فى اقتصار الشارح على الجمل لانها موضوع المسئلة الأصلية وأما المفردات فقال بعضهم أنها مأخوذة من كلام الأصحاب فى الفروع واستدلال الاصوليين فى المسئلة بل فى كلام ابن الحاجب وغيره ما يؤخذ منه الاتفاق فى المفردات كما بين ذلك العلامة البرماوى وأما مسئلة تقدم الشرط فلم يذكر المصنف تقدم الاستثناء حتى يحيل عليه ما هنا (قوله وقيل يعود الخ) يقتضى ان الخلاف فى اصل العود مع ان التصحيح الذى ذكره المصنف للأولوية لا للعود ومقابله أن يجرى فيه الخلاف وأما العود اتفاقا فهو مصدوق الأولوية لانها متحققة فيه كذا اعترضه الناصر وهو خلاف المتبادر انه يجرى فيه ما جرى فى الاستثناء من الخلاف فى العود للكل والترجيح وعليه تصح المقابلة ولو جعلت الأولوية متحققة فى الاتفاق كان له حكم آخر غير حكم الاستثناء فتأمل (قوله متقدم تقديراً) لتوقف المشروط على تحققه وإن تأخر فى اللفظ وقوله بخلاف الاستثناء اى فانه متاخر فى التقدير ايضا لتوقف الاخراج على وجود المخرج منه فلا يلزم من عود الشرط إلى الجميع لتقدمه عود الاستثناء إليه مع تاخره لان للتقدم اثرا فى عوده الى الكل لانه إذا كان متقدما يكون ما عدا الاولى معطوفة على جملة تقرر لها الجزائية والعطف للمشاركة فيناسب أن تشاركها فى العطف بخلاف الاخيرة فى الاستثناء فانها لم تعطف على ما ثبت له الاستثناء لان الاستثناء يذكر بعدها فلو عاد إلى الكل لصار المعطوف عليه مشاركا للمعطوف فيما ثبت له والأمر بالعكس (قوله على المقيد به) اى الذى قصد تقييده به فيمكن ان المتكلم قصد ان يجعله قيد البعض الجمل لا لكلها (قوله ويكون جهالهم الخ) فيه وقوع المضارع المثبت حالا بالواو وإلا ان يقال انه مؤول بالماضى اى وكان حالهم (قوله تسمح) كانه اراد بالتسمح انه اراد بالوفاق قول الاكثر مثلا لانه قريب من الوفاق والفرق بينه وبين ما ذكره من الجواب انه على التسمح لم يرد معنى الوفاق بل معنى ما يقرب منه كقول الاكثر وكان المعنى على

فى سم تأمل (قول المصنف وهو كالاستثناء الخ) حاصله أنه قيل أن الشرط على الخلاف فى الاتصال فى الاستثناء وقيل لا بل واجب الاتصال والأول الأصح وأنه قيل أنه عائد على الخلاف فى العود فى الاستثناء الذى الاصح منه أنه عائد إلى الكل وقيل لا بل عائد إلى الكل اتفاقاً والأول أصح قال المصنف وعلى ذلك الأصح هو أولى بالعود وبهذا يندفع ما أطال به بعضهم هنا فتأمل (قوله ليشمل المفردات كان أولى) فيه أن الخلاف إنما هو فى الجمل أما المفردات فمحل وفاق (قوله أو الواو عاطفة) لا يصح العطف هنا أصلا ومثله يقال فيما بعد تأمل (قوله الأولى) فقال لأنه جواب أما فيه أن جواب أما فى المتن وهذا لا يصح جواباً وهو ظاهر (قوله ودلت القرينة الخ) احترازاً عن كونها لتحقيق العموم (قوله مع أن الغاية يشملها الخ) إن كان ذلك من اللفظ فلا وإن كان من قرينة فليس الكلام فيه لأن الكلام على ما يكون عمومه بالقرينة سيأتى فى المثال الثانى فالحق مع المصنف فليتأمل

بانه لابد أن يبقى قريب من مدلول العام إلا أن يريد وفاق من خالف فى الاستثناء فقط (الثالث) من المخصصات المتصلة (الصفة) نحو أكرم بنى تميم الفقهاء خرج بالفقهاء غيرهم وهى (كالاستثناء فى العود) فتعود إلى كل المتعدد على الاصح (ولو تقدمت) نحو وقفت على أولادى وأولادهم المحتاجين ووقفت على محتاجى أولادى وأولادهم فيعود الوصف فى الأول إلى الاول مع أولادهم وفى الثانى إلى أولاد الاولاد مع الاولاد وقيل لا (أما المتوسطة) نحو وقفت على أولادى المحتاجين وأولادهم قال المصنف بعد قوله لا نعلم فيها نقلا (فالمختار اختصاصها بما وليته) ويحتمل أن يقال تعود إلى ما وليها أيضا (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية) نحو أكرم بنى تميم إلى أن يعصوا اخرج حال عصيانهم فلا يكرمون فيه وهى (كالاستثناء فى العود) فتعود إلى كل ما تقدمها على الاصح نحو أكرم بنى تميم وأحسن إلى ربيعة وتعطف على مضر إلى ان يرحلوا (والمراد) بالغاية (غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل) ما تقدم ومثل قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله إلى قوله (حتى يعطوا الجزية) فانها لو لم تأت

التشبيه أى كالوفاق وعلى الجواب الذى ذكره هو وفاق مخصوص (قوله بانه لابد) أى لابد فى التخصيص الشامل للتخصيص بالشرط وغيره (قوله قريب من مدلول العام) اى وهذا لا يتحقق مع اخراج الاكثر (قوله إلا ان يريد الخ) استثناء من قوله تسمح فهو جواب عنه (قوله وفاق من خالف) أى فيكون وفاقا خاصا لا عاما (قوله فى الاستثناء) أى اخراج الاكثر فى الاستثناء (قوله الصفة) أى المعنوية لا خصوص النحوية بدليل ما يأتى فى الامثلة (قوله فى العود) أى وفى الاتصال وصحة اخراج الاكثر فلو ترك قوله فى العود لكان أعم (قوله ووقفت على محتاجى الخ) مثال لما بعد المبالغة (قوله مع أولادهم) ادخل مع على المتفق عليه فهو محل التوهم وأدخلها فى الثانى على الاولاد لانعكاس الآخر (قوله وقيل لا) العطف على المضاف دون المضاف اليه (قوله اما المتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته) ذكر الشارح انه يحتمل عودها إلى ما وليها أيضا بل قيل ان عودها اليهما أولى مما إذا تقدمت عليهما وهذا هو المختار لان الاصل اشتراك المتعاطفات فى المتعلقات وقد أفتى شيخ الاسلام البلقينى فيمن وقف على اولاد ابنه خضر المذكور وأولاد أولاده بطنا بعد بطن ثم توفى خضر وأولاده وأولاد الواقف وبقى ابن بنت ابن خضر وبنت ابن خضر هل تدخل البنت او لا عملا بشرط الواقف فقال ان البنت لا تدخل فى ذلك عملا بقول الواقف من المذكور قال وهذا الشرط مستمر فى بطن وقد جاء فى كتاب الله تعالى هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين فصار الشافعى رضى الله عنه الى أن الطعام يتعلق بمساكين الحرم عملا بقوله فى الهدى هديا بالغ الكعبة وجعل ما ذكر فى الاول يجرى فيما بعده اه (قوله خرج حال الخ) يقتضى انه تخصيص فى الاحوال مع ان أكرم بنى تميم للعموم فى الاشخاص وقد تقدم أن عموم الاشخاص يستلزم عموم الأحوال ويحتمل أن المراد خرج جزء من هذا الحال وهو المناسب لقوله فلا يكرموا (قوله فى العود الخ) لم يذكر الاتصال فيها وجواز اخراج الاكثر بها كما ذكر فى الشرط وقد قال العلامة البرماوى الغاية يشترط فيها الاتصال كما فى الاستثناء والشرط وكذا إذا وليت متعددا تعود للكل نحو وقفت على أولادى وأولاد أولادى إلى أن يستغنوا وكذا فى اخراج الاكثر وأما قول ابن الحاجب وجمع الجوامع انها كالاستثناء فى العود فليس المقصود القصر على العود فقط بل تعرضا له لكونه أهم (قوله والمراد) قد يقال لا حاجة اليه لان الغاية المخصصة للعام لابد ان يكون العام شاملا لها لو لم تأت كما هو كذلك فى كل مخصص إلا أن يقال أتى به توطئة لقوله واما مثل الخ تأمل (قوله تقدمها) أى تقدما رتبيا فيشمل ما إذا تقدمت فى اللفظ أو توسطت او تأخرت

لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لا (وأما مثل) قوله تعالى سلام هى (حتى مطلع الفجر) من غاية لم يشملها عموم ماقبلها فان طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله (فلتحقيق العموم) فيما قبلها كعموم الليلة لاجزائها فى الآية لا للتخصيص (وكذا) قولهم (قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر) بكسر أولهما وثالثهما فان الغاية فيه لتحقيق العموم أى أصابعه جميعها بأن قطع ماعدا المذكورين بين قطعيهما وأوضح من ذلك من الخنصر إلى الابهام كما عبر به فى شرحى المختصر والمنهاج وعدل عنه إلى ماهنا لما فيه من السجع مع البلاغة المحوج إلى التدقيق فى فهم المراد وذكر مثالين لأن الغاية فى الثانى من المغيا بخلافها فى الأول (الخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض من الكل) كما ذكره ابن الحاجب نحو أكرم الناس العلماء (ولم يذكره الأكثرون وصوبهم الشيخ الامام) والد المصنف لأن البدل منه فى نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به ﴿القسم الثانى﴾ من المخصص (المنفصل) أى

(قوله لقتلناهم) أى كنا مأمورين بقتالهم لكن الشارح رحمه الله تعالى تبع الشيخ السبكى فى هذا التعبير فان قوله والمراد الخ عبارة والد المصنف فان اللازم الأمر بالمقاتلة لا نفسها (قوله اعطوا الجزية أم لا) على أن المراد العموم فى الأحوال ويحتمل أن المعنى لقاتلنا الافراد الذين أعطوا والذين لم يعطوا على أن الملاحظ العموم فى الأشخاص (قوله كعموم الليلة لجميع أجزائها) فيه رد لما فى شرح الزركشى من التنظير فى المثال قال لأن الليلة ليست بعامة إلا أن يريد مثل هذا إذا وردت فى صيغة عموم ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق ويؤيد الرد ماتقدم فى قوله والقاتل له حكم ثبت لمتعدد من أن المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود وزاد الشارح الكاف فى مقابلة قول المصنف مثل الخ (قوله لا للتخصيص) معطوف على قول المتن فلتحقيق العموم (قوله بين قطعيهما) أى الخنصر والبنصر بأن بدأ بأحدهما وختم بالاخر وفى نسخة قطعهما وهى أنسب لأن القطع مصدر لايثنى ولا يجمع (قوله فان الغاية الخ) بيان لوجه الشبه (قوله مع البلاغة) وهى مطابقة الكلام لمقتضى الحال والحال هو اختبار السامع هل يدرك المعانى الدقيقة أم لا (قوله وذكر مثالين) فيه أن هذا لايصح إلا لو كانا فى موضوع واحد مع أن المقصود تشبيه الثانى بالأول فى كون الغاية فيه لتحقيق العموم فلو قال وفصله بكذا لأن الغاية الخ لكان أحسن (قوله بدل البعض) وكذا بدل الاشتمال فانه يرجع إلى بدل البعض لأن زيدا معبراً به عن الذات بأوصافها من علم وغيره فاذا قيل علمه خصص العموم الحكم بعلمه فقط وقدمر أن المراد من العموم مطلق الشمول كذا قيل وفيه أن العلم إنما يدل على مجرد الذات إلا أن يقال أن إشعاره بالصفات من جهة أن النفع مثلا إنما يكون أثر الصفة من صفاته محتمل أن يكون كرمه أو علمه أو جاهه مثلا فصار العلم بهذا الاعتبار مشعراً بجميع الصفات ثم لابد فى البدل أيضاً من الاتصال كسائر التوابع على ماسبق فى الصفة ويجوز أن يخرج به الأكثر ويبقى الأول وأما تعقيبه لمتعدد حيث يحتمل أن يكون بدلا من الكل ومن الأخير كوقفت على أولادى وأولاد أولادى أرشدهم فيظهر أنه يأتى فيه ماسبق (قوله أكرم الناس العلماء) على أن العلماء بدل ولا نعت والأرجح للصفة والمثال يكفى فيه الاحتمال (قوله فلا تخصيص به) لأن التخصيص لكونه إخراجا يستدعى مخرجا منه ولا مخرج منه فى البدل لأن المبدل منه نية الطرح فكأنه معدوم وكأن البدل ذكر ابتداء حتى كأنك قلت ابتداء أكرم العلماء وفيه أنه يلزم من كونه فى نية الطرح أنه مطروح بالفعل لأنه موجود فى اللفظ ولا يعلم ذلك إلا من ذكر البدل والعموم من عوارض

(قول المصنف وكذا قطعت الخ) إنما كانت هنا لتحقيق العموم لاستفادته من قولنا أصابعه بالقرينة إذ لو كان المعنى قطع الخنصر أولا ثم انتهى القطع بالبنصر بعده بلا فاصل لم يبق بعد التخصيص أقل الجمع فعلمنا أنه ليس للتخصيص بل لتحقيق العموم تأمل (قوله لانعلم فيه خلافا) من هنا قصر الشارح الخلاف على العقل لكن لما لم يكن فرق بينه وبين الحس قال ويأتى الخ يعنى أنه وإن لم يقل به هو آت فى الحس تدبر

مايستقل بنفسه من لفظ أو غيره وبدأ بالغير لقلته فقال (يجوز التخصيص بالحس) كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد تدمر كل شيء أي تهلكه فانا ندرك بالحس أي المشاهدة مالا تدمير فيه كالسماء (والعقل) كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء فانا ندرك بالعقل ضرورة انه تعالى ليس خالقا لنفسه (خلافا لشذوذ) من الناس في منعهم التخصيص بالعقل قائلين ان

الالفاظ فالمنظور له ظاهر العبارة فلا وجه لتصويب والد المصنف ولم يذكر المصنف والشارح عطف البيان وقد ادخله البرماوي في الصفة حيث قال والمراد به اي بالوصف ما اشعر بمعنى يتصف به افراد العام سواء كان نعتاً أو عطف بيان أو حالا وسواء كان مفرداً أو جملة أو شبهها وهو الجار والمجرور والظرف اه وبخط العلامة الغنيمي تلميذ ابن قاسم هل التوكيد يصلح ان يكون مخصصا فان قلنا ان أجمعين مثلا يقتضي الاتحاد في الوقت فيصلح أن يكون مخصصاً ونقل لنا بعض الافاضل الحنابلة أن المصرح به عندهم انه لو قال وقفت على اولادي انفسهم اختص باولاد الصلب ولا يشمل اولاد الاولاد (قوله ما يستقل بنفسه) بأن لا يحتاج إلى ذكر العام معه (قوله لقلته) أي ليتفرغ لما يطول الكلام عليه (قوله بالحس) قدمه على العقل لما قال الامام في اول البرهان ان اختيار الشيخ ابي الحسن الاشعري أن المدرك بالحواس مقدم على مايدرك بالعقل وأن القلانسي من أصحابنا خالف في ذلك فقدم المعقولات اه فيؤخذ من ذلك خلاف فيما إذا تعارض في لفظ عام ان يكون مخصصا بالعقل أو بالحس أيهما يكون هو المخصص اه برماوي ونازع في هذا المثال الذي ذكره الشارح وغيره من الامثلة بانه لا يتعين ان يكون من المخصوص بالحس فقد يدعى انه من العام الذي اريد به الخصوص (قوله كما في قوله تعالى في الريح) الاوضح أن التخصيص بالسياق فان المألوف في أمثال ذلك ان المراد كل شيء مما اريد تدميره (قوله فانا ندرك بالحس) المراد اي حس كان قيل ومنه الدليل السمعي لانه مدرك بحاسة السمع وفيه نظر فان المراد أن يكون الحس نفسه مانعا من التناول والسمع لو خلي ونفسه لا يمنع فالحق ان الدليل السمعي من المخصص باللفظي (قوله اي المشاهدة) تفسير الحس بالمشاهدة نظرا للآية وإلا فالحس في كلام المصنف شامل للحواس الخمسة الظاهرة مع ان الحاكم فيها هو العقل بواسطتها فيرجع ذلك إلى التخصيص بالعقل ولذلك اقتصر جماعة منهم ابن الحاجب على العقل اه (قوله والعقل) أي بدون واسطة وإلا فالمانع في الحس العقل فانه لا يحكم بخروج بعض افراد العام بواسطة المشاهدة فهو من التخصيص بالعقل وإنما لم يقتصر على العقل كابن الحاجب والآمدي ويراد ما هو أعم لأن المتبادر منه ما كان بدون واسطة ثم أن التخصيص بالعقل تارة يكون ضروريا كما مثل او نظريا قال العلامة البرماوي كتخصيص قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا فان العقل بنظره اقتضى عدم دخول الطفل والمجنون في التكليف بالحج لعدم فهمهما بل هما من جملة الغافل الذي هو غير مخاطب بخطاب التكليف كما سبق وإنما جاز التخصيص بالعقل ولم يجز النسخ به خلافا للامام لان النسخ رفع أو بتضمنه والعقل لا يستقل بذلك ولا ينافيه قولهم النسخ بيان لانه إنما هو بيان لانتهاء المدة (قوله الله خالق كل شيء) التمثيل به مبني على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وعلى أن لفظ شيء يطلق على الله تعالى وفي كليهما خلاف (قوله ضرورة جعله) ضرورة بعد اتضاحه الآن فلا ينافي ان اصله نظري (قوله لشذوذ) مصدر بمعنى اسم الفاعل (قوله في منعهم التخصيص بالعقل) لم يذكر الحس مع أن عبارة المصنف تشمله اما لانه لم يجده واما لان التخصيص به تخصيص بالعقل بواسطته كما مر

(قوله

(قول الشارح لانه لاتصح إرادته) عبارة العضد قالوا أولا لو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت إرادة العموم لغة واللازم باطل اما الملازمة فلأن تلك مسمياته لغة وإطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعا وأما انتفاء اللازم فلأن ذلك لا يصح لعاقل فاذا قلنا هذا خالق كل شيء يفهم منه لغة أنه أراد به غير نفسه ولو أراد به نفسه لخطىء لغة الجواب أن التخصيص للمفرد وهو كل شيء ويصح أنه أراد الجميع به لغة فاذا وقع فى التركيب فما نسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من إرادة الجميع وقصره على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضى بذلك ولا معنى للتخصيص عقلا إلا ذلك والحق أنه يصلح فى التركيب للجميع أيضا لغة ولو أراد لم يخطأ لغة وإنما يكذب فى المعنى والخطأ لغة غير الكذب فى الخبر انتهى وبه تعلم سقوط كثير من الحاشية (قوله فيه بحث الخ) لا وجه له فان المعنى أنه لا يراد من اللفظ لغة كما عرفت (قوله لا خلاف فيه) قد عرفت أن فيه الخلاف (قوله فليس فى إطلاقه الخ) لكن فيه مخالفة الاصطلاح من الكل بناء على مذهب المخالف أنه لا يصح إرادته من اللفظ لغة إن أريد من حيث اللفظ فممنوع هذا هو المراد والمنع مسلم وهو وجه الضعف كما عرفت (قوله ويحتمل أن المعنى) قد عرفت أنه ليس كذلك (قول الشارح لا تصح إرادته بالحكم) اما باللفظ لغة فيراد وهذا هو الفرق بين المذهبين (قوله دون الشذوذ) لا وجه له مع بيان الشارح معنى كونه لفظيا وهو الاتفاق على الرجوع للعقل ثم الاختلاف فى أن ما أخرجه العقل هل يسمى اخراجه له تخصيصا أولا وكونهم يعتبرون فى التخصيص صحة الارادة بالحكم لا يترتب عليه شيء سوى مامر (قوله لأنهم يعتبرون الخ) ان كان بيانا لمذهب الشذوذ فليس كذلك بل هم يعتبرون تناول اللفظ له لغة وليس بمتناول عندهم وان كان بيانا لمذهب الشافعى فكان الصواب قصره عليه اللهم الا أن يراد أن عدم صحة الارادة بالحكم علة عند الجميع لكن عند الشذوذ تقتضى عدم تناول اللفظ وعند الشافعى تقتضى عدم التسمية بالتخصيص تدبر واعلم أنه هل يقدم الحس

ما نفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لأنه لا تصح ارادته (ومنع الشافعى) رضى الله عنه (تسميته تخصيصا) نظراً الى أن ما تخصص بالعقل لا تصح ارادته بالحكم (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد إلى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع إلى العقل فيما نفى عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا ويأتى مثل ذلك كله فى التخصيص بالحس (والأصح جواز تخصيص الكتاب به) أى بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان إلى رسوله صلى الله عليه وسلم والتخصيص بيان فلا يحصل إلا بقوله لنا الوقوع

(قوله ما فى الفعل) بالرفع فاعل بنى ومصدوق ما كالذات العلية مثلا فى الآية (قوله لم يتناوله العام) أى حتى يصح إخراجه وإنما العقل اقتضى عدم دخوله فى لفظ العام وفرق بين عدم دخوله وبين خروجه بعد أن دخل وأورد أنه إن أريد بعدم تناول العام له عدم تناول اللفظ فغير مسلم وإن أريد معناه من حيث الحكم فغير مضر لأن كل المخصصات التناول الحكمى فيها منفى وأجيب باختيار الأول والمعنى على الكائنة أى كأنه لم يتناوله اللفظ لمنع العقل له (قوله لا تصح ارادته) فيه أن كل تخصيص كذلك وأجيب بأن المراد لا تصح ارادته بالحكم بمجرد العقل وهذا لا ينافى أن ما استند لشيء تصح ارادته (قوله تسميته) أى التخصيص بمعنى الاخراج بالعقل والفرق بين قول الشافعى رحمه الله وقول الشذوذ أن الشافعى يمنع التسمية مع قوله بأن لفظ العام شامل لما نفاه العقل والشذوذ يمنعون التناول لما نفاه العقل ويلزم منه منع التسمية فما علل به الشذوذ عدم تناول العام له من أنه لا تصح ارادته علل به الشافعى عدم التسمية فظهر الفرق وبهذا يندفع ما يقال لم يقل خلافا للشذوذ والشافعى (قوله أى عائد الى اللفظ) المتبادر الى أن معنى كلام المصنف أنه خلاف لا يترتب عليه ثمرة فى الأحكام كما يشير له الشارح بقوله للاتفاق على الرجوع الخ (قوله وعندهم لا) مسلم بالنسبة للشافعى وأما بالنسبة للشذوذ فالخلف بينهم وبين الجمهور معنوى لأنهم ينفون التناول لفظا وحكما (قوله ويأتى مثل ذلك الخ) فان التخصيص بالحس تخصيص بالعقل (قوله والاصح جواز تخصيص الخ) شروع فى المخصص النقلى قيل كان المناسب أن يقول والصحيح لان القول المقابل غير معتبر لانه لبعض الظاهرية كما قاله الشيخ خالد (قوله لقوله وأنزلنا الخ) وعليه فقوله ما نزل اليهم اظهار فى محل الاضمار (قوله فلا يحصل الا بقوله) أى أو فعله (قوله لنا الوقوع) وهو من أقوى أدلة الجواز

كتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء الشامل لأولات الأحمال بقوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن فان قال المانع يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة قلنا الاصل عدمه وبيان الرسول صلى الله عليه وسلم يصدق بالبيان بما نزل عليه من القرآن وقد قال تعالى ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء (والسنة بها) أي بالسنة وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فقصر بيانه على القرآن لنا الوقوع كتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السماء العشر بحديثهما ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة (و) السنة (بالكتاب) وقيل لا لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لانهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وإن خص من عمومه ما خص بغير القرآن (والكتاب بالمتواترة) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء على القول الآتي إن فعل الرسول لا يخصص

(قوله كتخصيص قوله تعالى والمطلقات الخ) هذا مخصوص أيضا من حيث شموله لغير المدخول بهن بقوله فما لكم عليهن من عدة تعتدونها كما أن قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا مخصوص بقوله وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن اه (قوله والسنة) أي العامة كما هو الفرض وفيه العطف لمعمولين على معمولي واحد (قوله لتبين) أي بسنتك فالبيان بالسنة مقصور على القرآن لا يتجاوزه الى غيره من السنة وحينئذ فلا تكون السنة مبينة للسنة ثم ان الاستدلال بهذه الآية هنا لا ينافي الاستدلال بها فيما تقدم على عدم جواز تخصيص الكتاب بالكتاب لان كلا استدل بها بحسب ما فهمه منها والآية الواحدة تحتمل معان كثيرة أو أن يقال أن الاول ناظر لقوله لتبين للناس أي بالسنة وهذا ناظر لقوله ما نزل اليهم حيث جعله خاصا بالقرآن ومحصله أن الاول ناظر إلى الفاعل أي تبين أنت والثاني ناظر الى المفعول وهو القرآن وما سيأتي بعد هذا ناظر للفاعل والمفعول معا (قوله قصر بيانه على القرآن) أي قصر بيان النبي صلى الله عليه وسلم على القرآن من حيث أنه مبين بالفتح في قوله ما نزل فلا يبين بسنة إلا القرآن وقيل المعنى بيان النبي على القرآن من حيث أن القرآن مبين بالكسر وذلك في قوله وأنزلنا اليك الذكر لتبين أي الذي يبين به القرآن لا السنة ثم أن القصر مستفاد من المفهوم إذ المعنى لتبين للناس ما نزل اليهم لا غيره ثم أن القائل بالمنع داود وطائفة حيث قالوا يتعارضان وهذا يشمل المتواترة بالمتواترة والاحاد بالاحاد وتصور الاول في زماننا عسر كما قال القرافي لفقد التواتر قال وإنما يتصور في عصر الصحابة والتابعين فان الاحاديث كانت في زمانهم متواترة لقرب العهد وشدة العناية بالرواة (قوله قلنا لا مانع الخ) فمعنى الاية على هذا لتبين الناس بالسنة أو الكتاب ما نزل اليهم من الكتاب أو السنة فنظر ههنا للفاعل والمفعول (قوله وما ينطق عن الهوى) لو قال الاية كان أولى فان الاستدلال بقوله إن هو إلا وحي يوحى (قوله ويدل على الجواز الخ) لم يستدل على الوقوع كما فعل في الذين قبله وقد استدل عليه بخبر الحاكم وغيره ما قطع من حي فهو ميت فانه مخصوص بقوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها الآية (قوله تبيانا لكل شيء) والسنة من الاشياء (قوله بغير القرآن) أي كالعقل والحس والسنة والاجماع (قوله بناء على القول الاتي) أي في قوله وبفعله عليه الصلاة والسلام فانه يأتي للشارح قول ان فعله ينسخ في حقه وحقنا بطريق التأسي

على الفعل أو عليه قال بكل طائفة قال بعضهم ولا معنى له لامكان العمل بهما وفيه أنه إذا كان افراد العام عشرة مثلا وعملنا بهما بطل العام وكان نسخا لا تخصيصا وكذلك إن لزم على العمل بهما بقاء أقل من أقل الجمع فالحق أن للخلاف معنى أي معنى تأمل (قوله وليست علة) اى مانع من التعليل (قوله الى الفاعل) والمفعول تأمله (قول الشارح فقصر بيانه على القرآن) حيث جعل البيان علة الانزال فلا يبين بغير المنزل فلا تبين السنة بغير القرآن هذا معناه وأما قول المحشي والقصر باعتبار مفهوم ما نزل إلى آخر كلامه فغير مستقيم لانه لا تعرض هنا لعدم تبيين غير المنزل مطلقا بل لعدم تبيين السنة بغير المنزل فتأمل

(قوله

(وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بخبر الواحد عند الجمهور) مطلقا وقيل لا مطلقا وإلا لترك القطعي بالظني قلنا محل التخصيص دلالة العام وهي ظنية والعمل بالظنين أولى من إلغاء أحدهما (وثالثها) قال ابن أبان يجوز

(قوله وكذا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد) فان قيل قال عليه الصلاة والسلام إذا روى عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فيردو لا يخصص به فيمتنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالجواب أن هذا الدليل منقوص بجريانه فى الخبر المتواتر إذ لو صح ما ذكر لما خص الكتاب به لمخالفته إياه واللازم باطل وأيضا المراد بالحديث الواجب عرضه على الكتاب هو مالم يقطع بأنه حديثه صلى الله عليه وسلم كما دل عليه سياق الكلام فان قيل خبر الواحد وإن كان خاصا ظنى والكتاب قطعى والظن لا يعارض القطع فالجواب أن العام الذى هو الكتاب مقطوع المتن والسند لثبوتهما بالتواتر لكنه ظنى الدلالة لاحتمال التخصيص والخاص مقطوع الدلالة مظنون السند فتعادلا لكون كل منهما قطعيا من وجه ظنيا من وجه فجاز التعارض بينهما والقول بالتخصيص المقتضى لرجحان الخاص لا ينافى التعادل إذ هو بحسب الذات والراجح بزائد وهو أن الأصل اعمال الدليل (قوله مطلقا) خص بقاطع أولا قال الزركشى هذا الخلاف موضعه فى خبر الواحد الذى لم يجمعوا على العمل به فان أجمعوا عليه كقوله عليه الصلاة والسلام لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المرأة وأختها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الاجماع على حكمهما وإن لم ينعقد على روايتها نبه عليه ابن السمعانى اه ويمكن أن يقال أن المخصص فى الحقيقة إنما هو الاجماع وكلامنا فى خبر الواحد إذا احتف بالقرائن أفاد العلم كالمتواتر وعلى ذلك ينبغى أن لا يجرى فيه الخلاف وفى التحرير الاتفاق على التخصيص بخبر الواحد للكتاب بعد تخصيص الكتاب بالقطع للجمع بين الأدلة المتعارضة لأن أعمال كل من الدليلين ولو فى الجملة أولى من إهمال أحدهما بالكلية وهذه الصورة واردة على ظاهر المتن (قوله وهى ظنية) والقطعى إنما هو المتن (قوله بالظنيين) ولو باعتبار الدلالة (قوله ابن أبان) اسمه عيسى من أئمة الحنفية قال الامام النووى فى شرح مسلم أما أبان ففيه وجهان لأهل العربية الصرف وعدمه فمن لم يصرفه جعله فعلا ماضيا والهمزة زائدة فيكون أفعل ومن صرفه جعل الهمزة أصلا فيكون فعالا وصرفه هو الصحيح وهو الذى اختاره الامام محمد بن جعفر فى كتابه جامع اللغة والامام ابو محمد بن السيد البطليوسى اه وقال القرافى المحدثون والفقهاء على عدم صرف أبان هذا وكذلك أبان بن عثمان بن عفان رضى الله عنه

(قول الشارح قال ابن أبان) هو من الحنفية قال الشارح بخلاف مالم يخص أو خص بظنى اعلم ان مقابلة قول الكرخى لقول ابن ابان تقتضي أن الظنى الذى هو بعض مفهوم قول ابن أبان هو الظن الذى هو بعض منطوق قول الكرخى وهذا الاشبهة فيه ثم ان الكرخى من الحنفية المانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد والقياس إلا أن عندهم نوعا من الخبر يسمونه المشهور وهو ما كان آحادا فى القرن الأول ثم بعده رواه فى كل عهد قوم يؤمن تواطؤهم على الكذب وتلقته الأئمة بالقبول فهو وإن كان آحادا باعتبار أصله لكنه يفيد ظنا يكاد أن يكون يقينا وهذا النوع يخصص الكتاب دون الآحاد الصرف لعدم تلقى الأئمة له بالقبول فهذا النوع هو المراد بالظن فى كلام الكرخى كما قاله المحقق التفتازانى فى حاشية العضد فيجب ان يكون هو المراد فى كلام ابن أبان لمقابلته لكلام الكرخى وبه يظهر ان هذا الكلام على غاية من التحقيق وأنه ليس المراد بالظن خبر الواحد الذى فى المتن والله سبحانه وتعالى أعلم ٭ ثم اعلم ان قول المصنف وثالثها إن خص بقاطع مع قوله وقال الكرخى بمنفصل يقتضى أن قول ابن أبان يعمم فى المنفصل والمتصل وهو صريح قول العضد وقال ابن أبان إنما يجوز إن كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان أو منفصلا ومعلوم أن المتصل لا يكون إلا لفظا وحينئذ فقول الشارح وهذا مبنى الخ مشكل إذ اللفظ قد يكون قطعيا والغرض الفرق بين القطعى والظنى لفظا كان أو غيره اللهم إلا أن يدعى أن اللفظ بالنظر لنفسه لا يكون قطعيا لتوقفه على انتفاء الاحتمالات وهو خارج عنه كذا نقل هذا الاشكال عن شيخ الاسلام وأجاب عنه وعبارة العضد قال ابن أبان إذا خص بدليل مقطوع صار العام ظنى الدلالة بالنسبة إلى الآحاد وقال الكرخى مثل ذلك إلا أنه زاد قيدا فقال الخاص ظنى والعام قطعى لم يضعف بصرفه عن حقيقته إلى المجاز لأن المخصص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل والقطعى يترك بالظن إذا ضعف بالتجوز إذ لا يبقى قطعيا إذ نسبته إلى مراتب التجوز بالجواز سواء وإن كان ظاهرا فى الباقى فارتفع مانع القطع انتهى وإذا تأملت هذه العبارة عرفت ان مراد الشارح الفرق بين قولى ابن ابان والكرخى بان ابن ابان لم يشترط خروج العام إلى المجاز بل المدار على ما يضعف الدلالة سواء اخرجه كالعقل اولا كالنصوص

القاطعة متصلة أو منفصلة فان قلت من أين يعلم أن غير العقل لا يخرج العام إلى المجاز عند ابن أبان قلت من تقييده جواز التخصيص بالآحاد بالتخصيص بالقاطع إذ لو أخرجه غير العقل ولو ظنيا إلى المجاز لكفى في ضعف الدلالة كما كفى ذلك عند الكرخي فلما قيد بالقاطع علم أنه أي العام المخصوص بقاطع متصلا أو منفصلا عنده حقيقة والحاصل أن ابن أبان يعمم في المخصص بالاتصال والانفصال وهذا معلوم من مقابلته لقول الكرخي المقيد بالمنفصل وانه يقول بان المخصوص باللفظ حقيقة وهذا معلوم من التقييد بالقاطع

(إن خص بقاطع) كالعقل لضعف دلالته حينئذ بخلاف مالم يخص أو خص بظني وهذا مبني على قول تقدم أن ما خص باللفظ حقيقة قال المصنف (وعندي عكسه) أي ينبغي أن يقال حيث فرق بين القطعي والظني يجوز إن خص بظني لان المخرج بالقطعي لما لم تصح إرادته كان العام لم يتناوله فيلحق بما لم يخص (وقال الكرخي) يجوز إن خص (بمنفصل) قطعي أو ظني لضعف دلالته حينئذ بخلاف مالم يخص أو خص بمتصل فالعموم في المتصل بالنظر اليه فقط وهذا مبني على قول تقدم ان المخصوص بما لا يستقل حقيقة (وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني عن القول بالجواز وعدمه لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الخ الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم

(قوله إن خص بقاطع) أي قبل تخصيصه بخبر الواحد كما في قوله تعالى وأقيموا الصلاة فان العقل خص من هذا الخطاب الصبي والمجنون لعدم صحة توجه الخطاب لهما فيصح تخصيص هذا حينئذ بخبر الواحد (قوله لضعف دلالته) لأنه لما فتح باب التخصيص بالقاطع انجر الاحتمال إلى التخصيص بغيره وقال الشيخ خالد ان دلالة العام عنده قبل التخصيص بالدليل القاطع قطعية فاذا خص به صار ظني الدلالة بالنسبة إلى آحاده اه (قوله أو خص بظني) أورد أنه لا يقبل عند ابن أبان أن يكون التخصيص بظني أولا لأنه لا يخصص به إلا إذا خص بقاطع أولا وأجاب شيخ الاسلام بانه بناء على مذهب غيره وفيه نظر إذ لا معنى لبناء كلامه على مالم يقل به فالأولى الجواب بأن المراد ظني غير خبر الآحاد لكن يرد عليه أنه ما الفرق بين خبر الآحاد وغيره (قوله وهذا) أي ما تقدم من أن ما خص بقاطع يجوز تخصيصه بخبر الآحاد لان دلالته صارت ضعيفة لأنها مجازية بخلاف مالم يخص أو خص بظني فلا يجوز تخصيصه لأن دلالته قوية لأنها حقيقية قال الولي العراقي في شرح نظم المنهاج لوالده فان قلت كيف يجتمع هذا مع ما تقدم عن ابن أبان من أن العام المخصوص ليس بحجة فان تخصيصه بعد ذلك فرع كونه حجة قلت إنما منع ابن ابان حجية العام المخصوص لأنه صار مجازا وليس بعض المحامل أولى من بعض فيبقى مجملا فاذا ورد بعد ذلك مخصص جزمنا باخراج ما دل عليه ويبقى الباقي على ما كان عليه من الاجمال لا يجزم بارادته ولا بعدمها (قوله على قول) تقدم في قوله وقيل مجاز إن خص بغير لفظ كالعقل (قوله ان ما خص باللفظ حقيقة) فيه قصور إذ اللفظ قد يكون قطعيا كما يكون ظنيا والغرض الفرق بين القطعي والظني لفظا كان أو غيره (قوله قال المصنف) أي متعقبا على ابن أبان (قوله وعندي عكسه) ليس المراد انه يختار العكس وإلا لنافاه ما تقدم عن الجمهور بل لو سلم كلام ابن أبان لكان الأولى العكس ولذلك صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وقال أي ينبغي فحمل عبارة المتن على ان ذلك بحث مع ابن ابان على سبيل القدح في دليله بالقول بالموجب خلافا لما حمل به الزركشي قول المتن المذكور من انه قول مستقل ارتكبه المصنف ووجهه وتعقبه في ذلك التوجيه العلامة البرماوي في شرح ألفيته (قوله فيلحق بما لم يخص) أي في قوة دلالته بخلاف ما دخله التخصيص لضعف دلالته على افراده حينئذ (قوله بالنظر اليه فقط) أي فكأنه لم يخص (قوله وتوقف القاضي) قال البرماوي

ومن هنا علمت دقة نظر الشارح وان قوله لضعف دلالته معناه انه ضعفت دلالته بسبب التخصيص بقاطع مع بقائه على كونه حقيقة لا مجازا وإلا نافى مبنى هذا القول الآتي في الشارح وان قوله وهذا مبنى الخ الاشارة فيه لأصل القول لا لقوله أو خص بظني لأن كونه حقيقة موجود خص بظني او قطعي فليتأمل تأمل (قول المصنف وعندي عكسه) اى في صورة التخصيص بالظن دون مالم يخص كما بينه الشارح (قوله فان اجمعوا عليه الخ) هذا هو المراد بالظن في كلام ابن ابان كالكرخي (قول المصنف وقال الكرخي بمنفصل) أي مستقل وإن كان يجب في التخصيص عند الحنفية ان لا يتراخى المخصص وإلا كان نسخا (قول الشارح لضعف دلالته حينئذ) لانه مجاز عند الكرخي حينئذ ونسبته إلى جميع مراتب التجوز على السواء فلا يمكن أن يكون قطعيا فضعف واعلم ان كلام ابن ابان والكرخي هنا إنما هو في جواز التخصيص وعدمه وإن كان العام المخصوص ليس بحجة عند الأول مطلقا وعند الثاني إنما يكون حجة إن خص بمتصل كما في المنهاج وغيره (قوله اما المقطوع فيجوز الخ) فيه ان قول الجبائي بما بعده من الاقوال صريحة في وقوع الخلاف في الجلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق وهو المقطوع به على كلامه وقد صرح بجريان الخلاف فيه الصفوي شارح منهاج البيضاوي

ويأتى الخلاف فى تخصيص المتواترة بخبر الواحد كما يؤخذ من كلام القاضى الباقلانى ثم البيضاوى زيادة على امامه (و) يجوز التخصيص لكتاب أوسنة (بالقياس) المستند إلى نص خاص ولو كان خبر واحد (خلافاً للامام) الرازى فى منعه ذلك (مطلقاً) بعد أن جوزه حذراً من تقديم القياس على النص الذى هو أصل له فى الجملة (وللجبائى) أبى على فى منعه ذلك (إن كان) القياس (خفياً) لضعفه بخلاف الجلى وسيأتيان وهذا التفصيل منقول عن ابن سريج والمنقول عن الجبائى المنع مطلقاً وقد مشى المصنف على ذلك فى شرحيه (ولابن أبان إن لم يخص مطلقاً) بخلاف ما خص فيجوز لضعف دلالته حينئذ وقد اطلق الجواز هنا وقيده فى خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لان القياس عنده اقوى من خبر الواحد مالم يكن راويه فقيها (و) خلافا (لقوم) فى منعهم (إن لم يكن أصله) أى أصل القياس وهو المقيس عليه (مخصصا) بفتح الصاد (من العموم) اى مخرجا منه (بنص) بان لم يخص او خص منه غير اصل القياس بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه (وللكرخى) فى منعه (إن لم يخص بمنفصل) بان لم يخص أو خص بمتصل بخلاف المنفصل لضعف دلالة العام حينئذ (وتوقف إمام الحرمين) عن القول بالجواز وعدمه

الخامس يعنى من الاقوال أن التخصيص بذلك يجوز أن يقع لكن ما وقع حكاه القاضى فى التقريب وحكى قولا آخر أن الدليل قام على المنع من التخصيص بالآحاد وهذا فى الحقيقة هو القول الثانى وهو المنع مطلقاً السادس الوقف اما على معنى لا ندرى واما على معنى تعارض أمرين دلالة للعموم على اثباته والخصوص على نفيه وذلك لان متن الكتاب قطعى ونحواه مظنون وخبر الواحد بالعكس فتعارضا ولا مرجح فالوقف اه والذى نقله العضد عن القاضى الوقف بمعنى لا أدرى فلعله اقتصر على أحد المنقول عنه كما وقع للمصنف (قوله ويأتى الخلاف) أى الخلاف المذكور والا فمطلق الخلاف يؤخذ من قول المصنف والسنة بها اه زى من إطلاقه والافليس صريحاً فى تناول تخصيص المتواترة بالآحاد لجواز أن يكون مفروضاً فى المتساويين اه سم (قوله على إمامه) أى الرازى لانه يتبعه كثيراً ويختصر كلامه فى المحصول (قوله أوسنة) ظاهره مطلقاً متواترة أولا وقيدها القرافى بالمتواترة وكذا الولى العراقى فى شرح نظم والده المنهاج (قوله إلى نص خاص) بان كان حكم اصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب أوسنة ثم أن محل الخلاف فى القياس المظنون أما المقطوع فيجوز التخصيص به قطعاً وهو ما كانت العلة فيه محققة اوقطع بوجودها فى الفرع وانتفى الفارق بين الاصل والفرع قطعا ولم يذكر المصنف التخصيص بالاجماع مع أن غيره ذكره لان التخصيص فى الحقيقة بدليله لا به (قوله فى الجملة) إذ ليس بلازم ان كل نص اصل واشار بذلك إلى الجواب عن هذا القول بانا لم نقدم القياس على اصله بل على أصل آخر وهو بالنسبة إلى ذلك الاصل ليس فرعا دليله مثله (قوله وقد أطلق الجواز) اى جواز التخصيص بالقياس ولم يقيد المخصص للعام بالقطعى والذى فى شرح الولى العراقى لنظم والده للمنهاج ما نصه رابعها الجواز ان خص قبل ذلك بمقطوع به لا بمظنون وأطلق البيضاوى فى قوله وشرط ابن ابان التخصيص اعتماداً على تقييده بالمقطوع فى خبر الواحد اه فليحرر النقل عن عن ابن أبان (قوله أقوى من خبر الواحد) أى فلذلك أطلق التخصيص به (قوله فقيهاً) أى مجتهداً كما هو المراد عند اهل الاصول عند الاطلاق (قوله بخلاف اصله) اى تخصيص اصله فهو على حذف مضاف كما اذا قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام وفرض أنه أخرج البر من ذلك وانه يباع بعضه ببعض ثم يقاس على هذا البر الذرة (قوله بنصه) اى بنص ذلك الاصل (قوله لضعف دلالة العام) لان دلالته مجازية (قوله أو خص بمتصل) أى بناء على أن العموم فى المتصل بالنظر إلى افراده فكان لا تخصيص

(قول الشارح المستند نص خاص) اما المستند إلى عام فلا يخصص بل يحصل به التعارض ويصار إلى الترجيح بالقرائن (قول الشارح لان القياس أقوى عنده الخ) قدم الشارح أن القياس يعم المستند لخبر الواحد فى قوله ولو كان خبر واحد ووجه كونه أقوى ان الذى قاس لما استند فى قياسه إلى النص الذى هو خبر الواحد صار كأنه رواه فقيه بقى أن هذا الكلام يقتضى أن أبن أبان يقول خبر الآحاد إذا رواه الفقيه يخص به الكتاب فيحمل ماتقدم على خلافه والله أعلم (قول المصنف مخصصا من العموم بنص) كما إذا خص من قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة الفقير بنص وقيس به المديون ومفهوم ذلك أن أصل القياس إذا كان مخصوصاً من عام آخر فلا يكون القياس مخصصاً لهذا العام لأن الأصل المستند اليه القياس لا يصلح أن يكون مبيناً لهذا العام لعدم تناوله شيئاً من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبيناً للعام فلو اعتبر لم يكن إلا معارضاً وحينئذ يصار إلى الترجيح وفيه أن عدم صلوح الاصل للبيان لعدم تناوله شيئاً من افراده لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك لتناوله للبعض المخصوص به قاله السعد فى التلويح (قوله قياساً على من زنى ببهيمة غيره) أى مع نص على المقيس عليه وفيه أنه حينئذ خص من العام أصل القياس تدبر (قوله ثم يقاس القياس المتقدم) أى يقاس

لنا أن أعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما وقد خص من قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الأمة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والعبد بالقياس على الأمة والنصف أيضا (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أى مفهوم الموافقة وإن قلنا الدلالة عليه قياسية كأن يقال من أساء إليك فعاقبه ثم يقال إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف (وكذا دليل الخطاب) أى مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (فى الأرجح) وقيل لا لأن دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم ويجاب بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لأن اعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شىء

(قوله لنا أن أعمال الخ) تمام تقريره أن يقال لنا أن القياس دليل شرعى عارض مثله وفى تخصيصه به اعمال الدليلين وهو أولى من إلغاء أحدهما (قوله وقد خص من قوله تعالى الزانية والزانى) الخ قال سم هذا لا يصلح حجة على ابن أبان والقولين اللذين بعده كما يظهر بالتأمل لأنهم يسلمون التخصيص بالقياس إذا خص العام بتخصيص آخر وهذا موجود فى الآية المذكورة نعم يصلح التخصيص فى الآية للرد على الامام الرازى حيث منع مطلقا وعلى إمام الحرمين حيث توقف (قوله ما على المحصنات) أى الحرائر الابكار (قوله والعبد) لعل الخصم لا يسلم ذلك وثبت حكم العبد بغير هذا هذا القياس (قوله وبالفحوى) أى بالاجماع كما نقله المصنف فى شرح المختصر قال البرماوى ويجوز تخصيص نفس الفحوى إذا لم يعد التخصيص فيه بالنقض على الملفوظ مثل تحريم التأفيف الدال على حرمة الضرب للأب والأم فيخص بما إذا لم تفجر الأم مثلا ويرتد الأب بخلاف ما إذا عاد على أصله بالنقض فلا يجوز مثل أن يباح ضرب الوالدين مثلا من غير سبب مع تحريم التأفيف وكذا مفهوم الموافقة فانه يفيد فى المسكوت عنه انتفاء الحكم المذكور ويجوز أن تقوم الدلالة على ثبوت مثل الحكم المنطوق لبعض المسكوت عنه كما دل الحديث على وجوب الغسل من التقاء الختانين وهو من جملة المسكوت عنه لمفهوم قوله عليه الصلاة والسلام إنما الماء من الماء اه (قوله وإن قلنا ان الدلالة عليه الخ) لكن المصنف على أنها غير قياسية وإلا تكرر مع ماتقدم من التخصيص بالقياس (قوله وكذا دليل الخطاب فى الأرجح) ظاهره أنه لا خلاف فى الفحوى وهو موافق لما فى شرح المختصر من نقل الاجماع لكن لقائل أن يقول أن دليل مقابل الارجح فى دليل الخطاب جار هنا فينبغى جريان ذلك المقابل هنا وإلا فما الفرق اللهم إلا أن يفرقوا بان الفحوى اقوى بدليل انه جرى فيها قول انها منطوق كما سبق فهى إما منطوق أو فى حكمه لقوتها فلهذا لم يجر فيها هذا المقابل تأمل سم (قوله على مادل عليه المفهوم) اى على الفرد وهو مادون القلتين الذى هو منهوم إذا بلغ الماء قلتين (قوله بأن المقدم صفة لموصوف محذوف) اى بأن المنطوق المقدم عليه اى على المفهوم (قوله لأن اعمال الدليلين وهما المفهوم والعام) اى مفهوم إذا بلغ الماء قلتين والعام وهو الماء لا ينجسه شىء (قوله اولى من إلغاء احدهما) وهو المفهوم (قوله وقد خص حديث ابن ماجه) اى خص عموم الماء بمفهوم الشرط فى الحديث الثانى قال البرماوى كذا مثل به بعض اصحابنا لأن الكل مثلوا به وهو غير مختار عندى لان كلا من الحديثين عام من وجه وخاص من وجه آخر فالأول عام من جهة حمل الخبث وهو التنجس فيما تغير ومالم يتغير وخاص من جهة مادون القلتين والثانى عام من حيث القلتين ودونهما وخاص من حيث التقييد بالتغير وليس تخصيص عموم احدهما بخصوص الآخر بأولى من عكسه فيوقف حتى يرجح احدهما على الاخر بدليل ولا يخفاك ان الأول فى كلامه هو الثانى هنا كما لا يخفى

على البهيمة المخرجة من غير هذا النص العام بنص خاص هذا حقيقة الكلام لكن فيه ان العام وهو مملوكة الغير متناول للبهيمة فيما يخصص العام الآخر يخصصه تأمل

إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه بمفهوم حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث (ويجوز التخصيص بفعله عليه) الصلاة والسلام وتقريره في الاصح) فيهما كالو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو اقر من فعله وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوى الناس في الحكم واجيب بان التخصيص اولى من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين (والاصح ان عطف العام على الخاص) وعكسه المشهور (لا يخصص) العام وقيل يخصصه

(قوله إلا ماغلب على ريحه الخ) فيه تصريح بأن الماء له ريح ولون والحكماء يمنعون ذلك إذ هو عنصر بسيط والبسائط لا لون لها ولا ريح فالاضافة لادنى ملابسة اى ريحه العارض عليه الخ وقد دل بسطنا ذلك في حواشي المقولات الكبرى والواو بمعنى أو في وطعمه ولونه (قوله لا يحمل الخبث) أي لا يتنجس سواء تغير أم لا فهو عام في ذلك وقال بعض الحنفية المعنى اذا بلغ في الانتقاص قلتين لم يحمل الخبث أي فينجس (قوله ويجوز التخصيص) أى للكتاب والسنة (قوله بفعله عليه السلام) إنما ذكره مع أنه من السنة لأن الخلاف فيه ممن قال بجواز التخصيص بالسنة وقال شيخ الاسلام افرده بالذكر لانه لا يتأتى أن يكون مخصصا بالفتح إذ لا عموم له بل مخصصا بالكسر (قوله وتقريره) وهل التخصيص بنفس تقريره صلى الله عليه وسلم أو بما تضمنه من سبق قول به فيستدل بتقريره على أنه قد خص بقول سابق إذ لا يجوز لهم أن يفعلوا ما فيه مخالفة للعام إلا باذن صريح فتقريره دليل ذلك وجهان حكاهما ابن القطان والكيا قال ابن فورك والطبرى أن الظاهر الاول أفاده البرماوى (قوله كما قال الوصال الخ) قال العلامة البرماوى محل كونه تخصيصا اذا كان العموم شاملا له وللأمة بتحريم شيء مثلا ثم يفعل الفعل المنهى عنه وهو مما لا يجب اتباعه فيه أما لكونه من خصائصه أو غير ذلك أما اذا أوجبنا التأسى به فيه فيرتفع الحكم عن الكل وذلك نسخ لا تخصيص وأما إذا كان العموم للأمة دونه ففعله صلى الله عليه وسلم ليس بتخصيص لعدم دخوله في العموم وقد مثل ذلك بالنهى عن استقبال القبلة واستدبارها ثم جلس في بيت حفصة مستقبل بيت المقدس فعلى القول بأن النهى شامل للصحراء والبنيان فيحرم فيهما وبه قال جمع يكون النبي ﷺ خص بذلك وخرج من عموم النهى وان قلنا أنه صلى الله عليه وسلم ليس مختصا بذلك فالتخصيص للبيان من العموم سواء هو والأمة في ذلك (قوله بل ينسخان حكم العام) أى فتكون الحرمة منسوخة عن كل مسلم ثم ان هذا كلام مجمل يعلم تفصيله من قول العلامة البرماوى فتقرير النبي ﷺ واحدا من المكلفين على خلاف مقتضى العام فهل يكون تخصيصا اذا وجدت شرائط التقرير فيه فان كان قبل دخول وقت العمل به ولم يثبت مساواة الذى قرره لغيره كان تخصيصا وان ثبت المساواة لجميع ما دل عليه الكلام او كان بعد دخول وقت العمل كان ناسخا ومثل الاستاذ أبو منصور ما يكون تخصيصا بقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر وتركه صلى الله عليه وسلم اخذ الزكاة من الخضروات وكذا تقريره على ترك الوضوء لمن نام قاعدا اه (قوله لان الاصل تساوى الناس في الحكم) لعل فيه اشارة إلى ما قيل من انه ان اشتهر كون الفعل من خصائصه

(قول الشارح بمفهوم حديث ابن ماجه الخ) انما لم يعكس بأن يجعل منطوق الاول مخصصا لمفهوم الثانى بحال التغير لانه لا يبقى حينئذ للشرط فائدة قاله السعد في حاشية العضد لأن المفهوم حينئذ الماء القليل المتغير يحمل الخبث فلا يكون القليل الغير المتغير حاملا للخبث فلا يكون لتقييد الماء بالكثير وهو القلتان فائدة (قول الشارح ثم فعله) قال (٦٧) العضد فان لم يثبت وجوب اتباع الأمة له فهو تخصيص له فقط وإن ثبت فان كان ثبوته بدليل خاص في ذلك الفعل فهو نسخ لتحريمه وان بدليل عام في جميع أفعاله فالمختار ان ذلك الدليل العام يصير مخصصا بالاول وهو العموم المتقدم ذكره فيلزم على الأمة موجب ذلك القول ولا يجب عليهم الاقتداء في الفعل اه أى لانه حينئذ يكون عملا بالدليلين فبالاول حيث حرم علينا الوصال وبالثانى حيث وجب اتباعه في غير ذلك بخلاف مالو أبقى الثانى على عمومه وجوز صوم الوصال لنا أيضاً فان العام الاول يبطل بالكلية قاله السعد (قول الشارح أو أقر من فعله) قال العضد فلو تبين معنى هو العلة لتقريره حمل عليه من يوافقه في ذلك المعنى إما بالقياس وإما بقوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وأما إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى إلى غيره لتعذر دليله أما القياس فظاهر وأما حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فلتخصيصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق (قول الشارح بل ينسخان حكم العام) هذا هو وجه أفراد هذه المسئلة عما تقدم إذ الخلاف فيه تخصيص وأما هنا فهو تخصيص أو نسخ وهذا كاف (قوله كالمحلى باللام الخ) فيه ان وجه القول بالتخصيص في الضمير هو اتحاد الراجع والمرجع ولا يوجد ذلك في اسم الاشارة لتعينه بالاشارة لا بتقدم اللفظ نعم المحلى باللام الظاهر منه عين الاول تأمل

أى يقصره على ذلك الخاص لوجوب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته قلنا فى الصفة ممنوع مثال العكس حديث ابى داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده يعنى بكافر حربى للاجماع على قتله بغير الحربى فقال الحنفى يقدر الحربى فى المعطوف عليه لوجوب الاشتراك بين المعطوفين فى صفة الحكم فلا ينافى ماقال به من قتل المسلم بالذمى ومثال الأول ان يقال لا يقتل الذمى بكافر ولا المسلم بكافر فالمراد بالكافر الاول الحربى فيقول الحنفى والمراد بالكافر الثانى الحربى ايضا لوجوب الاشتراك المذكور وقد تقدم التمثيل بالحديث لمسألة ان العطف على العام لا يقتضى العموم فى المعطوف على الاصح (و) الاصح ان (رجوع الضمير الى البعض) اى بعض العام لا يخصصه اى يقصره على ذلك البعض حذرا من مخالفة الضمير لمرجعه وأجيب بأنه لا محذور فى المخالفة لقرينة مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله بعده وبعولتهن احق بردهن فضمير بعولتهن للرجعيات ويشمل قوله والمطلقات معهن البوائن وقيل لا ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر (و) الاصح ان (مذهب الراوى) للعام بخلافه لا يخصصه

لم يخص به وإلا خص كما جزم به سليم فى التقريب وقال الكيا أنه الأصح قال ولهذا حمل الشافعى تزوج ميمونة رضى الله عنها وهو عليه الصلاة والسلام محرم على انه كان من خصائصه قاله البرماوى (قوله وعكسه) يحتمل الرفع على أنه مبتدأ حذف خبره أى كذلك والنصب عطفا على قوله عطف وقوله المشهور راى فى الاستعمال او بالخلاف بين الحنفية وغيرهم وإن كان الخلاف فى عكسه ايضا لاتحاد المدرك وفيه إيماء لعذر المصنف فى تركه العكس (قوله أى يقصره الخ) هذا معنى آخر للتخصيص غير المعنى المتقدم فان المتقدم قصره على ماعدا الخاص (قوله وصفته) ومنها الخصوص وتعميم الخاص لا يمكن لانه موضوع لامر واحد (قوله مثال العكس) قدمه لورود مثاله ولانه الذى اشتهر فيه الخلاف فقدمه اعتناء به (قوله لا يقتل مسلم بكافر) قال الشهاب العام الكافر الاول والخاص الكافر المقدر فانه معطوف على الكافر الاول وقوله بكافر حربى معطوف بالواو الداخلة على ولا ذو عهد فانه من عطف المفردات عطف ذو على مسلم وبكافر حربى على بكافر اه وهو ظاهر وبه يندفع ماقد يتوهم من ان ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه (قوله للاجماع على قتله) أى المعاهد وهو علة لتقدير الخاص (قوله بين المعطوفين) فيه تغليب (قوله فى صفة الحكم) وهى الحرابة وهى صفة خاصة ومعنى كونها صفة للحكم أنها صفة لمتعلقه وهو الشخص الكافر (قوله وقد تقدم الخ) أشار بذلك إلى ان صحة التمثيل به فى الموضعين باعتبارين فالتمثيل به هنا من حيث ان العطف على العام اى عطف الخاص على العام لا يقتضى التخصيص والتمثيل به هناك من حيث ان العطف على العام لا يقتضى العموم فى المعطوف (قوله ورجوع الضمير الخ) قد يعبر بدل الضمير بما يعمه وغيره بأن يقال تعقيب العام بما يختص ببعضه لا يخصصه فى الاصح والغير كالحلى بأل واسم الاشارة كأن يقال بدله وبعولتهن الخ فى الآية التى ذكرها وبقوله المطلقات أو هؤلاء أحق بردهن اه ز (قوله لا محذور) بل فيه من المحسنات الاستخدام (قوله والمطلقات) اى من المدخول بهن غير الحوامل وغير الصغيرة والايسة وكن من ذوات الحيض وكن احرارا فى الاية تخصيصات (قوله احق بردهن) افعل التفضيل ليس على بابه وقوله فى ذلك اى مدة التربص (قوله ويشمل) اى فالمطلقات عام فى البائنات والرجعيات فلا يختص التربص بالرجعيات بل يتعلق بهن وبالبائنات (قوله معهن) حال من البوائن اى يشمل البوائن حال كونهن مع الرجعيات فى الشمول (قوله وقيل لا) اى لا يشمل والضمير يعود على مقدر هو المتضمن على صيغة اسم المفعول وهو الرجعيات مدلولا تضمنيا للمتضمن على صيغة اسم الفاعل وهو المطلقات مرادا بهن الرجعيات مجازا من اطلاق الكل وارادة البعض ووجوب تربص غير الرجعيات بدليل آخر كالاجماع (قوله للعام) متعلق بالراوى واللام للتقوية وبخلافه متعلق بمذهب أو حال منه

(قول الشارح لقرينة) فاستعمال الضمير فى الرجعيات مجاز من استعمال ماللكل فى الجزء (قول الشارح وقيل لا الخ) فيه أنه يلزم عليه تخصيصان أحدهما فى المرجع والآخر فى الراجع واللازم على عدم التخصيص واحد فى الراجع فهو أرجح

(قوله

(ولو) كان (صحابيا) وقيل يخصصه مطلقا وقيل إن كان صحابيا وقيل أن مذهب الصحابي غير الراوى للعام بخلافه يخصصه أيضا أى يقصره على ماعدا محل المخالفة لانها إنما تصدر عن دليل قلنا فى ظن المخالف لافى نفس الأمر وليس لغيره اتباعه لأن المجتهد لايقلد مجتهدا كما سيأتى مثاله حديث البخارى من رواية ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه مع قوله إن ثبت عنه أن المرتدة لاتقتل ويحتمل أنه كان يرى أن من الشرطية لاتتناول المؤنث كما هو قول تقدم (و) الأصح أن (ذكر بعض أفراد العام) بحكم العام (لايخصص) العام وقيل يخصصه أى يقصره على ذلك البعض بمفهومه إذ لافائدة لذكره إلا ذلك قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة وفائدة ذكر البعض نفى احتمال تخصيصه من العام مثاله حديث الترمذى وغيره أيما أهاب دبغ فقد طهر مع حديث مسلم أنه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم اهابها فدبغتموه

(قوله ولو كان صحابيا) لأن قوله ليس بحجة والعام حجة (قوله مطلقا) أى صحابيا أو غيره (قوله وقيل أن مذهب الخ) خارج عن كلام المصنف لان كلامه فى الراوى (قوله يخصصه ايضا) اى كما يخصصه مذهب الراوى وهذا على أن قول الصحابى حجة (قوله على ماعدا الخ) وهى الافراد التى اخرج منها (قوله لانها إنما تصدر الخ) ظاهره أنه تعليل للقول الاخير أى وإذا صدرت عن دليل جاز أن تكون مخصصة (قوله فى ظن المخالف) أى المخالفة أى هو دليل فى ظنه لافى نفس الامر لامكان أنه أخص (قوله لأن المجتهد الخ) فيه اشارة الى أن المراد بالراوى المجتهد (قوله من بدل دينه) عام فى الرجال والنساء (قوله إن ثبت عنه) وإلا فقد طعن فى بعض رواته بالوضع (قوله أن المرتدة لا تقتل) وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله (قوله ويحتمل الخ) أى فلا يكون مخالفة ابن عباس فى المرتدة ان ثبت عنه من قبيل التخصيص لعموم مرويه اه ز (قوله ان ذكر بعض الخ) هو معنى قولهم المثال لا يخصص (قوله ولو بأخص) كذا وقع فى نسخة من المتن وشرح عليها العراقى قال وفهم من قول المصنف ولو بأخص من حكم العموم أنه لافرق بين أن يذكر لذلك الفرد جميع حكم العام أو بعضه كما لو لم يذكر من حديث مولاة ميمونة إلا فى بعض احكام الطهارة كالصلاة فيه او بيعه ولم يتعرض الشارح لذكر ذلك (قوله بحكم العام) واما بغير حكمه فيخصصه من العام (قوله لايخصص) خبر عن جميع ماتقدم وقدره الشارح بعد كل واحد لبيان المعنى وأفرد باعتبار ماذكر أو باعتبار كل واحد قال البرماوى ويقرب من هذه المسئلة إذا عطف خاص على عام نحو حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى هل يدل العطف على أن المعطوف غير مراد فى المعطوف عليه حكى الرويانى عن والده أن بعض العلماء قال لايدخل ولو دخل لم يكن للافراد فائدة وبعضهم قال يدخل وفائدته التأكيد وكأنه ذكر مرتين (قوله إلا ذلك) أى التخصيص (قوله ليس بحجة) أى عند الجمهور وأما من قال به فيخصص ثم هذا ظاهر إن كان المذكور لقبا فان كان مشتقا اقتضى أن يكون مخصصا بمفهومه وبه قال العضد والحق عدم التخصيص لأن دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم (قوله تخصيصه من العام) أى اخراجه منه وهو رد لقوله إذ لافائدة لذكره الخ (قوله ميتة) بالتشديد والتخفيف فى الميت بالفعل وأما ما سيموت فبالتشديد لاغير قال تعالى إنك ميت وإنهم ميتون) (قوله هلا أخذتم اهابها) لايتأتى دعوى التخصيص إلا إذا ورد هذا الحديث بعد الحديث الاول وينافيه قولهم أنها ميتة إذ لو تقدم الحديث لم يقو ذلك لعلمهم الحكم من قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب الخ اللهم إلا أن يقال أن الحديث الاول لم يبلغ من أخبرهم صلى الله عليه وسلم أو أنه لايشترط فى التخصيص تأخير المخصص بعد ورود العام تأمل

(قول المصنف وان العادة بترك الخ) يعنى ان عادة عامة الناس بفعل شيء أو تركه بعد ورود النهى أو الأمر عنه أو به تخصص العام أى تقصره بالنظر للكل وان لم يكن البعض فعل او ترك لان للعادة لاتخص واحدا دون واحد فمتى اقرها اقر الكل وهذا مغاير لقوله فيما مر وتقريره فى الاصح لأن ذاك فى تقرير بعض فعل وتقرير البعض لايخصص فى حق الكل بل البعض الفاعل اما غيره فاما بالقياس أو الخبر السابقين فان استوعبت جميع الافراد كان نسخا نعم المصنف خالف فى المسئلة السابقة فى شرح المختصر واختار التعميم وإن لم يظهر المعنى مالم يظهر ما يقتضى التخصيص وهو لايضر أيضاً لأنه حينئذ يكون نسخا إذ قد استوعب جميع الأفراد بخلاف ما هنا لبقاء بعض المامور به او المنهى عنه على حاله ومن هنا ظهر الفرق بين هذه المسئلة والتى بعدها لأن هذه مفروضة فيما إذا رأينا العادة بعد ورود العام فلا يقال العام ورد على المعتاد فيقصر (٧٠) عليه بلا حاجة إلى اجماع أو تقرير كما هو فى المسئلة الاتية وتلك فيما إذا كانت قبل وروده فقال ينزل عليها العام أو لا فحاصل النزاع فيها هل العادة الواقعة قبل العام تصلح للتخصيص أم لا ولا اجماع ولا تقرير إذ هما إنما يعتبر أن للتخصيص بعد ورود الايجاب أو التحريم لا قبله لانهما قبله لايحملان على موافقة الامر أو النهى بل على العدم الاصلى فلو اتفق أنهما قبله وبعده فالاعتبار بهما إنما هو من حيث كونهما بعده وحاصل النزاع فيما قبلها هل العادة الواقعة بعد ورود العام على خلافه تخصصه بالنظر للكل وإن لم يكن البعض خالف بواسطة الاقرار أو الاجماع أولا فليتامل فقد اشتبه الحال على اقوام حتى قال سم حيث قيد الأولى بالاقرار أو الاجماع فلا فرق بين تقدمها وتاخرها إذ لا فرق بين تقدم الخاص وتاخره وكذا يتجه فى الثانية أنه وإن لا فرق لأن الفرض مجرد الاعتياد من غير تقرير انتهى ولم يدر انه لو تقدمت الأولى لم يكن الخلاف فيها إلا مجردة عن الاجماع أو التقرير بناء على أن يتخصص بالمعتاد عرفا كما تخصصت الدابة بذوات الأربع بعد كونها فى اللغة لكل ما يدب وكما أنه لو قال اشتر لحما والمعتاد فى البلد تناول لحم الضان لم يفهم سواه فغلبة العادة تستلزم غلبة الاسم وهو يقتضى تخصيص الحكم بالغالب وان كان لحما مطلقا حمل على مقيد وما نحن فيه عام ترك ظاهره لاعتياد الخاص كما نص على ذلك كله العضد وبه يعلم بطلانه فى الثانية أيضا نعم قد يفرق بأن العادة فى العام تخرج منه بعض المدلول بخلافها فى المطلق فانها تعين الحصة الشائعة فعمل بها فى الثانى دون الأول فليتامل (قوله وجب العمل بمقتضاه تقدمت العادة الخ) صريح فى انه إذا وجد الاجماع أو التقرير قبل ورود العام يعمل بهما ويترك العام اذا وردو لا قائل به فالحق ما تقدم

فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال إنما حرم أكلها وروى مسلم الأول بلفظ إذا دبغ الاهاب فقد طهر والبخارى الثانى بلفظ هلا استمتعتم باهابها الخ ولمسلم نحوه (و) الاصح (ان العادة بترك بعض المأمور) به أو بفعل بعض المنهى عنه بصيغة العموم (تخصص) العام أى تقصره على ما عدا المتروك او المفعول (ان اقرها النبى صلى الله عليه وسلم) بان كانت فى زمانه وعلم بها ولم ينكرها (اوالاجماع) بان فعلها الناس

(قوله فانتفعتم به) أى والانتفاع يستلزم الطهارة وقد يمنع الاستلزام بان الجلد النجس يجوز الانتفاع به فى مواضع إلا ان يجاب بان اطلاق الانتفاع يستلزم ذلك إذ من افراده ما يتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه وارادة بعض الانتفاعات من غير بيان مما لافائدة فيه (قوله إنما حرم أكلها) أى لا الانتفاع بجلودها (قوله وروى مسلم) بيان لاختلاف لفظ الروايتين وتفويتها اه زكريا وبخط الشيخ احمد الغنيمى ان فيه تعريضا بأن من نسبهما فى الاول كما قال بعضهم إلى مسلم فقد وهم (قولهم أن العادة بترك الخ) أى الجارية بترك بعض المامور به كأن قيل فى النعم زكاة واعتادوا تركها فى الغنم وقوله أو بفعل الخ كأن قيل لاتبيعوا الطعام بجنسه متفاضلا ثم اعتادوا بيع البر بمثله متفاضلا والمراد العادة اللاحقة بعد ورود العام كما يعلم من قول المصنف فيما سياتى العادة السابقة (قوله المأمور به) أى أمر ايجاب حتى يصح أن يقال أن تركه يخصص إذ المأمور به أمر ندب لاينافى تركه كونه مامورا به وكذا يقال فى المنهى عنه أى تحريما إذ هو الذى ينافى فعله كونه منهيا عنه حتى يصح ان يقال ان فعله تخصيص كذا قالوا هنا وفيه توقف فقد نقل الامام السيوطى فى شرح النظم فى كتاب السنة منه ان تقريره صلى الله عليه وسلم هل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضاً قال السبكى لا أستحضر فيه نقلا ومال الى الاباحة وذكر الزركشى ان المسئلة فى كتاب ابى نصر بن القشيرى وحكى التوقف فيها عن القاضى ثم رجح الحمل على الاباحة لانها الاصل اه وحيث كان الامر كذلك فهل يتعين حمل كلام الشارح على ما قالوا او يجوز ان يقال ولو كان امر ندب ونهى كراهة يحصل التخصيص بها وتستفاد الاباحة المجردة تأمله (قوله بصيغة العموم) يتنازعه المأمور والمنهى (قوله أو الاجماع) بأن علم جريانها من بعده صلى الله عليه وسلم إذ الاجماع فى زمنه محال (قوله بأن فعلها الناس) أى كثير منهم بدليل قوله من غير انكار

من غير إنكار عليهم والمخصص فى الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلى بخلاف ما ليست كذلك كأن لم تكن فى زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة فى الشرع وهذا توسط للامام الرازى ومن تبعه بين اطلاق بعضهم التخصيص نظرا إلى انه اجماع فعلى وبعضهم عدمه نظرا إلى ان فعل الناس ليس بحجة (و) الأصح (أن العام لايقصر على المعتاد ولا على ماوراءه) أى وراء المعتاد (بل تطرح له) اى للعام فى الثانى (العادة السابقة) عليه فيجرى على عمومه فى القسمين وقيل يقصر على ماذكر الاول كما لو كان عادتهم تناول البر ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقيل يقصر الطعام على البر المعتاد والثانى كما لو كان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلا ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقيل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والاصح لافيهما (و) الاصح (أن نحو) قول الصحابى انه صلى الله عليه وسلم (قضى بالشفعة للجار) قال المصنف كغيره من المحدثين هو لفظ لا يعرف ويقرب منه ماروله النسائى عن الحسن قال قضى النبى صلى الله عليه وسلم بالجوار وهو مرسل (لايعم) كل جار ونحوه (وفاقا للاكثر) وقيل يعم ذلك لان قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلولا ظهور عموم الحكم مما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم

وإن لم يكونوا مجتهدين إذ لو فعلها جميع الناس أو المجتهدون كان اجماعا بدون التقييد بالتقرير من غير انكار فافاد ان المراد الاجماع السكوتى ولاينافى هذا قوله بعد او الاجماع الفعلى لانه اراد به هذا المعنى لا المقابل للاجماع السكوتى وهو مافعله كلهم (قوله والمخصص فى الحقيقة) اى ففى اسناد التخصيص إلى العادة تسمح على أن المخصص فى الحقيقة إنما هو تقرير النبى صلى الله عليه وسلم او دليل الاجماع فقوله او الاجماع الفعلى لاحاجة اليه لشمول التقرير له إذ المراد تقرير النبى صلى الله عليه وسلم أو تقرير الاجماع الذى هو دليله (قوله كأن لم تكن فى زمانه صلى الله عليه وسلم) اوكانت ولم يعلم بها او علم بها وانكرها (قوله ولم يجمعوا عليها) اى بعد زمنه صلى الله عليه وسلم (قوله لان فعل الناس) أى الذين ليسوا من أهل الاجماع (قوله وهذا) أى الذى ذكره المصنف بقوله والاصح (قوله توسط للامام) الظاهر ان القولين المطلقين ينزلان على تفصيل الامام فيرجع الخلاف لفظياً (قوله وأن العام لايقصر على المعتاد) هذه غير التى قبلها لأنها فى العادة السابقة على ورود العام وتلك فى العادة اللاحقة له كما يعلم ذلك من كلام المصنف اه ز (قوله بل تطرح له) أى للعام فى الثانى العادة السابقة قيد بالثانى مع أن الاول مثله فى ان العام يجرى على على عمومه فيه كما صرح به عقبه لان العادة فى الاول لم تدخل فى العام حتى تطرح منه بخلافها فى الثانى لانها فى الاول فى مثاله تناول البر والعام فيه إنما هو بيع الطعام بجنسه متفاضلا وهى لاتدخل فيه بخلافها فى الثانى فى مثاله فانها بيع البر بالبر متفاضلا وهى داخلة فى المنهى عنه اه ز (قوله فى الثانى) لان المعتاد يندرج فى حكم العام بخلاف الاول (قوله ثم نهى الخ) أتى بثم أخذاً من المتن حيث قال السابقة فعلم ان ورود العام متاخر عنها (قوله كما لوكان عادتهم) اى مجردة عن تقريره صلى الله عليه وسلم أو اجماع إذ لو وجد احدهما لم يتجه إلا التخصيص وقصر العام على ماوراء المعتاد (قوله بالجوار) اى بحقه ومنه الشفعة (قوله لايعم) لان القضاء حكم فى جزئية مخصوصة (قوله ونحوه) بنصبه عطفا على كل أى فيقال فى نظيره من نحو نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر لا يتناول كل بيع غرر فاستدلال الفقهاء به على عدم صحة كل بيع فيه غرر نظروا فيه الاطلاق لا للعموم (تنبيه) قال الزركشى قد يتخيل ان هذه المسئلة مكررة مع قوله فى باب العموم الفعل المثبت ليس بعام وليس كذلك والفرق أن الفعل لاصيغة له حتى يتمسك بعمومه بخلاف القضاء ونحوه فانه لا يصدر إلا عن صيغة وقد يفهم الراوى منها العموم فيرويه كذلك اه ز (قوله عارف باللغة) اى بقرائنها

أنه قضى بطريق يفهم منه العموم فان قيل حينئذ يكون نقلا للحديث بالمعنى لاحكاية للفعل الذى هو المقصود والكلام فيه قلنا مثل هذا القول ملحق بالفعل ولذا قال إمام الحرمين الفعل أو مايجرى مجراه هذا مايتعلق بحكاية الفعل وأما فى نحو الفرد فظاهر لجواز أن يصدر عنه النهى عن كل بيع غرر (قوله باللغة) أى مايتعلق بمعرفة المعانى الوضعية والمعنى أى ما يتعلق باستنباط الاحكام الشرعية (قوله منقدحا) أى ظاهراً مختلجاً فى الذهن (قوله من علمه وعدالته) لاخفاء فى أن احتمال القول بعموم الحكم بناء على الخطأ فى الاجتهاد أو بعموم الصيغة بناء على الخطأ فى معرفة مدلولات الألفاظ إنما يخالف ظاهر العلم لا العدالة نعم لو قيل يحتمل أنه توهم العموم فيما ليس بعام أو علم عدم العموم وتعمد نقل العموم كذباً توجه أن هذا ينافى ظاهر علمه وعدالته (قوله لانه من ضرورة الظهور وإلا كان نصاً لا ظاهراً فلو كان الاحتمال قادحا فى الظاهر وموجباً لتركه لزم كل ظاهر (قوله قلت إذا تأملت الخ)

فيه أنه على أى حال لا يخرج عن كونه بحسب ظنه سواء وافق الواقع اولا وكونه عدلا عالما وإن سوغ له نقل العموم لا يسوغ لنا اتباعه إذا لم يخرج عن كونه مجتهدا وقولهم فيؤدى إلى ترك الظاهر إن كان المراد ترك الظاهر من الاجتهاد فتركه لازم وإلا قلد المجتهد مجتهدا وإن كان المراد ترك ظاهر النص فلا إذ نحن مكلفون بالعمل بظواهر النصوص دون ظواهر الاجتهادات تأمل (قوله بل الغرر الشديد) أى أو غير الشديد مع عدم الحاجة إلى احتماله والقاعدة كما قال الامام النووى فى شرح مسلم ان كل ما فيه غرر شديد أو قليل لغير حاجة فهو باطل ومالا فلا (قوله قلت اللازم من جوابه الخ) فيه ان اللازم انه مطلق ألحق به غيره بطريق القياس كما يفيده النظر للعلة لا لأنه عام فلا يعم حينئذ غير السائل هذا هو الموافق لسعد العضد إلا أنه قال ظاهر الشارح ان موافقة الجواب السؤال فى الخصوص محل اتفاق ونقل عن الشافعى دلالة الجواب على جواز الوضوء بماء البحر لكل أحد مصيرا منه إلى ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال منزل منزلة العموم فى المقال اه أقول وهو لا ينافى الاتفاق على الموافقة فى الخصوص إذ العموم من دليل آخر تدبر (قوله لكان حينئذ مساويا) فيه ان معنى الأخص بحسب المفهوم ان مفهومه أخص (قوله وأورد ان قوله فى المثال الثانى عليك كفارة الخ)

لم يأت هو فى الحكاية له بلفظ عام كالجار قلنا ظهور عموم الحكم بحسب ظنه ولا يلزمنا اتباعه فى ذلك ونحو قضى الخ قول أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر رواه مسلم فقيل يعم كل غرر ﴿مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه﴾ أى دون السؤال (تابع للسؤال فى عمومه) وخصوصه العموم كحديث الترمذى وغيره أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب إذا يبس قالوا نعم قال

(قوله لم يأت هو) أى مع كون القضاء حكما فى جزئية لا يعم (قوله ولا يلزمنا اتباعه) كان الأولى أن يقول وليس لنا اتباعه كما تقدم لأن هذه العبارة تقتضى أنه يجوز لنا اتباعه (قوله فلا يعم كل غرر) وإلا لزم بطلان كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك فانهم صححوا كثيرا مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية نحو عورته لاحتمال أن يكون بها ما ينقص قيمته وينفر عنه وبيع الكرباس مع رؤية أحد وجهيه مع احتمال أن يكون فى الوجه الآخر ما ذكر وبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط مع احتمال ان يكون بباطنها ما ذكر إلى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم حمله على العموم ينافى الاستدلال به على بطلان بعض بيوع الغرر لأنه حينئذ مطلق فيكفى صورة وحينئذ يشكل استدلال الرافعى وغيره به على بطلان كثير من بيوع الغرر قلت لا نسلم المنافاة لأنه لما فهم أن علة النهى الغرر صح الاستدلال به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الأدلة صحة كثير من بيوع الغرر علمنا ان العلة ليس فيها مطلق الغرر بل الغرر الشديد وبذلك يظهر اندفاع ما أشار اليه الكمال تأمل سم (قوله غير المستقل) وهو ما لا يفيد بدون السؤال كنعم وبلى أى لو ابتدىء به لم يفد وغير مرفوع صفة لجواب (قوله أى دون السؤال) أى المفهوم من السائل ولو عبر المصنف بدل السائل بالسؤال وبدل السؤال بدله كان أوضح وأخصر ليكون الضمير له مرجع ثم ان الصور ثمان لأن الجواب إما أن يكون مستقلا أو غير مستقل وفى كل منهما (١) إما أن يكون أعم من السؤال أو أخص أو مساويا له فى العموم والخصوص لكن يتعطل منها صورتان وهما كون الجواب أعم من السؤال أو أخص منه لأنه لا يكون إلا مساويا له فى العموم أو الخصوص وقد ذكرت الصور الستة فى المتن والشرح (قوله تابع للسؤال فى عمومه) اختلف فى جهة عمومه فقيل لعدم استفصاله عن حاله وقيل لعموم علة الحكم المذكور للسائل وغيره وجعل من هذا حديث أنتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه لأن الضمير يحتاج إلى سبق مفسر فلم يستقل الجواب إلا ان يجعل هو ضمير الشأن فيكون الجواب مستقلا قاله البرماوى (قوله سئل عن بيع الرطب) الظاهر أن السؤال كان بنحو هل يباع الرطب بالتمر لا بنحو هل أبيع الرطب بالتمر وإلا كان السؤال خاصا

(١) قوله وفى كل منهما الخ أى فتضرب هذه الأربعة فى الاثنين تحصل الثمانية اه كاتبه

قال السعد فى التلويح يعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفى استفهاما أو خبرا انتهى ومثله يؤخذ من تمثيل الشارح لغير المستقل بما مثل به إذ قوله فلا إذا ويجزيك لا يفيد بدون السؤال بخلاف عليك كفارة كالظهار فانه مفيد قطعا وحينئذ فلا حاجة لما قالوه تأمل (قوله فى تقدير هو عليك كفارة الخ) فيه شىء تأمل (قوله لزيادة الفائدة الأولى) لأن خلافهم وقع كذلك كما فى العضد وغيره

فلا إذن فيعم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كما قال للنبي صلى الله عليه وسلم قائل توضأت من ماء البحر فقال يجزيك فلا يعم غيره (والمستقل) دون السؤال (الأخص) منه (جائز إذا امكنت معرفة المسكوت) منه كأن يقول النبي صلى الله عليه وسلم من جامع فى نهار رمضان فعليه كفارة كالمظاهر فى جواب من أفطر فى نهار رمضان ماذا عليه فيفهم من قوله جامع ان الافطار بغير الجماع لا كفارة فيه فاذا لم تمكن معرفه المسكوت من الجواب فلا يجوز لتأخير البيان عن وقت الحاجة (والمساوى واضح) كان يقال من جامع فى نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار فى جواب ماذا على من جامع فى نهار رمضان وكأن يقال لمن قال جامعت فى نهار رمضان ماذا على عليك كفارة كالظهار والأعم ذكره فى قوله (والعام) الوارد على (سبب خاص) فى سؤال او غيره (معتبر عمومه عند الاكثر) نظرا لظاهر اللفظ وقيل هو مقصور على السبب لوروده فيه مثاله حديث الترمذى وغيره عن أبى سعيد الخدرى قيل يارسول الله أتتوضأ من بئر بضاعة وهى بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب

(قوله فلا إذن) هو الجواب وهو عام لكل بيع الرطب بالتمر صدر من السائل أو غيره غير مستقل بدون السؤال اه ز (قوله فيعم كل بيع) صدر من السائل او غيره (قوله يجزيك) مثال لكون الجواب غير مستقل وخاص بالسائل عن الوضوء بماء البحر لا يعم غير السائل فالضمير فى لا يعم غيره للسائل ويصح عود الضمير للوضوء والمعنى يجزيك اى ذلك الوضوء فلا يعم غيره اى غير ذلك الوضوء المسؤل عنه (قوله والمستقل) وهو بحيث لو ابتدىء به كان مفيدا للمقصود (قوله الأخص) أى بحسب منطوقه وحده وإن كان بحسب منطوقه ومفهومه مساويا (قوله جائز) اى الاجابة به جائزة صحيحة او ان المعنى جائز الوقوع لا مانع من وقوعه لغة ولا شرعا (قوله معرفة المسكوت) أى الحكم المسكوت ومنه متعلق بمعرفة وضميره يرجع للجواب * لا يقال إذا كانت معرفته ممكنة كان مساويا لا الاخص * لانا نقول الاخصية باعتبار المنطوق والمساواة باعتبار المفهوم وإمكان تلك المعرفة أن يكون فى الجواب تنبيه على حكم المسكوت عنه وان يكون السائل اهلا للتنبيه لذلك وان يبقى من وقت العمل زمن يسع التامل الذى يتوقف عليه التنبيه (قوله كالمظاهر) التشبيه تام على مذهبنا معاشر الشافعية فان كفارة الصوم عندنا مرتبة وعند الامام مالك مخيرة (قوله من افطر الخ) عام يشمل الجماع وغيره (قوله فيفهم من قوله جامع) لان قوله من جامع الخ فى قوة تعليق الحكم على المشتق المؤذن بالعلية (قوله ذكره فى قوله الخ) من ذكر الخاص فى ضمن العام فان قوله والعام الخ غير قاصر على الجواب والسؤال (قوله والمساوى واضح) اى سواء كان مستقلا أم لا ولهذا مثل الشارح له بمثالين أولهما للمستقل والثانى لغيره هذا تقرير كلامه وهو مبنى على عطف المساوى على المستقل وفيه تكرار لان غير المستقل علم مما مر فالاوجه عطفه على الاخص والمساوى صادق بالمساواة فى العموم وفى الخصوص فالمثال الأول للعموم والثانى للخصوص لكن بزيادة ان جامعت فى نهار رمضان بعد عليك قاله شيخ الاسلام (قوله فى سؤال) ظاهره سواء كان ذلك السؤال عاما أولا وفى سؤال صفة ثانية لسبب أو متعلق بقوله الوارد أى فى شأن سؤال وجملة قوله والعام الخ معطوفة على قوله فى أول المسئلة جواب السائل الخ فهو من عطف الجمل (قوله نظر الظاهر اللفظ) إذ الحجة فى اللفظ وهو يقتضى العموم والسبب لا يصلح معارضا (قوله وقيل هو مقصود الخ) نسبه إمام الحرمين فى البرهان لابى حنيفة وقال انه الذى صح عندنا من مذهب الشافعى وكذا نقله تلميذه الغزالى فى المنخول (قوله أتتوضأ) بتاءين مثناتين خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم (قوله بضاعة) فى شرح المشكاة اهل اللغة يضمون الباء ويكسرونها والمحفوظ الضم وفى النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة قاله بعض حواشى التلويح (قوله الحيض) جمع حيضة ككسرة وكسر ودمة وذيم ويمكن ان يكون جمع حيضة بالفتح كضيع جمع ضيعة والمراد إلقاء خرق الحيض

أما ماذكره فيرد عليه أنه كان يمكن التعميم أيضا فى الأخص بل والمساوى (قول الشارح لوروده فيه) أى فلا بد أن يكون مطابقا له وفيه أن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولئن سلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فذلك إن لم يلزم على تركها المحافظة على الأحكام الشرعية (قوله وهى لا تقاتل) هذا هو قرينة الخصوص وفيه أن المرتدة لا تقاتل ولذا قال سم أن فى كونه قرينة شيئا

(قول المصنف وصورة السبب الخ) هذا فى الحقيقة جواب عما ورد على اعتبار عموم العام الوارد على سبب خاص كما فى شروح المختصر وحاصله انه لو اعتبر عمومه لجاز اخراج السبب منه بالاجتهاد وبطلانه قطعى ومتفق عليه وحاصل الجواب لا نسلم الملازمة للقطع بدخوله فى الارادة ولا بعد أن (٧٤) يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر فى غيره وحاصل الدليل

والنتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء أى مما ذكر وغيره وقيل مما ذكر وهو ساكت عن غيره (فان كانت) أى وجدت (قرينة التعميم فاجدر) أى أولى باعتبار العموم مما لو لم تكن مثاله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وسبب نزوله على ما قيل رجل سرق رداء صفوان فذكر السارقة قرينة على انه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها نزل كما قال المفسرون فى شأن مفتاح الكعبة لما أخذه على رضى الله عنه من عثمان ابن طلحة قهرا بأمر النبى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح ليصلى فيها فصلى فيها ركعتين وخرج فسأله العباس المفتاح ليضم السدانة إلى السقاية فنزلت الآية فرده على عثمان بلطف بأمر النبى صلى الله عليه وسلم له بذلك فتعجب عثمان من ذلك فقرأ له على الآية فجاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فاسلم فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة العموم (وصورة السبب) التى ورد عليها العام

(قوله والنتن) فى القاموس النتن ضد الفوح نتن ككرم وضرب نتانة وأنتن فهو منتن اه (قوله شيء) هذا هو العام (قوله وقيل مما ذكر) اى لا ينجسه شيء من الحيض وما بعده (قوله وهو ساكت عن غيره) اى فلا يكون عدم التنجس به ثابتا بعموم هذا الحديث بل بدليل آخر كالقياس (قوله اى وجدت) اشارة إلى ان كان تامة أى أولى الخ وهل يجرى فيه الخلاف أو يقطع بالتعميم للقرينة قال الزركشى ان محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب او تعممه (قوله مما لم يكن فيه) وجد فى بعض النسخ مما لو لم يكن فيه بزيادة لو ويرد عليها ان لو للنفى ولم للنفى ونفى النفى اثبات فتكون القرينة موجودة وهو المحكوم عليه بالأولوية فنسخة حذفها أولى (قوله على ما قيل) عبر بذلك لقول البيهقى انه روى عن طاوس عن ابن عباس وليس بصحيح لكن الحديث رواه مالك والشافعى واصحاب السنن والحاكم من طريق منها عن طاوس عن صفوان ورجحهما ابن عبد البر اه ز ونقل الكمال عن الحافظ ابن حجر العسقلانى انه لم ير فى شيء من كتب التفسير ان ذلك سبب نزول الآية والذى ذكره الواحدى وغيره أنها نزلت فى ابن ابيرق سارق الدرع المذكور وقصته فى سورة النساء فى آية يستخفون من الناس (قوله قهرا) لامتناعه من دفع المفتاح لعلى رضى الله عنه ليلا وقال لم تفتح الكعبة ليلا أبدا * فان قلت كيف يسميه الله أمانة مع أخذه قهرا * والجواب انه لا يكون غصبا إلا اذا كان الآخذ غير مستحق والآخذ فى هذه القصة مستحق امتثالا لامر الشارع (قوله السدانة) اى خدمة البيت والسقاية اى سقاية زمزم فانها كانت مع العباس رضى الله عنه (قوله فأسلم) لعل المراد فأظهر اسلامه إذ المعروف عند أهل السير أن عثمان بن طلحة اسلم قبل ذلك فى هدنة الحديبية مع خالد بن الوليد وعمرو بن العاص كما ذكره ابن اسحاق وغيره وجزم به ابن عبد البر فى الاستيعاب والنووى فى تهذيبه والمزنى والذهبى وغيرهم (قوله فذكر الامانات بالجمع الخ) حاصل ما ذكره ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب سواء وجدت قرينة التعميم أم لا نعم إن لو وجدت قرينة الخصوص فهو المعتبر كالنهى عن قتل النساء فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية فى بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحربيات فلا يتناول المرتدة وإنما قتلت لخبر من بدل دينه فاقتلوه اه ز (قوله وصورة المسبب) الاضافة بيانية (قوله التى ورد عليها) اى

مبنا على الدخول هو انه لما ورد لبيانها ولم يرد معه ما يخصص الحكم بغيرها فلو لم تدخل للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز ومن هنا ظهر وجه منع التخصيص بالاجتهاد دون غيره مما لا يلزم منه التأخير المذكور كالاستثناء مثلا فان به يكون الجواب ولا تأخير هذا على ما عليه الاكثر أما على ما عليه الشيخ الامام فلا اشكال ويكون منعا لدعوى الاتفاق والقطع لكن يلزم عليه تأخير البيان عن وقت الحاجة بقى أن الشيخ الامام بين كونها ظنية بان المقصود الجواب وكما يحصل بادخالها فى حكم العام يحصل باخراجها بان يراد بالفراش فى الحديث الآتى الكامل وهو فراش الزوجة فانها التى يعدلها للفراش دون الامة وفيه أنه حينئذ من العام المراد به الخصوص دون العام المخصوص أما على بيان الشارح بقوله نظرا الخ فالامر ظاهر لكن يمنعه ما نقله المحشى عن ابن الهمام

ثم أن ظاهر كلام الشارح ان النزاع فى عين صورة السبب وهو ابن زمعة ويصرح به ما قاله الشيخ الامام وصرح السعد بأن لا اجلها ابا حنيفة لم يخرج عينها بل نوعها لان عين صورة السبب داخلة قطعا واتفاقا حتى قال الغزالى ان اباحنيفة لم يبلغه قصة ولد زمعة هذا ما عندى هنا والله سبحانه وتعالى اعلم بحقيقة الحال (قوله على ارادة بيان حكم صورة السبب) صوابه على ادخال صورة السبب

فان بيان حكمها قد يكون باخراجها من حكم العام كما للشيخ الامام (قوله لفظ وليدة) اى فى قول عبد بن زمعة هو اخى وابن وليدة أبى (قوله لم اعتبر الخ) إنما اعتبر لأن أخذ الميثاق إنما هو ببيان الكتاب كما نطق

به قوله تعالى وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس (قوله فالمناسب له الأمر) نعم هو المناسب لكن الخاص هو الأمانة لا الأمر (قوله مسئلة إن تأخر الخاص الخ) اعلم انه إن تأخر الخاص عن إمكان العمل بالعام كان نسخا عندنا وقالت الحنفية إن تأخر عن إمكان العمل أو عن إمكان اعتقاد جواب الحكم مثلا كان نسخا إما للحكم أو لوجوب اعتقاده وإن لم يتأخر عن ذلك بأن كان موصولا بالعام وهو المعبر عنه بالمقارنة الآتية كان تخصيصا فيشترط فى المخصص عندهم ان يكون موصولا كما فى التلويح وحاشية العضد أما العام المتأخر عن الخاص فهو ناسخ عندهم وإن لم يتأخر أصلا بأن كان موصولا لعدم إمكان التخصيص بالعام وهو ظاهر ولا بالخاص المتقدم لأن المخصص لا يتقدم وإن رد هذا بأنه متقدم لفظا متأخر حكما أى تتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا وإن تقارن العام والخاص بان كانا معا وذلك بان كان أحدهما قولا والآخر فعلا إذ لا يتأتى فى قولين تعارضا اما المقارنة بان يعقب أحدهما الآخر موصولا به فهو التخصيص عندهم كما علمت كل ذلك فى التلويح وحواشيه وحاشية العضد السعدية (قوله متراخيا) لا حاجة اليه بعد قول المصنف عن العمل (قوله أو إلى ان يبقى منه بعد الورود مالا يسع) فيه انه قد يكون الماضى

(قطعية الدخول) فيه (عند الأكثر) من العلماء لوروده فيها (فلا يخص) منه (بالاجتهاد وقال الشيخ الامام) والد المصنف كغيره هى (ظنية) كغيرها فيجوز إخراجها منه بالاجتهاد كما لزم من قول أبى حنيفة ان ولد الامة المستفرشة لا يلحق سيدها ما لم يقر به نظرا إلى ان الأصل فى اللحاق الاقرار إخراجه من حديث الصحيحين وغيرهما الولد للفراش الوارد فى ابن أمة زمعة المختصم فيه عبد بن زمعة وسعد بن أبى وقاص وقد قال ﷺ هو لك يا عبد بن زمعة وفى رواية أبى داود هو أخوك يا عبد (قال) والد المصنف أيضا

لا جلها وهذا كالتوضيح لكونها سببا (قوله قطعية الدخول) وإلا لم يكن لكونها سببا معنى ومحل الخلاف عند عدم القرينة الدالة على قطعية الدخول ومحصله كما قال سم هل كونها سببا قرينة على دخولها قطعا أم لا (قوله فلا تخصص منه بالاجتهاد) خص الاجتهاد بالذكر نظرا للقول بمقابله وإلا فغيره من المخصصات لا يخصص ذلك أيضا وإن كان ينسخه اه ز (قوله كغيره) رد بأنه لم يقل به غيره وقد نقل المصنف فى شرح المختصر عن القاضى وغيره بالاجماع على أن صورة السبب قطعية الدخول ولذلك انتقد على المصنف فى قوله الأكثر وما يأتى عن أبى حنيفة لازم لمذهبه وليس قائلا به (قوله كما لزم) أى كلزوم الاخراج فما مصدرية (قوله نظرا) أى من أبى حنيفة (قوله إلى أن الاصل) أى الراجح (قوله إخراجه) فاعل لزم الضمير للولد الذى هو السبب واعترض على الشارح بأن أبا حنيفة لا يخالف الحديث لأن الفراش عنده قاصرة على المستولدة والمنكوحة والأمة فى الحديث كانت أم ولد والاحتياج إلى الاقرار عنده فى غيرها فلم تكن صورة السبب خارجة عنده ولا يخالف فيها إذ كيف يقول بخروجها مع ورود الحديث فيها وإلا لزم أن الولد ليس لزمعة كذا حققه الكمال بن الهمام (قوله الولد للفراش) أى لصاحب الفراش سواء أقر به أم لم يقر فهذا وجه عمومه وقد أخرج أبو حنيفة منه ولد الأمة الموطوءة فلم يثبت نسبه إلا بالدعوة (قوله المختصم فيه) نعت سببى لابن وزمعة اسم سيد الأمة ممنوع من الصرف للعلمية والتأنيث اللفظى (قوله عبد بن زمعة) هو سيد الأمة بعد ابيه زمعة (قوله وسعد بن ابى وقاص) يدعى انه ولد عتبة عهد اليه فى خلاصه وحاصل القصة أن جارية زمعة زنى بها عتبة بن أبى وقاص أخو سعد وأوصى عتبة المذكور أخاه سعدا أن أمة زمعة إذا ولدت ولدا فهو لك أى منسوب لك بأنه ابن أخيك فادعه ثم مات عتبة وكذلك زمعة اوصى ابنه عبدا ان الأمة إذا ولدت ولدا فادعه فانه لك اى اخوك ومات زمعة المذكور ثم بعد ولادة الأمة اختصم عبد بن زمعة مع سعد اخى عتبة بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لحق الله تعالى (قوله وفى رواية أبى داود الخ) قال بعضهم أن هذه الرواية مبينة للرواية الأولى وقال بعض آخر انها معارضة لها لأن قوله هو لك اى ميراث من أبيك وهى الرواية المعروفة فقدمت قال شمس الائمة فى رواية البخارى هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر هو قضاء بالملك لعبد لكونه ولد امة ابيه ثم اعتقه عليه باقرار بنسبه والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام لبنت زمعة اما انت ياسودة فاحتجبى منه فانه ليس باخ لك وقوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش لتحقيق نفى النسب عن عتبة لا لالحاقه بزمعة ومذهب ابى حنيفة وقيل هو مذهب ابى يوسف ان اقرار الورثة ببنوة ولد الامة بمنزلة الدعوة من الاب قال الزركشى لا ينبغى ذكر هذه المسئلة فى العام المخصوص عند من اعتبر السبب لأنه من العام الذى أريد به الخصوص (غريبة) ذكر المصنف فى كتابه المسمى بترشيح التوشيح عند الكلام على ما وقع الغلط فيه بسبب تصحيف أو تحريف انه وقع فى بعض الحنفية فى حديث عبد الله بن زمعة هذا انه سقط من نسخته حرف

(ويقرب منها) أى من صورة السبب حتى يكون قطعى الدخول او ظنية (خاص فى القرآن تلاوفى لرسم) أى رسم القرآن بمعنى وضعه مواضعه وإن لم يتله فى النزول (عام للمناسبة) بين التالى والمتلو كما فى قوله تعالى الم تر إلى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت الخ فانه كما قال اهل التفسير إشارة إلى كعب بن الاشرف ونحوه من علماء اليهود لما قدموا مكة وشاهدوا قتلى بدر حرضوا المشركين على الأخذ بثأرهم ومحاربة النبي صلى الله عليه وسلم فسألوهم من أهدى سبيلا محمد واصحابه ام نحن فقالوا انتم مع علمهم بما فى كتابهم من نعت النبى صلى الله عليه وسلم المنطبق عليه واخذ المواثيق عليهم ان لا يكتموه فكان ذلك أمانة لازمة لهم ولم يؤدوها حيث قالوا للكفار أنتم اهدى سبيلا حسدا للنبى صلى الله عليه وسلم وقد تضمنت الآية مع هذا القول التوعد عليه المفيد للأمر بمقابله المشتمل على ارادة الامانة التى هى بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم بافادته انه الموصوف فى كتابهم وذلك مناسب لقوله تعالى إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها فهذا عام فى كل أمانة وذلك خاص بامانة هى بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق

النداء من قوله هولك يا عبد ثم نون عبدا وجعله خبر هو وقال إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هولك عبد فأين لحوق النسب واتخذ الحديث حجة له قال المصنف فانظر هذه العجائب والغرائب (قوله ويقرب الخ) فيه ان النص على الخاص بخصوصه يغنى عن إلحاقه بصورة السبب لانه كما ان كون صورة السبب مانع عند الجمهور من إخراجه بالاجتهاد من العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغاية بل هو أولى بذلك ويجاب بأن فى الجمع بينهما من القوة ما ليس فى أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على خاص آخر عارضه لم يدخل فى ذلك العام وإلا كان ذلك العام تاليا له فى الرسم اه سم (قوله فى القرآن) وكذا فى السنة على ما بحثه سم (قوله بالجبت والطاغوت) هما صنمان لقريش (قوله إشارة إلى كعب الخ) اى إلى حالهم (قوله لما قدموا مكة) اى لانها كانت وطن المشركين والنبي واصحابه عليهم الصلاة والسلام كانوا متوطنين بالمدينة لأن الغزوة كانت قبل فتح مكة وقوله وشاهدوا اى وقد شاهدوا فيما سبق قتلى بدر فالجملة حالية قال سم ويجوز ان تكون الواو عاطفة ولا ينافيه كون المشاهدة سابقة على القدوم لان الواو لا ترتيب فيها (قوله فسألوهم) أى سأل المشركون كعب بن الأشرف ونحوه لكونهم من علمائهم ومراد المشركين بالسؤال المذكور انه إن كان محمد واصحابه اهدى سبيلا فلا يقاتلونهم وإن كانوا هم اهدى يقاتلونهم (قوله محمد وأصحابه) أى أمحمد بحذف الهمزة (قوله فقالوا أنتم) هذا هو معنى قوله تعالى هؤلاء أهدى الخ لان ما وقع منه تعالى حكاية لقصتهم وفى كلام الشارح اكتفاء اى انتم اهدى سبيلا (قوله المنطبق عليه) نعت لنعت اى ما وجد فى كتابهم الدال على النعت مشتمل عليه صلى الله عليه وسلم بذكر أوصافه فيه (قوله فكان ذلك) اى عدم الكتمان لما علموه وقوله امانة اى لازمة لهم من حيث التادية والاظهار (قوله حيث قالوا الخ) حيثية تعليل (قوله مع هذا القول) اى مع تضمنها مع لهذا القول وغرضه من قوله وقد تضمنه الخ تطبيق الشاهد على ما قاله المصنف من بيان العام والخاص والتلو والمناسبة الى آخر ما ذكر وقوله الآية عبارة الشيخ خالد الآيات وهو المناسب لأنها آية ويجاب عن الشارح بان ال للجنس وقوله المفيد للامر لان التوعد يقتضى النهى والنهى عن الشيء امر بضده وقوله المشتمل بالجر صفة للمقابل والمقابل هو قولهم محمد واصحابه اهدى سبيلا (قوله بافادته) بيان لوجه الاشتمال اى اشتمال مقابل ما ذكر على اداء الامانة يكون بافادته انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فى كتابهم فالباء متعلقة بالمشتمل ويجوز تعلقها باداء اه ز (قوله وذلك مناسب الخ) اى الامر بالمقابل المستلزم لاداء الامانة (قوله فهذا) اى قوله ان الله يامركم الآية وقوله وذلك اى الامر بالمقابل وقوله خاص بامانة اى باداتها وقوله بالطريق متعلق ببيان (قوله والعام) اى والآية التى فيها العام وكذا يقال فيما بعده (قوله وإنما قال ويقرب الخ) أى ولم يقل ومنها كذا

حينئذ لا يسع أيضاً فيكون تخصيصاً لا نسخاً (قوله هذا محترز قول المصنف تأخر) فيه نظر ظاهر

والعام تال للخاص فى الرسم متراخ عنه فى النزول بست سنين مدة ما بين بدر فى رمضان من السنة الثانية والفتح فى رمضان من الثامنة وإذا قال ويقرب منها كذا لانه لم يرد العام بسببه بخلافها ﴿ مسئلة ان تأخر الخاص عن العمل ﴾ بالعام المعارض له أى عن وقته (نسخ) الخاص (العام) بالنسبة لما تعارضا فيه (وإلا) بأن تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقاً أو تقارنا

(قوله لم يرد العام) فعل وفاعل وقوله بسببه أى الخاص وقوله بخلافها أى صورة السبب (قوله ان تأخر الخاص) أى دليل الخصوص لا فرق فى ذلك بين أن يكونا من الكتاب أو من السنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة ثم ان المراد بالتأخير التراخى كما يعلم مما بعده اى تراخى يقينا بدليل قوله او جهل تاريخهما فقوله عن وقت الخطاب محترز قوله عن العمل وقوله لو تاخر العام محترز قوله ان تاخر الخاص وقوله أو تقارنا محترز قوله تأخر وقوله أو جهل تاريخهما محترز يقيناً المقدرة فيما تقدم فما بعد إلا صور اربع وقبلها صورة بجملة الصور خمس والصورة الاولى مما بعد إلا متفق عليها والثلاثة بعدها مختلف فيها بيننا وبين غيرنا وأشار إلى ذكر الخلاف فيها بقوله وقيل ان تقارنا الخ (قوله المعارض) اى وإلا فلا يخصص (قوله اى عن وقته) اشار به إلى دفع ما يتوهم أنه يتاخر عن نفس العمل قال البرماوى وإنما المدار على تاخره عن وقت العمل وان لم يقع عمل اه فلا فرق بين أن يوجب العمل أولا وانه إذا وجد لا فرق بين أن يعمل بالفرد المدلول عليه بالخاص اولا (قوله نسخ) إذ لو كان تخصيصاً لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع فاندفع مايقال انه فى الحقيقة قصر للعام على بعض افراده فيكون تخصيصا فلا تظهر مقابلته بقوله والاخص (قوله بالنسبة إلى ماتعارضا فيه) أى ويعمل بالعام فى بقية الافراد فى المستقبل اتفاقا ذكره السيوطى والعراقى ونبه الشارح بما ذكره لدفع ماتوهمه عبارة المتن من أنه ينسخ جملة العام (قوله بأن تاخر الخاص) أى تراخى عنه بدليل المقابلة بقوله أو تقارنا (قوله دون العمل الخ) بان ورد الخاص بعد الخطاب (قوله بالعام) وقبل دخول وقت العمل (قوله مطلقا) اى عن وقت

(قول الشارح او تاخر العام عن الخاص مطلقاً) أى سواء كان عن الخطاب أو العمل (قول المصنف وقيل ان تقارنا تعارضا) قد عرفت أن المقارنة بهذا المعنى عند الحنفية شرط فى التخصيص فلا يمكن ان يقولوا انه حينئذ ناسخ (قوله لكن قول صدر الشريعة فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) قال شارحه بعد ذلك مع أن أحدهما فى الواقع يجوز أن يكون ناسخاً بناء على تأخره وان يكون مخصصاً بناء على أن يكون الخاص هو المتأخر مع كونه موصولا اه بمعناه الذى شرحه عليه السعد والحواشى فيعلم انه ليس المراد بالمقارنة المحمول عليها هى التى ذكرها الشارح بأن يعقب أحدهما الآخر لأن حكم ذلك التخصيص عندهم بل المراد بها أن يكونا معا بأن كانا قولا وفعلا الاول عام والثانى خاص وحاصل المراد أنه ان جهل التاريخ يحمل على حال المقارنة بمعنى ان يعطى حكم المتقارنين من أنه يحصل التعارض وان كان الواقع لا يخلو من أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخا أو مخصصاً والآخر عاما إذ الفرض أن لا مقارنة حقيقية بل جهل التاريخ فقط وإنما حكم بالتعارض عندهم حينئذ لأن الخاص عندهم لا ينسخ إلا عند التأخر اما عند التقدم فالعام ناسخ لما مر وعند الشافعى الخاص ناسخ مطلقاً وإنما ترك صورة المعية الحقيقية لان الكلام فيما هو أعم من النسخ والتخصيص ومعها لا يمكن النسخ إنما يمكن التخصيص بالاولى مما لو تقدم الخاص (قوله فعند الشافعى يخص به) يعنى أن هذا حكم المقارنة الحقيقية عند الشافعى فيعطى للمقارنة الحكمية إذ لا تزيد الثانية على الاولى وكلاهما لا يزيد على تقدم الخاص هذا هو على حقيقة الكلام وقد فهمه سم على غير وجهه فبنى عليه كلامه هنا وكلامه فيما يأتى والكل لم يصادف محلا فليتأمل (قول المصنف وقيل ان تقارنا الخ) هذا بعض مفهوم وإلا وسيأتى بعض آخر فى قوله وقالت الحنفية (قوله وإلا فكونه أقوى مرجح لكن الخ) حقه أن يقول لكنه غير خارج (قوله بأن المراد أعم من التراخى) هو كذلك ونص عليه حواشيه أيضاً فان العام متى تأخر لا يكون عندهم إلا ناسخا لعدم كونه مخصصاً ولا كون الخاص مخصصاً له وان ورد هذا الاخير وإنما قيد المصنف هنا بالمتأخر لقوله فان جهل فالوقف أو التساقط إذ المعنى جهل تأخر العام أو الخاص فانه لو لم يقيده بالتأخر لصدق بجهل اتصال الخاص وحينئذ لا يكون الحكم الوقف أو التساقط بل يطلب فى مورد الخاص دليل لاحتمال ان يكون متصلا فيكون الحكم التخصيص ومن هنا ظهر وجه اقتصار المصنف على احتمال أن يكون كل منهما منسوخا ولم يذكر احتمال أن يكون العام مخصصاً بأن يكون الخاص موصولا به وبهذا تعلم أن صورة جهل التاريخ فى كلام المصنف هى المذكورة سابقاً بعد إلا فان قول الشارح هناك أو جهل تاريخهما معناه أو لم يعقب أحدهما الآخر وجهل تاريخهما فهى فى كلام المصنف مفروضة فيما علم عدم عقبية أحدهما كما عرفت ثم هذا كله لا ينافى قول الحنفية بالنسخ عند تأخر العام سواء كان موصولا

أو مفصولا فليتأمل وبه يندفع ما قاله سم ثم أن قول المصنف وقالت الحنفية وإمام الحرمين العام المتأخر الخ مراده به بيان
مخالفتهم لبعض ما دخل تحت إلا وهو ما ذكره الشارح بقوله أو تاخر العام عن الخاص مطلقا اى عن

الخطاب أو العمل فقوله كعكسه ناظر فيه لمذهبهم فى صورة التأخر عن الخطاب لكن هذا إن وافقهم إمام الحرمين والاقصر على المتأخر عن العمل (قوله قلنا الفرق الخ) مبنى على التسليم بالنسبة لها وأما التأخر عن العمل فنحن معهم وبه تعلم ما كتبه المحشى على قوله كعكسه من قوله فيما إذا عمل بالعام فانه مبنى على أن التأخر عن العمل وهو مخالف للاطلاق السابق فليتامل (قوله قلت الخ) هذا خطاصريح فانك قدعلمت المراد بالمقارنة فى عبارة صدر الشريعة وفى هذا القدر كفاية لك فى هذا المقام والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله ليس قيدا) انظر وجهه ولعله فهم أن معنى الخارج الخارج عن اللفظ فقال أن المرجح قديكون من اللفظ كبلاغته مثلا لكن المراد الخارج عن الخصوص والعموم فهو
قيد لانهم يشترطون فى المخصص المقارنة أى كونه موصولا وهى المقارنة
المارة فى كلام الشارح (قوله قلت الذى يفيده ماتقدم الخ) هذا أيضا خطأ واضح نصوا فى كتبهم على خلافه وقد مر فتدبر

على

بأن عقب أحدهما الآخر أوجهل تاريخهما (خصص) الخاص العام (وقيل إن تقارنا تعارضا فى قدر الخاص كالنصين) اى كالمختلفين بالنصوصية بان يكونا خاصين فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجح له قلنا الخاص أقوى من العام فى الدلالة على ذلك البعض لانه يجوز أن لا يراد من العام بخلاف الخاص فلا حاجة إلى مرجح له (وقالت الحنفية وإمام الحرمين العام المتاخر) عن الخاص (ناسخ) له كعكسه بجامع التأخر قلنا الفرق أن العمل بالخاص المتأخر لا يلغى العام بخلاف العكس والخاص أقوى من العام فى الدلالة فوجب تقديمه عليه قالوا (فان جهل) التاريخ بينهما (فالوقف) عن العمل بواحد منهما (او التساقط) لهما قولان لهم متقاربان لاحتمال كل منهما عندهم لان يكون منسوخا باحتمال تقدمه على الاخر مثال العام فاقتلوا المشركين والخاص ان يقال لاتقتلوا أهل الذمة

الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل (قوله بان عقب أحدهما الاخر) أى بأن ورد الخاص بعد الخطاب بالعام وقبل دخول وقت العمل به وبين الشارح بذلك ان التقارن مجازى إذ لا يتأتى فيها التقارن الحقيقى وذلك كان يقول الشارع صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر ويقول عقبة لا زكاة فيما دون الخمسة أوسق أو بالعكس قال العلامة البرماوى القسم الثانى من تاخر الخاص ان يكون قبل دخول وقت العمل بالعام فيكون تخصيصا للعام وبيان أن المراد ما بقى من افراده هو المراد وهو بناء على المرجح فى تأخير البيان عن وقت الخطاب فأما ان قيل بالمنع فانه يكون كالذى قبله فى كونه نسخا لا تخصيصا كذا قاله الشيخ أبو حامد والشيخ أبو اسحاق وسليم قال ولا يتصور فى هذه المسئلة خلاف يختص بها وإنما هما القولان فى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ونفيه وينقل كونه نسخا فى هذه الحالة عن معظم الحنفية بشرط أن يتراخى الخاص عن العام بقدر ما يتمكن المكلف من العمل أو الاعتقاد قالوا لأنهما دليلان وبين حكميهما تناف فيجعل المتاخر ناسخا للمتقدم دفعا للتناقض ورد بان التخصيص اقل مفسدة من النسخ اه (قوله خصص الخاص العام) أى قصره على ماعدا الخاص فى كل الصور ولو مع تقدم الخاص لان تقديم البيان عن وقت الحاجة فيه تعجيل الفائدة فلا ضرر فيه (قوله أى كالمختلفين) أى كاللفظين المختلفين بسبب أن كلا منهما نص فى معناه (قوله بأن يكونا خاصين الخ) بين به أن المراد بالنص ما يعم الظاهر لا ما يقابله فالمراد بخصوصهما خصوصهما بمورد واحد لا خصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اه ز (قوله إلى مرجح) أى أجنبى (قوله الخاص أقوى) لانه نص فى مدلوله (قوله لانه يجوز ان لا يراد) اى ذلك الخاص لان دلالة العام ظنية (قوله بخلاف الخاص) اى إذا كانا خاصين فلا حاجة الى مرجح لان دلالته عليه بالصراحة (قوله فلا حاجة الخ) تفريع على قوله الخاص اقوى من العام الخ فالقياس على النصين قياس مع الفارق (قوله كعكسه) اى الخاص المتاخر عن العام اى قبل دخول وقت العمل قال البرماوى جعل الحنفية الخاص المتاخر عن الخطاب قبل دخول وقت العمل ناسخا لما قبله من أفراد العام مفرع على قولهم أن دلالة العام على كل فرد من أفراده قطعية (قوله لا يلغى العام) اى بالكلية بل يقصره على ماعدا ذلك الخاص وقوله بخلاف العكس اى فانه يلغيه بالكلية (قوله فوجب تقديمه) اى فلا يكون العام ناسخا للخاص بل الخاص مبين للمراد منه (قوله فالوقف) اى الى ان يظهر التاريخ او ما يرجح احدهما أو يرجع الى غيرهما (قوله متقاربان) لاتحاد ثمرتهما وهى عدم العمل (قوله لاحتمال كل منهما عندهم) لان العبرة عندهم بالمتاخر (قوله لان يكون منسوخا) لم يقل وناسخا اقتصارا

(قول المصنف وقالت الحنفية المتأخر ناسخ) لأنه وإن كان الخاص فى هذا المقام تاما لما كان عاما متناولا لشيء آخر كما قاله السعد إلا أنه ليس موصولا ففى صورة المقارنة يكون المتأخر مخصصا فقولهم العام الآتى بعد الخاص ناسخ مطلقا سواء كان موصولا أو مفصولا فيما إذا كان العموم ليس وجهيا نص عليه السعد وغيره وذلك لأنه لو نسخ الاول لكان نسخ مالا يتناوله منه كالرجال فيمن بدل دينه فاقتلوه بغير دليل تأمل ﴿المطلق والمقيد﴾ (قوله فالمنفى اعتباره لا وجوده) من المعلوم أن الكلام الآن فى بيان حقيقة المطلق أعنى ماهيته الذهنية ولا شك أن وجودها الذهنى ينفرد عن القيد إنما لزوم القيد فى الموجود الخارجى فما هنا انتقال نظر من ماهية المطلق إلى المطلوب فى نحو قولك اضرب فان المطلوب الفرد الموجود خارجا وهو لا ينفك عن القيد تدبر (قوله وهو قرينة حذف المضاف) أى مع تعيينه (قوله وذلك فاسد) لا فساد فيه فان الكلام فى الماهية الذهنية كما عرفت (قول المصنف الدال على الماهية بلا قيد) قال السعد فى حاشية العضد الماهية شرط لاشيء لا توجد فى الأعيان بل فى الأذهان والتى لا يشرط مقارنة العوارض ولا التجرد عنها بأن أخذت مع تجويز أن تقارنها العوارض وأن لا تقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة الحق وجودها فى الأعيان لكن من حيث كونها جزأ من الجزئيات المحققة

(وإن كان) كل منهما (عاما من وجه) خاصا من وجه (فالترجيح) بينهما من خارج واجب لتعادلهما تقارنا أو تأخر أحدهما (وقال الحنفية المتأخر ناسخ) للمتقدم مثال ذلك حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه وحديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء فالأول عام فى الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثانى خاص بالنساء عام فى الحربيات والمرتدات ﴿المطلق والمقيد﴾ ان هذا مبحثهما (المطلق الدال على الماهية بلا قيد) من وحدة او غيرها (وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالته)

على الاحتمال الملائم للغرض وهو عدم العمل (قوله وإن كان كل منهما) يعنى من المتعارضين لا من العام والخاص كما هو ظاهر كلامه وإلا لكان بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه اه ز أى لأنه يلزم كون احد الشيئين خاصا والآخر عاما بالمعنى المراد فى هذا المقام ان تكون النسبة بينهما العموم المطلق (قوله فالترجيح) قال سم اطلق اعتبار الترجيح هنا لكن الذى فى الورقات وشرحها للشارح إن امكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وجب وإلا احتيج إلى الترجيح قال الاسنوى فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول اه سم (قوله من خارج) ليس بقيد بل مثله الداخل كوصف احدهما بكونه فى الصحيحين ونحو ذلك (قوله واجب) أى بالنسبة لما وقع فيه التعارض (قوله تقارنا) اى اتصل احدهما بالآخر (قوله او تأخر احدهما الخ) أى ولو احتمالا ليشمل ما إذا جهل تاريخهما (قوله وقالت الحنفية المتأخر ناسخ للمتقدم) اى لما تعارضا فيه منه وإنما لم يجعلوه تخصيصا لأنهم يشترطون فى المخصص المقارنة اه ز ثم قضية هذا الصنع انه عند الشافعية لا يكون ناسخا مطلقا وإن تاخر عن دخول وقت العمل بالعام وبحث سم فى شرح الورقات بان قياس سم اى ما تقدم انه إذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا منه لما تعارضا فيه ان خبران المتأخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه عن وقت العمل بالآخر ناسخ للآخر بالنسبة لما عارضه فيه قال ولم اره اه وكتب تلميذه العلامة احمد الغنيمى ان قياس ما تقدم انه إذا تاخر احدهما عن وقت العمل بالعام ان يكون خصوص المتاخر ناسخا وعمومه مخصوص بما فى الأول من جهة خصوصه فيكون الأول منسوخا من جهة خصوصه ومخصصا بصيغة اسم المفعول بالأول من جهة عمومه اه (قوله مثال ذلك حديث البخارى الخ) قد ترجح الخبر الأول بقيام القرينة على اختصاص الثانى بسببه وهو الحربيات اه ز (قوله عام فى الحربيات والمرتدات) فهذان الحديثان تعارضا بالنسبة للنساء المرتدات فالاول يدل على الامر بقتلهن والثانى يدل على النهى عنه (قوله بلا قيد) اى بلا اعتبار قيد وإن كان لا بد من وجوده فى نفس الأمر فان الماهية لا توجد إلا مقيدة فانها لا وجود لها إلا بوجود الجزئيات وعدم اعتبار القيد صادق بأن يوجد ولا يعتبر وان يوجد فهو أعم من اعتبار العدم فان للكلى الذى هو الماهية اعتبارات ثلاثة لأنه إما مأخوذ لا بشرط شيء او بشرط شيء او بشرط لا شيء واللفظ الدال عليه بالاعتبار الأول يسمى مطلقا وبالاعتبار الثانى يسمى مقيداً واما بالاعتبار الثالث فغير معتبر فى علم الأحكام لأن المقصود فيه معرفة الاحكام الواردة على الافراد الخارجية وهى بهذا الاعتبار لا تصلح لان يحكم عليها (قوله او غيرها) يدخل فيه التعين فيقتضى ان علم الجنس ليس بمطلق لانه اعتبر فيه التعين الذهنى ولذا كان معرفة

على رأى الأكثر بل (١) من حيث انه يوجد شيء تصدق عليه وتكون عينه بحسب الخارج وإن تغايرا بحسب المفهوم اه وإنما قال لا من حيث كونها جزأ الخ لما قال فى شرح المقاصد انه ليس بمستقيم لأن الموجود من الأنسان مثلا إنما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص وإلا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل وإنما التغاير بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود فى الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به فان الثانى أعم فيصدق على الاول ضرورة صدق المطلق على المقيد اه وقوله ويكون مقولا على المجموع حال المقارنة أى يقال على المقيد بالمقيد إذ هو الماهية من حيث هى شخصية وليس (٨٠) المراد ان الشخص جزء من المقول عليه ضرورة انه أخذ مطلقا عنه وجوداً وعدما هذا فان كان هذا هو المراد بالمطلق كان لاغبار على كلام المصنف أصلا وكان غير محل النزاع الذى هو هل الماهية بشرط الاطلاق كما يدل عليه كلام كثير من المحققين منهم الطوسى فان الحق فى ذلك انه غير موجود وإنما الموجود الهويات الخارجية نص عليه عبد الحكيم فى حواشى القطب والسيد الزاهد فى حواشى التهذيب لكن الشارح عند قوله وليس بشيء أجرى على قول الأكثر الذى هو خلاف التحقيق حيث قال ان الكلى جزء من الموجود وجزء الموجود موجود وفيه ان قوله جزء الموجود موجود مسلم ولكن قوله ان الكلى جزء من الموجود ممنوع سواء كان الكلى هو الماهية لا بشرط كما مر أو بشرط الاطلاق فان الحق انه أمر انتزاعى والموجود ليس إلا الهويات الخارجية فليتأمل

أى دلالة المسمى بالمطلق من الامثلة الآتية ونحوها (على الوحدة الشائعة) حيث عرفاه بما يأتى عنهما (توهماه النكرة) أى وقع فى وهمهما أى فى ذهنهما انه هى لأنها دالة على الوحدة الشائعة حيث لم تخرج عن الأصل من الافراد إلى التثنية أو الجمع والمطلق عندهما كذلك أيضا إذ عرفه الأول

(قوله أى دلالة المسمى) المراد به الماصدقات فانه يطلق عليها كما يطلق على المفهوم وليس المراد بالضمير فى دلالته هو المطلق المعرف فيما سبق ففى الكلام استخدام (قوله على الوحدة الشائعة) أى الماهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فرداً منتشراً فخرج جميع المعارف لاعتبار التعين فيها اما شخصا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل وأسامة أو حصة نحو فعصى فرعون الرسول أو استغراقا نحو الرجال أو عهداً ذهنيا نحو ادخل السوق لأن الحضور الذهنى قيد مانع عن الاطلاق ولا عبرة بقول البدخشى فى شرح المنهاج انه مطلق وكذلك خرج العام وإن كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل لأنه بسبب ما انضم اليه من كل والنفى صار للاستغراق ولا يخفى ان كلا من التعيين والاستغراق قيد من القيود فينافى الاطلاق (قوله حيث عرفاه) تعليل اشار به إلى انه لازم قولهما (قوله وتوهماه) جملة مستأنفة استئنافا بيانيا كانه قيل ما سبب هذا الزعم فقال توهماه الخ ثم ان الزعم ههنا بمعنى الاعتقاد ولذلك تعدى إلى واحد ولو كان بمعناه تعدى لاثنين كما تقول زعمت الباطل حقا (قوله أى وقع فى وهمهما الخ) فسره بذلك لأن الوهم بمعنى الطرف المرجوح لا ينبنى عليه مذهب ومن ثم قال الزركشى فى شرحه بعد قوله توهماه النكرة بل تحققاه (قوله انه هى) ظاهره انهما قالا باتحاد فهما مع ان المراد انهما توهماه من افرادها فقول المصنف توهماه النكرة أى توهماه فرداً من أفرادها لأن النكرة عندهم أعم لأنها تصدق على العام (قوله حيث لم تخرج الخ) حيثية تقييد للاحتراز عما إذا خرجت إلى التثنية أو الجمع فانها لا تكون دالة على الوحدة الشائعة بل على اثنين شائعين فى الجنس أو على جمع شائع من الجنس وكل منهما نكرة أيضاً وداخل فى تعريف ابن الحاجب بما دل على شائع وفى تعريف الآمدى بالنكرة فى سياق الاثبات فأشار الشارح إلى أن اعتبارها الوحدة الشائعة بالنسبة لما هو الأصل فى دلالة النكرة وهو الافراد لا بالنسبة إلى التثنية والجمع والحق ان ابن الحاجب والآمدى لم يقيدا بالوحدة وإنما نظرهما إلى الشيوع وقول ابن الحاجب ما دل على شائع فى جنسه معناه ما دل على حصة من الجنس ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلى (قوله وقد يتوقف فى خروجه) بناء على أن المراد بالغير مقابل الوحدة وهو التعدد (قوله متعلق بالافراد) قد عرفت انه لا فرق بين الفرد والماهية بالمعنى المتقدم لا بالاعتبار وهما واحد بالوجود الخارجى واللفظ ظاهر فى المشترك فلا يعدل عنه بلا ضرورة كما بينه العضد (قوله هو موضوع القضية المهملة) قال السيد الزاهد موضوعها هو الماهية من حيث هى لا يلاحظ معها اطلاق ولا غيره من العوارض وحينئذ يصلح اسناد أحكام الافراد اليها لاتحادها معها ذاتا ووجوداً وإن اختلفا اعتبارا إذ الفرد ليس إلا الماهية من حيث هى مشخصة فالماهية من حيث هى مرآة لا يمكن ان يحكم عليها والمرئى هو الماهية من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها أفراد

(١) قوله بل من حيث انه يوجد شيء الخ أفاد به ان نفس المطلق غير موجود بذاته بل معنى وجوده وجود شيء يصدق ذلك المفهوم عليه تأمل

بخصوصياتها فالمرآة والمرئى فى الحقيقة ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وكما يصح اسناد أحكام الافراد اليها كما عرفت يصح اسناد أحكام العموم أيضا فالأول نحو الانسان كاتب والثانى نحو الانسان نوع فالماهية فى هذه الملاحظة واحدة بالوحدة المبهمة ومتكثرة بتكثر الافراد وحاملة لأحكام العموم والخصوص كل باعتبار لا من حيث هى لأنها من حيث هى لا تصلح محكوما عليها أصلا إذ لا يمكن أن يثبت لها فى هذه المرتبة حكم فظهر ان موضوعها ليس هو النكرة وإن اشتهر فى كلام بعض المناطقة وتبعه الكمال لكن اوله الدوانى فى حاشية التهذيب فانظره (قوله باعتبار وجودها فى أفرادها) هذا على كلام الشارح الآتى والحق أن يقال باعتبار أنها متحدة مع الافراد ومثله يقال فى نظيره الآتى قريبا (قوله من حيث أنها شىء واحد) أى يؤخذ من حيث يلاحظ معه الاطلاق فى المفهوم دون الحقيقة بأن يلاحظ المطلق مطلقا من غير أن يؤخذ الاطلاق قيدا وإلا لا يكون مطلقاً وحينئذ لا يصح اسناد أحكام الافراد اليه لأن الحيثية الاطلاقية تأبى عنه قاله الزاهد (قوله من حيث امكان وجودها) الأولى حذف الامكان وليس فى عبارة سم (قوله فان المطلق عندهما هو الدال على الماهية مع الوحدة) الماهية مع الوحدة الشائعة هى الحصة المحتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت

بالنكرة فى سياق الاثبات والثانى بما دل على شائع فى جنسه وخرج الدال على شائع فى نوعه نحو رقبة مؤمنة قال المصنف وعلى الفرق بين المطلق والنكرة أسلوب المنطقيين والأصوليين وكذا الفقهاء

كلى وقول الامدى انه عبارة عن النكرة فى سياق الاثبات بنحو معناه لأن مراده النكرة المحضة بدليل قوله عقبه انه احترز بقوله نكرة عن المعارف وعما مدلوله واحد معين أو عام مستغرق ثم تصريحه بأن النكرة تخرج بالاستغراق عن التنكير إذ لا يخفى انها إنما تخرج به عن كونها نكرة محضة لا انها تصير معرفة (قوله وخرج الدال على شائع فى نوعه نحو رقبة مؤمنة) أى فليس بمطلق فلا يكون نكرة يعنى محضة وإلا فهى نكرة مقيدة اه (قوله اسلوب المنطيقين) فيه ان المناطقة لا بحث لهم عن المطلق والنكرة وإنما غاية أمرهم انهم يقولون فى مبحث القضايا أن موضوع القضية إن كان المراد به الماهية من حيث هى كانت طبيعية وإن كان المراد به الماهية من حيث تحققها فى بعض الافراد كانت جزئية ولا بحث لهم عن مدلول النكرة ما هو ولا المطلق ما هو وأسلوبهم هذا لا يخالف فيه ابن الحاجب والآمدى والاصوليون فان ابن الحاجب والامدى من أئمتهم فلا يرد عليهما بكلام غيرهما على أن الاصوليين وقع الاصطلاح منهم على كل من الطريقتين وقد أوضح هذا المقام العلامة طاش كبرى رحمه الله تعالى حيث قال فى رسالته التى ألفها فى بيان أقسام النظم أن المطلق موضوع للماهية من حيث هى هى ولكن لما كان اجراء الاحكام عليه فى ضمن الافراد ويطلق عليه بهذا الاعتبار الحصة عرفوه بانه ما دل على شائع فى جنسه وارادوا بذلك كونه حصة محتملة على سبيل البدل لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين وأرادوا بالاحتمال امكان صدقها على كل من تلك الحصص وما يقال ان فى اطلاق الحصة تنبيها على رد ما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يطلق على الحقيقة من حيث هى هى وذلك لأن الاحكام إنما تتعلق بالافراد دون المفهومات فمدفوع بأن ما ذكره القوم هو حالة اعتبار الوضع والتعريف المذكور إنما هو باعتبار حالة وجوده فى ضمن الافراد لترتب عليه الاحكام ولا تنافى بين الاعتبارين والفائدة فى وضعه لمطلق الحقيقة هى التنبيه على أن الحكم الوارد عليه غير مختص بالبعض ولا عام للكل وحاصله تمكن المأمور من الاتيان بفرد منها

امر مشترك ومعنى احتمالها لذلك انها ممكنة الصدق عليه وكون ذلك هو المطلق عندهما صرح به العضد والسعد والمصنف (قوله هو الاولى) لا وجه له مع الاتحاد المتقدم فهو خروج عن معنى اللفظ الظاهر منه بلا دليل هذا على ما نقلناه عن السعد وعلى ما قاله سم لا أولوية أيضا فان الحكم على كل حال إنما يتعلق بالافراد لما علمت أن المطلق عليه موضوع المهملة وهو لا يصلح للحكم عليه إنما لو حظ مرآة له من حيث اتحاد الافراد به نعم لو قيل انه موضوع الطبيعية لم يكن الحكم على الافراد والحاصل أن حقيقة المطلق هو الماهية لانه المعنى الظاهر من اللفظ وهذا لا يستلزم أن الطلب المتوجه

 إليه متوجه الى الماهية من حيث هى لما قال الشارح من أن الوحدة ضرورية فيكون التوجه اليها من حيث اتحادها مع الافراد أو وجودها فيها تدبر (قوله يخالف ما قدمه) فيه أن المصنف قال فى منع الموانع معنى قولنا موضوع للمعنى الخارجى انه المقصود من وضعه للمعنى الصالح للخارج والذهن وهو المشترك وقد تقدم الكلام هناك بما لا مزيد عليه بقى ان كلام المحشى يفيد انه على ما راى الآمدى موضوع للخارجى وفيه نظر لان الفرد الشائع هو أن يكون الفردية لا على التعيين معتبرة فى حقيقته فيصدق فى نفسه على كثيرين على وجه البدلية كالصورة الحاصلة للطفل قال الشيخ فى أوائل طبيعيات الشفاء أول ما يرتسم فى خيال الطفل صورة شخص رجل وصورة شخص امرأة من غير أن يتميز له رجل هو ابوه عن رجل ليس اباه وامرأة هى امه عن امرأة ليست امه وهذا هو المعنى الذى يسمى منتشرا اه (قوله قلت هذه غفلة عجيبة الخ) ما قاله قاله سم جوابا ثانيا فانظر ما يصنع المحشى (قوله النكرة العامة) اى الماشاع فى جنسه ونوعه ولما فى الاثبات والنفى والمطلق عند الآمدى النكرة فى الاثبات وعند ابن الحاجب الشائع فى جنسه لا نوعه (قول الشارح بالنكرة فى سياق الاثبات) اعترضه العضد تبعا لابن الحاجب بأن نحو كل رجل من العام لا المطلق مع انها نكرة فى الاثبات ولذا عدل ابن الحاجب لما قاله

حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته إن كان حملك ذكرا فأنت طالق فكان ذكرين قيل لا تطلق نظر للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس اهـ ومن هنا يعلم ان اللفظ فى المطلق والنكرة واحد وان الفرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر فى اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد سمى مطلقا واسم جنس أيضا كما تقدم أو مع قيد الوحدة الشائعة سمى نكرة والآمدى وابن الحاجب ينكران الأول فى مسمى المطلق من أمثلته الآتية ونحوها ويجعلانه الثانى فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية إذ لا وجود للماهية المطلوبة بأقل من واحد والأول موافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد وعدول المصنف فى النقل عن الآمدى وابن الحاجب عما قالاه من التعريف إلى لازمه السابق ليبنى عليه قوله وإن لم يتعرضا للبناء (ومن ثم) أى ومن هنا وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة أى من أجل ذلك (قالا الامر بمطلق الماهية)

قول المصنف بمطلق ميه) وهو الحدث الذى سمنه صيغة الامر أو نحو طلب ضربا فهو مطلق لفظا أى غير مقيد بقيد لفظى وإن كان لفظه دالا على الوحدة

أى فرد كان وإن حصل التعيين والشيوع من خارج مثلا الامر المطلق يقتضى فى نفسه وجوب الماهية فقط ولا يقتضى التكرار والفور والتراخى إلا من خارج وقد يعرف المطلق بما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين وأرادوا بالامر المشترك المفهوم المطلق باعتبار الوجود وبما يندرج تحته الحصص المذكورة اهـ وبه تعلم ترجيح ما ذكره ابن الحاجب والآمدى وان ما قالاه هو الموافق لاسلوب الاصوليين لان كلامهم فى قواعد استنباط احكام افعال المكلفين والتكليف متعلق بالافراد دون المفهومات الكلية التى هى امور عقلية فتدبر (قوله حيث اختلفوا) حيثيه تعليل (قوله حملا على الجنس) فيه أنه لا يلزم من هذا حمل المطلق على الماهية فان البناء على احتمالين فى الفتوى لا يعين ان مدلول المطلق ماهو (قوله ومن هنا) اى من هذا المبحث (قوله واحد) اى ان الواضع وضعه مشتركا بين الماهية والفرد فلا يتميز ان إلا باعتبار المعتبر واستعماله (قوله إن اعتبر الخ) اى اعتبره الواضع كذا قال الناصر وقد يقال اعتبار الواضع لا دليل عليه لانه امر خفى لا يطلع عليه فلا دليل للمصنف على التفرقة بين النكرة والمطلق فالأوفق بالنظر مذهبهما (قوله كما تقدم) أى من كلام الشارح فى مسئلة الاشتقاق بقوله وقيل ان اسم الجنس كأسد ورجل وضع لفرد كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتى أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتى بالمطلق نظرا للتقابل (قوله اعتبار الاول) بالاضافة أى اعتبار الماهية وفى نسخة الاعتبار الأول وهى أحسن بدليل ويجعلانه الثانى وقد علمت أنه لا دليل على هذا الاعتبار (قوله ويجعلانه الثانى) اى ذا الثانى (قوله والوحدة ضرورية) فيه انه حينئذ لا موجب لاعتبار الماهية من حيث هى أولا وأورد الناصر أنه قد يكون الحكم على الماهية من حيث هى فلا يصح قوله والوحدة ضرورية وتفريع ما بعده عليه وأجاب سم بأن الوحدة ضرورية عند الحكم على الامور الموجودة (قوله المطلوبة) قيد به مع ان موضوع الكلام السابق أعم للدخول على كلام المصنف (قوله والأول) وهو كون المطلق يدل على الوحدة الشائعة (قوله موافق لكلام اهل العربية) إذ لا دليل فى كلامهم على هذا الفرق (قوله والتسمية عليه بالمطلق) اى مع دلالته على الوحدة الشائعة (قوله لمقابلة المقيد) ولانه ليس مقيدا بقيد زائد على الوحدة من كثرة وغيرها وهذا أولى مما قاله الشارح (قوله إلى لازمه) فيه أن الذى عدل اليه الدلالة وهى خارجة فلا لزوم نعم الوحدة لازمة فى الجملة لان الجزء لازم للكل والوحدة الشائعة بعض معنى النكرة وبعض معنى الشائع (قوله ليبنى عليه) اى بناء واضحا وإلا فالتعريف ينبنى عليه (قوله وإن لم يتعرضا) جملة اعتراضية اى وعدم تعرضهما له فى الذكر لا ينافى انهما ارتكباه فى الواقع بمعنى ان قولهما ما ذكر منشؤه زعمهما المذكور (قوله الامر بمطلق الماهية الخ) قال البرماوى وأما على طريقة الآمدى وابن الحاجب فالامر بالمطلق أمر بجزئى من

(قول الشارح لان المقصود الوجود) هذا تعليل لاصل ما بنى عليه وهو الدلالة على الوحدة وليس تعليلا لقوله فالا الخ لان تعليله قوله من ثم وفى هذا التعليل نظر من وجهين أما أولا فلأنه بعينه وارد على ما قالاه لأن الفرد الشائع أمر كلى كما حققه الشريف فى حاشية العضد وقد قال ابن الحاجب نفسه أن المطلوب فى الواجب المخير واحد مبهم وهذا كله مناف لهذا التعليل وأما ثانيا فلأن الوجود عند الطلب والكلام فى مدلوله فى ذاته فان قيل مدلوله عند الطلب ذلك وعند عدمه الماهية قلنا هو حينئذ مجاز وليس الكلام فيه أو قيل مدلوله فى الحالين الوحدة حملا لما لا طلب فيه على حال الطلب قلنا عدول عن الظاهر من اللفظ بلا داع (قوله الذى عليه المحققون الخ) فهى أمور اعتبارية وعليه عبد الحكيم فى حواشى القطب وإن برهن على الوجود بناء على أنها (٨٣) جزء الموجود ومثله السيد الزاهد فليس فى الخارج سوى الهويات أى الأشخاص ثم ان قول المصنف وليس بشىء المعلل بكلام الشارح يحتمل أن المراد به الالزام يعنى أن قولهما بأن الموجود الواحد الشائع لا يتم إلا إن قلنا بانه موجود فى ضمن الجزئى الخارجى وحينئذ لا حاجة إلى العدول عن مدلول اللفظ الظاهر منه وهو الماهية بلا قيد لأنه يقال فيها ذلك وهذا لا يستلزم أنه قائل بهذا (قوله وهما معترفان الخ) إن أراد أنه تعلق بمطلق الماهية ظاهرا فلا نزاع فيه أو ظاهرا وباطنا فلا ودون إثباته خرط القتاد وأما قوله والمطلق هو اللفظ المنكر فمسلم ونقول أنه المصدر وأما قوله لصدقه على الفعل بأقسامه فان أراد به الصيغة فباطل لانها لا تدل على وحدة ولا ماهية وإن أراد به المادة وهو المصدر فمسلم اه ومدلوله الماهية فان قيل أن الماهية التى هى مدلول المصدر الذى فى ضمن الفعل مقيدة بزمن الفعل فلا يصدق عليها المطلق قلت هو موجود فى أعتق رقبة ولا شك أنه مطلق فالمراد الاطلاق بغير هذا تدبر (قول المصنف وقيل إذن فيه) لانه لو اعتبر ذلك الاشعار لكانت النكرة فى الاثبات للعموم الشمولى ولا قائل به ولكان من العام دون المطلق ﴿خاتمة﴾ الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا متكثرة اللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة هو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة قاله صاحب الكشف

كالضرب من غير قيد (أمر بجزئى) من جزئياتها كالضرب بسوط أو عصا أو غير ذلك لأن المقصود الوجود ولا وجود للماهية وإنما توجد جزئياتها فيكون الامر بها امرا بجزئى لها (وليس) قولهما ذلك (بشىء) لوجود الماهية بوجود جزئياتها لانها جزؤه وجزء الموجود موجود (وقيل) أمر (بكل جزئى) لها لاشعار عدم التقييد بالتعميم (وقيل إذن فيه) اى فى كل جزئى ان يفعل ويخرج عن العهدة بواحد

جزئيات الماهية لا بالكلى المشترك فالمطلوب باضرب مثلا فعل جزئى من جزئيات الضرب من حيث مطابقتها للماهية الكلية المشتركة لان الماهية الكلية يستحيل وجودها فى الاعيان وضعف ذلك بوضوح الفرق بين الماهية بشرط شىء وبشرط لا شىء ولا بشرط شىء وحينئذ فالمطلوب الماهية من حيث هى لا بقيد الجزئية ولا بقيد الكلية واستحالة وجودها فى الخارج إنما هو من حيث تجردها إلا فى ضمن جزئى وذلك كاف فى القدرة على تحصيله نعم ابن الحاجب يقول أن الماهية مطلوبة أولا باعتبار دلالة المطلق عليها بالمطابقة ولما توقف وجودها على جزئى كان ذلك الجزئى من حيث توقف وجودها عليه فآل الامر إلى أن المطلوب بالمطلق جزئى وإن لم يكن بالمطابقة اه وفيه إيضاح لكلام الشارح ويؤخذ منه الرد على المصنف بان ابن الحاجب لا ينكر كون الماهية مطلوبة اولا باعتبار دلالة المطلق عليها لكن لما تعذر ذلك فان الاحكام إنما تتعلق بالجزئيات الخارجية لا بالماهيات الكلية حتى أن بعض المحققين كالكمال بن الهمام فى تحريره منع الوضع بالكلية للماهيات وقال أن الموضوع له إنما هو الافراد إلا فى علم الجنس على رأى فيه كان المطلوب قصدا هو الجزئى وأما على طريقة الكمال بن الهمام فالمطلوب أولا هو الجزئى لأنه الموضوع له (قوله لان المقصود الوجود) اى وجود المامور به وإنما يحتاج لهذا على ما قاله المصنف دون ما قالاه لانه دال على الوحدة دون الماهية فالمقصود الوحدة (قوله لوجود الماهية الخ) قال الناصر الذى عليه المحققون كالسيد فى شرح المواقف وغيره ان الكلى مطابقا لا يمكن وجوده فى الخارج إذ كل ما يوجد فى الخارج معين مشخص لا يقبل الشركة فالحكم بوجود الماهية وهم صرف اه أقول الانصاف أن هذا اعتساف فان المسئلة خلافية حتى قيل بوجودها استقلالا وقد نقل الفاضل الدوانى فى شرح التهذيب عبارة ابن سينا فى الاشارات وهى مصرحة بذلك والمسئلة طويلة الذيل فلا يليق أن تذكر هنا وقد ذكرناها فى حواشى الخبيصى وحواشى المقولات الكبرى (قوله وقيل امر بكل جزئى لها) اى لا بمعنى انه يجب الاتيان بكل منها بل بمعنى الاكتفاء بواحد منها كما فى الواجب المخير على القول بوجوب خصاله كلها لا يقال فيتحد مع القول بأن المامور به واحد لانا نمنع ذلك إذ الواجب ثم الأحد المبهم الصادق بكل جزئى على البدل وهنا الواجب كل من الجزئيات لكن يكتفى بواحد منها اه ز (قوله وقيل إذن الخ) هو كما قال البرماوى احتمال

(قوله مسئلة المطلق والمقيد الخ) عقب العام به لكون المطلق كالعام والمقيد كالخاص بل أن المطلق والمقيد نوعان من العام والخاص (قول الشارح ويزيد المطاق والمقيد الخ) حاصل أقسام هذه المسئلة أنهما اما مثبتان أو منفيان أو أحدهما مثبت والآخر منفى مع اتحاد الحكم والموجب فيهما فى المسائل الثلاث أو اختلف الموجب مع اتحاد الحكم أو عكسه فيها فهى تسعة وإنما لم يفصل المصنف فى غير متحدى الحكم والسبب حملا عليهما, سيأتى بيانه ثم أنه بقى قسم رابع وهو ما إذا اختلف الحكم والسبب وتركه المصنف لعدم تأتى الحمل أو النسخ فيه إذ لا علاقة لأحدهما بالآخر كما فى العضد وأشار اليه المصنف فى شرح المنهاج تدبر (قول الشارح ويزيد الخ أيضا) إنما قال ويزيد الخ لأن قوله وإن اتحد (٨٤) حكمهما إلى قوله حمل المطلق عليه النسخ والتقييد فيهما إنما هو بمنطوق القيد لأنه لما اتحد السبب والحكم وورود الخطاب بالمطلق والمقيد تعين العمل بالمقيد أى بمنطوق القيد وإلا لما يقع الامتثال بمنطوقه ولا نظر فى ذلك لمفهوم القيد وإن كان له مفهوما ضرورة أنه قيد ويدل لذلك قول العضد كغيره أن المقيد بيان للمطلق حتى أن المراد برقبة هو المؤمنة وقول السعد من جملة كلام ذكره سبب كون المقيد ناسخا للمطاق هو أن المطلق يفيد جواز الاتيان بأى فرد كان والخروج عن العهدة بذلك والمقيد ينافيه لدلالته على أنه لا يخرج عن العهدة إلا بالاتيان بالمقيد اه المقصود منه فاذا عرفت ذلك عرفت أنه لا يأتى نظيره فى العام والخاص بان يكون للخاص مفهوما كأن يقال أعتق أى رقيق أعتق مؤمنا مع اتحاد السبب لأن العام لما تناول غير المؤمن احتجنا للمفهوم لاخراج غير المراد بالحكم بخلاف المطلق فانه احتمل (قوله

المؤمن وغيره فقيد بالمؤمن لافادة حكم شرعى لم يكن قبل قال العضدان فى التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل وأما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول فقط اه فالمقصود فى الاول افادة اعتبار الايمان وهو بلفظ مؤمنة أى منطوقه وفى الثانى اخرج غير المؤمن وهو إنما يكون بالمفهوم * فان قلت قول الشارح فى الجواب الآتى * قلنا الفرق بينهما أن مفهوم القيد حجة يقتضى ان التقييد بالمفهوم لا المنطوق قلت هذا وان قاله من يعول عليه ليس بشىء بل معناه انا حيث اعترفنا بأنه قيد كان له مفهوما قطعا وإلا كان ذكره وتركه سواء فلم يكن قيدا وإذا كان له مفهوم وجب العمل بمنطوقه بخلاف مالا مفهوم له فذكره سواء فلا عمل بمنطوقه ولا

﴿ مسئلة المطلق والمقيد كالعام والخاص ﴾ فما جاز تخصيص العام به ويجوز تقييد المطلق به وما لا فلا فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة وبالكتاب وتقييدهما بالقياس والمفهومين وفعل النبى عليه الصلاة والسلام وتقريره بخلاف مذهب الراوى وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح فى الجميع (و) يزيد المطلق والمقيد (أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما) بكسر الجيم أي سببهما (وكانا مثبتين) كأن يقال فى كفارة الظهار أعتق رقبة مؤمنة (وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق

أبداه الصفى الهندى فى باب القياس فى الكلام على حجية قوله تعالى فاعتبروا أنه اذن فى كل جزئى من جزئيات الماهية حيث اعترض الخصم بان الدال على الكلى لا يدل على الجزئى فلا يلزم الامر بالقياس الذى هو جزئى من الكلى الذى هو مطلق الاعتبار فقال الهندى يمكن ان يجاب بان الامر بالماهية الكلية وإن لم يقتض الامر بجزئياتها لكن يقتضى تخيير المكلف فى الاتيان بكل واحد من تلك الجزئيات بدلا عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها او بجميعها ثم التخيير بينها يقتضى جواز فعل كل واحد منها (قوله ان يفعل) بدل من قوله فى كل جزئى (قوله ويخرج الخ) راجع للقولين الاخيرين (قوله فما جاز الخ) هذا هو وجه الشبه وفيه اشارة لقاعدة أولى قوله وما لا فلا قاعدة ثانية وفرع على القاعدة الاولى تسعة امثلة وعلى الثانية مثالين فقط وهما قوله بخلاف مذهب الراوى الخ فجملة الأمثلة التى ذكرها إحدى عشر وقوله على الاصح يرجع اليها كلها لكن يستثنى من القاعدة الاولى مفهوم الموافقة كما سننقله عن شيخ الاسلام فانه لا خلاف فيه (قوله وذكر بعض جزئيات المطلق الخ) يجب أن يفيد ذلك بعدم ذكر القيد من وصف ونحوه وإلا قيد كما يدل عليه فرق الشارح الآتى (قوله على الاصح فى الجميع) يعنى فى غير مفهوم الموافقة إذ لا خلاف فيه كما فى التخصيص به اه ز (قوله ويزيد الخ) افرد باعتبار كل واحد (قوله أنهما الخ) يقرأ بفتح الهمزة نظرا لما قدره الشارح على حذف الجار أى بأنه وبالنظر لكلام المصنف فى حد ذاته بكسر الهمزة من عطف الجمل (قوله اى سببهما) اى سبب حكمهما وفى جعل الظهار سببا مسامحة اذ السبب انما هو العود (قوله وكانا مثبتين) أى أمرين كما مثل به الشارح أو خبرين نحو تجزى رقبة تجزى رقبة مؤمنة أو أحدهما أمرا والآخر خبرا نحو أعتق رقبة تجزى رقبة مؤمنة أعتق رقبة مؤمنة تجزى رقبة اه ز ثم انه اراد بالاثبات ما قابل النفى والنهى (قوله وتأخر) اى مع تراخ كما يدل عليه قوله الآتى او تقارنا والمراد علم تأخره كما ينبه عليه ادخاله تحت المنفى بقوله وإلا (قوله عن وقت العمل) أى عن دخول وقته وفيه أن الخاص مع العام كذلك وأجيب بأن محل الزيادة قوله ان اتحد حكمهما فهذا الشرط هو الذى انفردت به هذه المسئلة بخلاف مسئلة الخاص والعام

مفهومه وبهذا يظهر وجه قول المصنف فيما اذا كانا منفيين فقائل المفهوم يقيد به لانك قد عرفت ان العام إنما يكون لاخراج منه فى مثل ماتقدم بالمفهوم لانه ليس المراد افادة اعتبار شىء بل اخراج مادخل ولو نقل بالمفهوم ههنا ولم يعتق مكاتبا أصلا فقد امتثل المقيد أيضا الصدق انالم يعتق مكاتبا كافرا فليتأمل فى هذا المقام فانه من المداحض وبه تعلم مافى (٨٥) الحواشى (قوله أعتق أى رقيق الخ) هـذا على طريق الحنفية القائلين بأن التناول على المبدل من العام كما فى حاشية العضد والمقصد التمثيل فلا يضر (قوله وقوله وإن كان أحدهما أمرا الخ يتصور مثله الخ) فيه أنه فى العام التخصيص بالمنطوق أى بمنطوق كافرا اذا خراج الكافر من العام به بخلافه فى المطلق فان تقييده بضد الصفة كما فى الشارح (قوله وقوله وان اختلف السبب الخ) قد عرفت أنه فى مثل هذا التقييد بالمنطوق فى المطلق والتخصيص فى العام بالمفهوم ومثله يقال فى قوله وان اتحد الموجب الخ فتدبر لتعرف كيفية استخراج دقائق هـذا الكتاب (قول المصنف وقيل المقيد ناسخ الخ) مقابل لحمل المطلق على المقيد عند تأخر المقيد عن وقت الخطاب والنسخ عند هذا القائل لوجوب اعتقاد المطلق على اطلاقه وهذا كما قالت الحنفية ان الخاص المتأخر عن الخطاب بالعام ناسخ لذلك أى وجوب اعتقاد العموم وقد تقدم تنبيه الشارح عليه فى قوله بعد قول المصنف وقالت الحنفية وامام الحرمين العام المتاخر عن الخاص ناسخ له (قوله كعكسه على احتمال فيه) ثم انه بقى مما بعد إلا ما إذا تاخر المطلق عن المقيد مطلقا وقد قالت الحنفية فيه أنه مطلق قيد بالمقيد المتقدم على خلاف قولهم فى تاخر العام عن الخاص من ان العام ناسخ وفرقوا بان تقدم المقيد قرينة على ارادته من المطلق بخلاف تقدم

فهو) أى المقيد (ناسخ) للمطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد (وإلا) بأن تأخر عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تاخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما (حمل المطلق عليه) أى على المقيد جمعا بين الدليلين (وقيل المقيد ناسخ) للمطلق (ان تاخر) عن وقت الخطاب به كما لو تاخر عن وقت العمل به بجامع التاخر (وقيل يحمل المقيد على المطلق) بان يلغى القيد لان ذكر المقيد ذكر لجزئى من المطلق فلا يقيده كما أن ذكر فرد من أفراد العام لايخصصه قلنا الفرق بينهما ان مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذى ذكر فرد من العام منه كما تقدم (وإن كانا منفيين) يعنى غير مثبتين منفيين او منهيين نحو لايجزى عتق مكاتب لايجزى عتق مكاتب كافر لاتعتق مكاتبا لاتعتق مكاتبا كافرا (فقائل المفهوم) أى القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح (يقيده به) أى يقيد المطلق بالمقيد فى ذلك (وهى) أى المسئلة حينئذ

(قوله فهو ناسخ) فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اللازم على جعله مقيدا وانما هو ابتداء حكم آخر (قوله وإلا بان تاخر الخ) جعل الشارح إلا راجعة للقيد الاخير فقط من القيود الاربعة لان المصنف سياتى ياخذ محترز الثلاثة فقوله وإن كان منفيين مع قوله وان كان احدهما امرا الخ محترز القيد الثالث وقوله وان اختلف السبب محترز القيد الثانى أعنى قوله وموجبهما وقوله وان اتحد الموجب الخ محترز الاول فقد سلك فى اخذ المحترزات اللف والنشر المشوش (قوله مطلقا) اى عن وقت الخطاب بالمقيد او عن وقت العمل به (قوله او تقارنا) أى بأن عقب أحدهما الآخر (قوله حمل المطلق عليه) أى بأن يكون مرادا به المقيد (قوله جمعا بين الدليلين) لان المطلق جزء من المقيد فاذا اعملنا المقيد فقد عملنا بهما واذا لم نعمل به فقد الغينا احدهما (قوله بجامع التاخر) يجاب عنه بانه قياس مع الفارق إذ التاخر عن وقت العمل يستلزم تاخر البيان عنه بخلاف التاخير عن وقت الخطاب دون العمل (قوله وقيل يحمل المقيد) أى فيما اذا تاخر عن المطلق كما يشير إلى ذلك دليل الشارح المقيس على دليل عدم تخصيص ذكر فرد من افراد العام وذلك لان الكلام فى عدم تخصيص العام بذكر فرد من افراده مفروض فيما اذا ذكر الفرد بعده اه (قوله كما أن ذكر أفراد العام) أى بحكم العام ثم ان هذه المسئلة مقيدة هنا على ان ذلك الفرد لقب أما لو كان مشتقا فيعمل بمفهومه ويخصص وقد اشار الشارح عليه الرحمة إلى ذلك بقوله قلنا الفرق بينهما ان القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب فتامل (قوله ان مفهوم القيد حجة) لانه صفة (قوله مفهوم القيد) اى المشتق بدليل مقابلته بقوله بخلاف مفهوم اللقب وحينئذ فلا يقال ان ذكر فرد من افراد المطلق بحكم المطلق لايقيده كما قيل به فى العام والخاص لانا نقول مامر مقيد بان الفرد من العام لقب اما لو كان صفة فانا نوافق اباثور فى القول بالتخصيص ومحل الخلاف بيننا وبينه فيما هو من قبيل اللقب تامل (قوله منه) أى غالبا وإلا فقد يكون ذكر فرد من العام صفة ويكون مخصصا وضمير منه يعود للقب ولو حذف ذكر واقتصر على الباقى كان أولى لان الذى من اللقب فرد العام لا ذكره ويمكن أن يجاب بان الضمير لمفهوم اللقب وذكر على حذف مضاف أى مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لا للمذكور فى نفسه إذ الفهم إنما هو من الذكر (قوله يعنى الخ) أشار بهذا الصرف إلى دفع الاعتراض على المتن وهو ان المقابلة غير صحيحة (قوله أو منهيين) أى منهى عنهما (قوله لايجزىء عتق مكاتب) أى عن الكفارة (قوله فى ذلك) اى فيما إذا كانا منفيين (قوله حينئذ) اى حين إذا كانا منفيين

الخاص فان المتقدم لايخصص المتأخر والعام لايخصص الخاص وان ردالاول كما تقدم وما اذا تقارنا أو جهل تاريخهما والعلم بقه لون فى ذلك بالوقف او التساقط فى جهل التاريخ ويحمل المطلق على المقيد فى المقارنة لوجود القرينة فليتامل (قوله المصنف وهى خاص وعام) أى فان تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا وإلا خصص كما هو حكم العام والخاص (قول المصنف فالمطلق مقيد بضد الصفة) ظاهره أنه لانسخ هنا وإن تأخر المقيد عن وقت العمل والظاهر خلافه فلعل معناه أنه مقيد بضد الصفة ثم ان تاخر عن العمل كان نسخا وإلا كان تقييدا (قول المصنف وإن اختلف السبب الخ) اى سواء كانا مثبتين او منفيين او مختلفين ثم انه على قول ابى حنيفة الامر ظاهر اما على الحمل لفظا او قياسا فالظاهر ان يقال إن كانا مثبتين وتأخر المقيد عن العمل كان نسخا بلا قياس على غير قول الشافعى وبه على قوله لما سياتى انه ينسخه بالقياس وإلا كان تقييد وإن كانا منفيين فالمسئلة عام وخاص فيجرى فيها ما تقدم إلا أنه هنا بالقياس وقد تقدم أنه يخص بالقياس فيكون النسخ أو التخصيص هنا به (قول المصنف وإن اتحد الموجب فيهما الخ) اى وكانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين فعلى الخلاف أما على قول أبى حنيفة فظاهر واما على الحمل لفظا أو قياسا فالظاهر ان يقال إن كانا مثبتين وتاخر المقيد عن العمل بالمطلق فهو ناسخ لفظا أو قياسا وإلا كان مقيدا لفظا أو قياسا وإن كانا منفيين فالمسئلة عام وخاص فان تأخر أى المقيد عن العمل بالعام كان نسخا لفظا على قول غير الشافعى وقياسا على قوله وإلا كان تخصيصا كذلك وإن كانا مختلفين فالمطلق

(خاص وعام) لعموم المطلق فى سياق النفى ونافى المفهوم يلغى القيد ويجرى المطلق على إطلاقه (وإن كان أحدهما أمرا والاخر نهيا) نحو أعتق رقبة لاتعتق رقبة كافرة أعتق رقبة مؤمنة لاتعتق رقبة (فالمطلق مقيد بضد الصفة) فى المقيد ليجتمعا فالمطلق فى المثال الأول مقيد بالايمان وفى الثانى مقيد بالكفر (وإن اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما فى قوله تعالى فى كفارة الظهار فتحرير رقبة وفى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة (فقال ابو حنيفة لايحمل) المطلق على المقيد ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على إطلاقه (وقيل يحمل) عليه (لفظا) أى بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة إلى جامع (وقال الشافعى) رضى الله عنه يحمل عليه (قياسا) فلابد من جامع بينهما وهو فى المثال المذكور حرمة سببيهما أى الظهار والقتل (وإن اتحد الموجب) فيهما (واختلف حكمهما) كما فى قوله تعالى فى التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم وفى الوضوء فاغسلوا بوجوهكم وايديكم إلى المرافق والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد المرافق واضح (فعلى الخلاف) من انه لايحمل المطلق على المقيد او يحمل عليه لفظا او قياسا وهو الراجح والجامع بينهما فى المثال المذكور اشتراكهما

(قوله خاص وعام) أى وليست من قبيل المطلق والمقيد وإن عبر بهما فهو بالنسبة إلى الاصطلاح مجاز وما تقدم من أن ذكر بعض افراد العام بحكم العام لايخصصه إذ كان مفهوم لقب وهو هنا مفهوم صفة كما يشهد به التمثيل وإنما ذكره المصنف هنا تتميما للأقسام (قوله على إطلاقه) إلا أنه يطرقه هنا ما سبق من أن ذكر بعض افراد العام هل يخصص او لا الخ (قوله وفى الثانى بالكفر) لانه ضد الايمان قال البرماوى والحمل فى ذلك ضرورى لا من حيث أن المطلق يحمل على المقيد ولذلك قال ابن الحاجب انه واضح وتسميتهما بذلك مع كونهما عاما وخاصا مجاز كما سبق (قوله وإن اختلف السبب الخ) مقابل قوله اتحد موجبهما ولو قال وإن اختلف السبب أو الحكم لكان أحسن وعبر هنا بالسبب وفيما تقدم بالموجب للاشارة إلى أن الموجب هو السبب (قوله مع اتحاد الحكم وهو وجوب الاعتاق (قوله لاختلاف السبب) وما إذا اتحد السبب والحكم وكانا مثبتين فيحمل المطلق على المقيد عند أبى حنيفة كما نقله عنه ابو زيد فى الاسرار وأبو منصور الماتريدى فى تفسيره وغيرهما (قوله لفظا) أى يدل بلفظه على تقييد الاخر لأن القرآن كالكلمة الواحدة ولهذا لما قيدت الشهادة بالعدالة مرة واحدة وأطلقت فى سائر الصور حملنا المطلق على المقيد (قوله وقال الشافعى الخ) والحنفية يمنعون ذلك لانتفاء شرط القياس وهو عدم معارضة مقتضى نص فى المقيس فان المطلق نص دال على أجزاء المقيد وغيره فلا يجوز ان تثبت بالقياس عدم أجزاء غير المقيد لانه معارضه (قوله قياسا) ومثل القياس غيره وإلا فالمطلق باق على إطلاقه والمقيد على تقييده وهذا هو الاظهر من مذهب الشافعى قاله البرماوى (قوله حرمة سببيهما) أى فى ذاته فلا ينافى ان آية القتل وردت فى الخطأ ولا حرمة على المخطئ. (قوله وإن اتحد الموجب الخ) واما إن اختلفا فى الحكم والموجب فهما امران متباينان لا علقة لأحدهما بالاخر بل متعارضان (قوله واختلاف الحكم) قد يقال الحكم واحد وهو الوجوب أى وجوب الغسل ووجوب المسح اللهم إلا أن يقال لما كان المحكوم به مختلفا جعل الحكم كأنه مختلف (قوله من مسح المطلق الخ) اى العضو المطلق وهو الايدى اى المطلق بالنظر إلى اجزائهما فان الايدى تصدق بالمقيد بالمرافق كغيرهما فلا ينافى انه عام بالنظر إلى كونه جمعا مضافا إلى معرفة (قوله فعلى الخلاف)

فى سبب حكمهما (والمقيد) فى موضعين (بمتنافيين) وقد أطلق فى موضع كما فى قوله تعالى فى قضاء أيام رمضان فعدة من أيام أخر وفى كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفى صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم (يستغنى) فيما أطلق فيه (عنهما إن لم يكن اولى بأحدهما من الآخر قياسا) كما فى المثال المذكور بأن يبقى على إطلاقه لامتناع تقييده بهما للتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب فى قضاء رمضان تتابع ولا تفريق أما اذا كان أولى بالتقييد باحدهما من الاخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من أن الحمل قياسى فان قيل لفظى فلا

﴿الظاهر والمؤول﴾ أى هذا مبحثهما (الظاهر ما دل) على المعنى (دلالة ظنية) أى راجحة فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا كالأسد راجح فى الحيوان المفترس مرجوح فى الرجل الشجاع

أى بين أبى حنيفة والشافعى وفيه أن الخلاف الذى فيها عين الخلاف فيما قبلها فهلا جمعهما بان يقول ان اختلف السبب مع اتحاد الحكم أو عكس ذلك فقال أبو حنيفة الخ وأجيب بان الخلاف هنا غير الخلاف السابق فانه لابد من المسح الى المرفق فى التيمم عند الحنيفة (قوله فى سبب حكمهما) وهو الحدث والحكم هو وجوب الغسل والمسح (قوله والمقيد بمتنافيين الخ) هذا تقييد لقوله فيما سبق وان اختلف السبب مع اتحاد الحكم أى محل الخلاف فيما اذا اختلف السبب واتحد الحكم مالم يوجد مقيد بمتنافيين وقد أطلق فى موضع وإلا فلا تقييد ويرجع الى الخلاف قال سم فيما كتبه بهامش حاشية الكمال يمكن أن يجعل قوله والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما الخ شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما فى روايات غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القيدين لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحدا كما فى مثال الشارح على هذا يعمل بالاطلاق فى محله كما يعمل بكل قيد فى محله واما مفهوم قوله ان لم يكن الخ فانما يأتى فى القسم الثانى دون الأول ضرورة توقف القياس على أصل وفرع وذلك منتف فيه لاتحاد المحل والحكم الموجب فليتامل اه (قوله وقد أطلق فى موضع الخ) اشارة إلى أنه ليس المراد المطلق فى حد ذاته فلا يقال لا حاجة لقوله وقد أطلق فى موضع لأنه معلوم (قوله كما فى قوله) أى كالاطلاق والتقييد الذى فى قوله تعالى الخ بدليل التمثيل (قوله يستغنى) أى المقيد بمتنافيين الذى أطلق فى موضع آخر أو يقال الضمير راجع للمقيد بدون قيده وكذا يقال فى قوله إن لم يكن وبعضهم ضبط يستغنى بضم أوله مبنيا للمجهول (قوله إن لم يكن أولى) أى أن لم يكن المطلق أولى بالتقييد باحدهما من التقييد بالآخر فقوله من الآخر أى منه بالآخر (قوله أما إذا كان أولى بالتقييد) مثاله قوله تعالى فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام وفى كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفى صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم فحمل المطلق فيه على كفارة الظهار فى التتابع أولى على قول قديم من حمله على صوم التمتع فى التفريق لاتحادهما فى الجامع بينهما وهو النهى عن اليمين والظهار اه ز (قوله بينه وبين مقيده) أى بين المطلق وبين المقيد باحد القيدين فهو بفتح الياء وضميره لأحد القيدين (قوله. فان قيل لفظى أى فان قلنا الحمل لفظى فلا تقييد وإن وجد الجامع لأن فى الحمل على أحدهما على الاخر ترجيحا بلا مرجح لتعارضهما بخلافه على أنه قياسى فان الجامع مرجح (قوله الظاهر والمؤول) سمى بذلك لأنه يؤول إلى الظهور عند قيام الدليل عليه (قوله دلالة ظنية) ولا فرق فى تلك الدلالة بين ان تكون لغوية اوعرفية اوشرعية وقد مثل للأولين ومثال الثالث الصلاة فانها راجحة فى ذات الركوع والسجود مرجوحة فى الدعاء (قوله راجح فى الحيوان الخ) وهذا لا ينافى وجوب الحمل عليه عند عدم القرينة لأن العدول عن الظاهر لغير دليل عبث فالحمل عليه متعين

مقيد بضد الصفة ثم ان تاخر المقيد عن العمل بالمطلق كان نسخا لفظا أو قياسا وإلا كان تقييدا كذلك إذ لا يسوغ القول بانه تقييد مع التاخر عن العمل فى جميع ما تقدم وإلا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وإنما ترك المصنف جميع ذلك اختصارا اعتمادا على اول المسئلة مثال ما إذا كانا منفيين هنا لا تطعم رجلا دارك بلا إذن لا تكس رجلا فاسقا دخل دارك بلا إذن ومثال ما إذا كانا مختلفين مع اتحاد السبب أن يقال فى كفارة اليمين لا تطعم عشرة كفارا اكس عشرة فيقيد الثانى بنقيض الصفة وهو الاسلام (قول المصنف والمقيد بمتنافيين) هذا من قسم اختلاف السبب مع اتحاد الحكم وقدمرت تفاصيله فتدبر وتقرير هذا المبحث على هذا الوجه على النفائس التى انفرد بها هذا التعليق وفى التلويح فى هذا المقام زيادات فى تأييد مذهبهم ورده ينبغى الوقوف عليها ﴿الظاهر والمؤول﴾ (قول الشارح أى راجحة) إنما فسر بذلك لاخراج المؤول ايضا لان دلالة المؤول بواسطة الدليل ظنية ايضا لكنها ليست براجحة وإلا كانت مساوية لدلالة الظاهر فيكون التاويل فاسدا كما فى العضد إذ لا يعدل عن معنى اللفظ الظاهر منه بنفسه الى ما يساويه بدليل فلابد أن تكون دلالة المؤول بواسطة الدليل أرجح ولذا قال الغزالى المعنى المؤول اليه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر

(قول الشارح مرجوح فى الرجل الشجاع) أى عند استعماله بلا قرينة دالة على المعنى المجازى وإلا كان راجحا عن الظاهر فالمراد أنه يحتمل ذلك احتمالا عقليا وإن لم يصح إرادته من اللفظ لعدم وجود القرينة كما فى الفنرى على المصنف ثم أنه لا يلزم أن يكون المؤول مجازا بل قد يكون لفظا مشتركا ترجح (٨٨) أحد معانيه أو معنييه لدليل على معناه الآخر الظاهر من اللفظ ولا بد أن يصير المعنى المؤول اليه ارجح من المعنى الظاهر قال العضد فالتاويل بلا دليل أو بدليل مرجوح أو مساو فاسد (قوله ككتابه ورسوله ولهذا الخ) هذا اشتباه لان الاحتمال ليس فى العلم بل فى الاسناد كما سيصرح به واجراء المجاز فى نفس العلم لا يظهر اما فيما اشتهر بصفة كحاتم فالمجاز فى الحقيقة ليس فى المعنى العلمى بل فى عارضه كما نبه عليه السيد فى بعض المواضع واما فيما لم يشتهر كزيد فهو وإن ذكره السيد فى شرح المفتاح تبعا للمؤذنى حيث قال لا نسلم ان الاستعارة تعتمد على الادخال فان المقصود فى الاستعارة المبالغة وذلك كما يحصل بجعل المشبه من جنس المشبه به إذا كان اسم جنس يحصل بجعله عينه إذا كان شخصا مردود بما قاله المحقق عبد الحكيم من ان جعله عينه إن كان لا عن قصد فهو غلط وإن كان قصد فان كان باطلاقه عليه ابتداء فهو وضع جديد وإن كان بمجرد ادعاء من غير تاويل فهو دعوى باطلة وكذب محض فلا بد من التاويل بادخاله فيه والحاصل المذكور ان استعمال المشبه به فى المشبه ليس بحسب الوضع التحقيقى وهو ظاهر فلو لم يعتبر الوضع التاويلى لم يصح استعماله فيه فظهر بهذا اندفاع ما كتبه سم هنا برمته (قول المصنف على المحتمل المرجوح) اى لولا الدليل (قول الشارح يترجح على الظاهر الخ) فلا بد أن يكون دليل المرجوح ارجح من الظاهر فى القريب والبعيد جميعا (قول الشارح وبعيد) أى يعترف الخصم ببعده لكن ارتكبه لدليل رجحه

والغائط راجح فى الخارج المستقذر العرف مرجوح فى المكان المطمئن الموضوع له لغة أولا وخرج النص كزيد لان دلالته قطعية (والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان حمل) عليه (لدليل فصحيح أو لما يظن دليلا) وليس بدليل فى الواقع (ففاسد أو لا لشىء فلعب لا تاويل) هذا كله ظاهر ثم التأويل قريب يترجح على الظاهر بأدنى دليل نحو إذ قمتم إلى الصلاة أى عزمتم على القيام اليها وبعيد لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه وذكر المصنف منه كثيرا فقال (ومن البعيد تاويل أمسك) أربعا (على ابتدىء) أى

(قوله والغائط راجح فى الخارج) وإن كان مجازا إلا أنه صار حقيقة عرفية وهى راجحة على الحقيقة المهجورة بل المجاز المشهور وإن لم يصر حقيقة عرفية مقدم عليها عند بعضهم كما تقدم (قوله للعرف) ولو شرعيا كالصلاة للاركان (قوله اولا) اشار به إلى ان المراد العرف اللغوى (قوله وخرج النص) قال شارح التحرير فيخرج على اصطلاحهم اى الشافعية النص لان دلالته قطعية والمجمل والمشترك لان دلالتهما متساوية والمؤول لان دلالته مرجوحة اه وإنما اقتصر على النص لانه قد يطلق عليه ظاهر بمعنى واضح الدلالة (قوله لان دلالته قطعية) اى بالنظر له فى حد ذاته وهذا لا ينافى انه يؤكد من حيث وقوعه فى التركيب فانه محتمل كما ذكروه فى فائدة التأكيد إلا أن رفع التوهم من حيث الكلام لا من حيث ذاته وهذا مبنى على أن الاعلام لا يتجوز فيها وإلا كانت دلالته ظنيه لاحتمال التجوز وإن كان نادرا خلاف الاصل وهو أيضا فيما لم يشتهر من الاعلام كحاتم وإلا فهو نص تأمل (قوله حمل الظاهر) أى صرفه وهو من اضافة المصدر لمفعوله والمراد الحمل لدليل او شبهه بدليل ما بعده وإنما فسر المصدر دون المشتق المتقدم فى الترجمة نظير ما سلكه فى الظاهر ليناسب أقسامه الآتية ولانه أكثر استعمالا من المشتق عكس الظاهر والظهور وخرج بحمل الظاهر حمل النص على معنى مجازى لدليل وحمل المشترك على احد معنييه فلا يسمى تأويلا اصطلاحا (قوله فصحيح) أى فتأويل صحيح (قوله فلعب) فيه أن التعريف شامل له فيلزم انه غير مانع فكان عليه ان يزيد فيه لاخراجه قيدا بان يقول لدليل ونحوه كما بينا واجيب بانه حذف القيد لعلمه من التفصيل بعد والحذف فى التعاريف لقرينة جائز ولا يخفى ضعفه فان التعاريف تعتبر مستقلة على حيالها ولا يتصرف فيها امثال هذه التصرفات فالاولى انه تعريف بالاعم (قوله نحو إذا قمتم) وجه قرب تاويله بما قاله ان ظاهره وهو تقييد الوضوء بالقيام إلى الصلاة غير مراد قطعا فترجح حمله على ما قاله ونظيره فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ومن القريب أيضا تاويل خبر لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك على امر الايجاب إذ الامر ورد فى خبر استاكوا فلا ينافى نفيه المفاد بالخبر إذ معناه لولا وجود المشقة لامرتهم لكنها موجودة فلم آمرهم اه ز وقال الشيخ خالد فى شرحه وجه قربه قيام الاجماع على انه المراد اه وقد يقال ان اللفظ صار ظاهرا فى العزم فلا حاجة إلى دعوى التاويل (قوله وبعيد) ظاهره ولو مع الدليل الاقوى وقيل معه غير بعيد وكان كلام الشارح بالنظر له فى حد ذاته (قوله لا يترجح) اى المعنى المرجوح على الظاهر إلا باقوى منه اى من الظاهر بحيث يتقدم عليه لو عارضه (قوله الا باقوى) اى فلا يكفى المساوى (قوله تاويل) اى حمل اشار بالتفسير

تأويل الحنفية قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي رضي الله عنه وغيره على ابتدىء نكاح اربع منهن فيما إذا كان نكحهن معا لبطلانه كالمسلم بخلاف نكاحهن مرتبا فيمسك الاربع الاوائل ووجه بعده أن المخاطب بمحله قريب عهد بالاسلام لم يسبق له بيان شروط النكاح مع حاجته إلى ذلك ولم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرتهم وتوفر دواعي حملة الشريعة على نقله لو وقع (و) من البعيد تاويلهم (ستين مسكينا) من قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا (على ستين مدا) بأن يقدر مضاف أي طعام ستين مسكينا وهو ستون مدا فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوما كما يجوز إعطاؤه لستين مسكينا في يوم واحد لأن القصد باعطائه دفع الحاجة ودفع حاجة الواحد في ستين يوما كدفع حاجة الستين في يوم واحد ووجه بعده انه اعتبر فيه مالم يذكر من المضاف والغى ماذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن (و) من البعيد تأويلهم حديث أبي داود وغيره (أيما امرأة نكحت نفسها) بغير إذن وليها فنكاحها باطل وفي رواية البيهقي فان اصابها فلها مهر مثلها

المذكور إلى أن التأويل ضمن معنى الحمل فعدي بعلى وكذا يقال في جميع مابعده وإلا فالتأويل يعدى بالباء (قوله تاويل الحنفية) قال الكمال بن الهمام فالأوجه خلاف قول الحنفية وهو اي خلاف قولهم قول محمد بن الحسن قال شارحه ومالك والشافعي اه فالمراد معظم الحنفية لا كلهم (قوله لغيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي) هذا هو الصحيح في كتب الحديث ووقع في موضع من البرهان انه ابن غيلان وتبعه ابن الحاجب والظاهر انه من طغيان القلم كذا بخط الشيخ الغنيمي (قوله ابتدىء نكاح) أي بعقد جديد (قوله فيما إذا كان الخ) تقييد للمتن ولهذا قال شيخ الاسلام في اللب وشرحه كتاويل الحنفية أمسك بابتدىء انكاح أربع منهن بقيد زدته بقولي في المعية أي فيما إذا نكحهن معا لبطلانه كالمسلم اه (قوله بمحله) اي بمحل التاويل وهو امسك (قوله لم يسبق الخ) اي ولو كان المراد على التفصيل لم يحمل على غيره بل يبين له ولا يقال إنما لم يفصل لعدم الحاجة ذلك الوقت لأنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة (قوله ولم ينقل الخ) دفع به مايقال يمكن انه ترك البيان لقيام قرائن دلت على التفصيل ولو اتى به على طريق العلاوة كان أولى (قوله مع كثرتهم) أي كثرة الكفار الذي أسلموا وهم متزوجون (قوله لو وقع) فيه انه لا يلزم من عدم النقل عدم الوقوع واجيب بان محل هذا مالم تتوفر الدواعي على نقله كما قاله الشارح (قوله بأن يقدر مضاف) اعترضه الناصر بانه إذا قدر مضاف لم يكن في ستين مسكينا تاويل بل هو باق على حقيقته والتاويل بتقدير المضاف وهو خلاف مفاد اول عبارته واجاب سم بان المراد تاويل الكلام المحتوي على ستين مسكينا وأنه يتحقق بوجهين أحدهما إطلاق المسكين على المد والثاني تقدير المضاف كما قال الشارح (قوله اي طعام) فيه انه يلزم على هذا التاويل انه يجوز إعطاء الطعام لغير الفقراء إذ المعنى إطعام طعام الخ (قوله في ستين يوما) اقتصار على مايؤول اليه هذا القول وإلا فجواز الاعطاء لواحد يصدق بالاعطاء ولو في يوم (قوله والغى فيه ماذكر من عدد الخ) أي من حيث إضافته للمساكين لا من حيث إضافته للامداد فلا يقال العدد لم يلغ لأنه لا بد من من الستين مدا (قوله والظاهر) بالرفع صفة لما ذكر وبالجر صفة لعدد قال إمام الحرمين في الرد عليهم أيضا ولأن طعم يتعدى إلى مفعولين والمهم منهما ماذكر وغير المهم هو المسكوت عنه وقد ذكر الله عدد المساكين وسكت عن ذكر الطعام فاعتبروا المسكوت وتركوا المذكور وهو عكس الحق اه (قوله وتظافر قلوبهم) صوابه تضافر بالضاد قال الجوهري وغيره تضافروا على الشيء تعاونوا عليه اه ز وقد يقال انه تفاعل من الظفر بمعنى القوة (قوله أيما امرأة) أي مبتدأ مرفوع بالضمة الظاهرة وهي شرطية وما مزيدة فيها للتوكيد وامرأة مضاف اليه (قوله فلها مهر مثلها) اى

(قول الشارح كالمسلم) أي قياسا عليه وهذا هو الدليل الأقوى من الظاهر (قول المصنف على ستين مدا) والمد عندهم نصف صاع كذا بخط الجوهري وهو الظاهر من كون الواجب ثلاثين صاعا على ستين كل منهم مد كما هو تأويلهم وبه يندفع ما في الحاشية (قول الشارح لأن القصد الخ) هذا هو الدليل الأقوى من الظاهر

بما أصاب منها (على الصغيرة والأمة المكاتبة) أى حمله أولا بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها فاعترض بان الصغيرة ليست امرأة فى حكم اللسان فحمله بعض آخر على الامة فاعترض بقوله فلها مهر مثلها فان مهر الامة لسيدها فحمله بعض متأخريهم على المكاتبة فان المهر لها ووجه بعده على كل انه قصر للعام المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارح عمومه بأن تمنع المرأة مطلقاً من استقلالها بالنكاح الذى لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به (و) من البعيد تاويلهم حديث (لاصيام لمن لم يبيت) اى الصيام من الليل رواه ابو داود وغيره بلفظ من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام (على القضاء والنذر) لصحة غيرهما بنية من النهار عندهم ووجه بعده انه قصر للعام النص فى العموم على نادر لندرة القضاء والنذر بالنسبة إلى الصوم بالمكلف فى اصل الشرع (و) من البعيد تأويل أبى حنيفة حديث ابن حبان وغيره (ذكاة الجنين ذكاة أمه) بالرفع والنصب على التشبيه أى مثل ذكاتها أو كذكاتها فيكون المراد الجنين الحى لحرمة الميت عندهم وأحله صاحباه كالشافعى ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه اما على رواية الرفع وهى المحفوظة كما قاله الخطابى وغيره من حملة الحديث فبان يعرب ذكاة الجنين خبراً لما بعده أى ذكاة الجنين ذكاة يدل عليه رواية البيهقى ذكاة الجنين فى ذكاة أمه وفى رواية بذكاة أمه وأما على رواية النصب أن ثبتت فبان يجعل على الظرفية كما فى جئتك طلوع الشمس اى وقت طلوعها والمعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة امه وهو موافق لمعنى

لا لسيدها فدل على أن الكلام فى الحرة وأجاب بعض الحنفية بان المهر لها أولا ثم يخلفها سيدها فيه اه وهو كلام لا معنى له إذ لا موجب لكون السيد خلفها عنها مع استحقاقها له قيل إنما احوجهم إلى هذا التاويل مع بعده معارضة الحديث بأقوى منه وهو قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره وغير ذلك من الآيات الدالة على انها تنكح نفسها وإذا عورض بأقوى منه أول والتأويل خير من الابطال (قوله بما أصاب) أى بسبب ما اصاب منها (قوله اى حمله اولا) اشارة إلى ان كلام المصنف موزع فان الحمل ليس على الثلاثة (قوله تزويج الكبيرة) بل والصغيرة ويتوقف على اجازة الولى ان أجاز نفذ وإلا فلا فقراره من الصغيرة ليس فى محله (قوله كسائر تصرفاتها) تشبيه فى الصحة (قوله فحمله بعض متاخريهم على المكاتبة) اى بعد اخراجه الصغيرة والامة من شمول الحديث لها لما ذكره الشارح اه ز (قوله ووجه بعده) أى زيادة بعده (قوله المؤكد عمومه) ينبغى ان التقييد به لبيان زيادة البعد وان اصل البعد لا يتوقف عليه وكذا يقال فى قوله الآتى النص فى العموم (قوله من الليل) من ابتدائية أو بمعنى فى (قوله والنذر) أى المطلق واما المقيد فهو كالفرض (قوله قصر العام) لان لاصيام فى قوله لاصيام نكرة فى حيز النفى وإذا بنيت على الفتح كانت نصا فى العموم (قوله تأويل أبى حنيفة) خصه بالذكر فى هذه المخالفة الصاحبين له (قوله أى مثل ذكاتها الخ) فيه مع قوله بالرفع والنصب لف ونشر مرتب فرواية الرفع على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ورواية النصب على نزع الخافض (قوله فيكون المراد الجنين الخ) لانه هو الذى يذكى (قوله أما على رواية الرفع الخ) أى ما وجه الاستغناء على رواية الرفع (قوله فبان يعرب ذكاة الخ) إنما اختار ذلك مع صحة العكس لكون كل معرفة لكون ذكاة الام متقررة فتجعل هى الاصل كما فى قولهم أبو يوسف أبو حنيفة والشارح لم يدع تعيين ما ادعاه فلا ينافى صحة الوجه الآخر وهو جعله ذكاة الجنين مبتدأ وذكاة أمه خبراً أى إن كان ذكاة الجنين هى ذكاة أمه لا زائد عليهم فى الجنس (قوله فبان يجعل على الظرفية) من نيابة المصدر عن ظرف الزمان (قوله والمعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة أمه) فيكون ذكاة أمه فى محل رفع لنيابته عن الظرف المحذوف المتعلق بالخبر المحذوف وهو حاصلة اورد انه يقتضى ان ذكاة الجنين غير ذكاة أمه مع أنها هى لا زائدة عليها فى الحس وأجيب بأن المغايرة اعتبارية فانها من حيث

(قول الشارح كسائر تصرفاتها) هذا هو الدليل الأقوى وهو القياس (قوله مع امكان ان المذكور الخ) اكتفى بالامكان لكفايته فى المنع وقال الشارح الظاهر قصده لبيان البعد تدبر (قوله لكن تفوت المناسبة الخ) أى لروايتى الرفع ورواية النصب والاولى أن يقتصر على ذلك فى توجيه صنيع الشارح كما فى سم (قوله قلت لاضعف الخ) ضعفه ظاهر (قول الشارح بخلاف الحى الممكن الذبح)

اضافتها

رواية الرفع الذى ذكرناه فيكون المراد الجنين الميت وأن ذكاة أمه التى أحلتها أحلته تبعا لها يؤيد ذلك مافى بعض طرق الحديث من قول السائلين يارسول الله إنا ننحر الابل و نذبح البقر و الشاة فنجد فى بطنها الجنين أفنلقيه أو نأكله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوه إن شئتم فان ذكاته ذكاة أمه فظاهر ان سؤالهم عن الميت لانه محل الشك بخلاف الحى الممكن الذبح فمن المعلوم انه لايحل إلا بالتذكية فيكون الجواب عن الميت ليطابق السؤال (و) من البعد تأويلهم كالك قوله تعالى (إنما الصدقات) للفقراء والمساكين الخ (على بيان المصرف) اى محل الصرف بدليل ماقبله ومنهم من يلمزك فى الصدقات الخ ذمهم الله تعالى على تعرضهم لها لخلوهم عن أهليتها ثم بين أهلها بقوله إنما الصدقات للفقراء الخ اى هى لهذه الاصناف دون غيرهم وليس المراد دون بعضهم ايضا فيكفى الصرف لاى صنف منهم ووجه بعده مافيه من صرف اللفظ عن ظاهره من استيعاب الأصناف لغير مناف له إذ بيان المصرف لاينافيه فليكونا مرادين فلا يكفى الصرف لبعض الاصناف إلا إذ فقد الباقى للضرورة حينئذ (و) من البعيد تأويل بعض أصحابنا حديث السنن الأربعة (من ملك ذا رحم) محرم فهو حر وفى رواية النسائى وابن ماجه عتق عليه (على الأصول والفروع) لماتقرر عندنا من أنه إنما يعتق بمجرد الملك ماذكر ووجه بعد مافيه من صرف العام عن العموم

اضافتها للجنين غير نفسها من حيث الاضافة للأم (قوله فيكون المراد) أى على الروايتين الرفع والنصب عند الشافعية (قوله فان ذكاته ذكاة امه) اى الجنين الذى وجدتموه فى بطنها كلوه إن شئتم والجواب بالأكل يؤخذ من قوله ذكاة أمه يعنى كما أنكم تأكلون أمه فهو كذلك ان هذا مما يؤيد الاعراب الثانى على رواية الرفع الذى ذكرناه لانه ادخل ان على ذكاة الجنين وهى إنما تدخل على المبتدا فى الاصل (قوله ليطابق السؤال) بعيد ماقاله الناصر هنا أنه يمكن أن المطابقة بالعموم للميت والحى فانه على تأويل الحنفية يكون الجواب خاصا بالحى ولايشمل الميت فلاعموم ولامطابقة تامل (قوله كالك) أى وأحمد بن حنبل أيضا قاله الشيخ خالد (قوله على بيان المصرف) أى دون ارادة الاستيعاب للاصناف فى الاعطاء (قوله من يلمزك) اى يعيبك (قوله ثم بين اهلها الخ) اى ردا على من تعرض لها بانه ليس من أهلها وذلك لايقتضى التعميم (قوله دون غيرهم) فهو حصر اضافى (قوله ووجه بعده الخ) فان مقتضى التشريك المستفاد من اللام ظاهر فى تعميم الجميع واورد على ذلك الرازى قوله تعالى واعلموا إنما غنمتم من شىء فان لله خمسة الآية ولم يقل أحد بتعميم الخمس لما ذكر من الاصناف واجابوا بان عدم التعميم فى ذلك لكون المتولى للتفرقة الامام ونقول بذلك فى الزكاة وفيه أن هذا لاتدل عليه الآية وإنما هو من دليل خارجى وحينئذ فالآية ظاهرة فى أنها لبيان المصرف تامل (قوله لاينافيه) اى لاينافى فى الاستيعاب وفيه أن البلاغة مطابقة الكلام لحال المخاطب ومقتضى السياق نفى صرفها عن المخاطب الى غيره من الأصناف المذكورة ولا يقتضى تعميم فالتاويل غير بعيد (قوله فهو حر) العائد محذوف تقديره فهو حر عليه اى عتيق عليه (قوله على الأصول والفروع) زاد المالكية الحواشى القريبة (قوله ماذكر) أى الأصول والفروع (قوله من صرف العام) لان ذا رحم نكرة فى سياق الشرط ولذلك قال امام الحرمين فى البرهان لايصح تأويل متبعى الشافعى إذ احاولوا حمل اللفظ على اللذين هم عموم النسب وهم الأصول والفصول لان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم للتعميم لائح واضح فى قوله من ملك ذا رحم فان ذلك مانقل عنه ابتداء لافى حكاية حال ولاجوابا لسؤال ولافى قصد حل اعضال وكان صلى الله عليه وسلم يعتاد تاسيس الشرع ابتداء فاذا قال من ملك ذا رحم محرم تبين انه اراد المحارم من ذوى الرحم اجمعين ولو اراد الاباء

يفيد أن غير الممكن بأن مكث زمناً لايسع الذبح من الميت وبعد ذلك المدار فى الفروع فى وجوب الذبح على أن يكون فيه حياة مستقرة تأمل (قول الشارح فيكون الجواب عن الميت) أى لا عن خصوص الحى كما هو مدعى المستدل أما كونه عنهما معاً فلم يقل به أحد فاندفع اعتراض الناصر وما قلناه فى دفعه هو ماقاله سم خلافا لمافى الحاشية وفى سم أيضا أنه يصح أن يكون معناه فيكون الجواب عن الميت أما وحده أو مع غيره لاعن الحى وحده كما قال به المخالف وإن كان الحى لايقول أحد فيه بذلك الحكم لكنه لدليل آخر (قول الشارح إذ بيان المصرف لاينافيه) يعنى أن ماقالوه سلم لولم يحصل بيان المصرف ببيان الاستحقاق أيضا أما إن حصل به فلا نسلم ان لا مقصود سوى بيان المصرف فليكن الاستحقاق بصفة التشريك أيضا مقصودا عملا بظاهر اللفظ قاله الآمدى أى فقصر الافراد أحد أمرين مقصودين من الاية ولا يلزم أن يكون المقصود الآخر متنازعا فيه حتى يصح ماقاله الناصر فاندفع مافى الحاشية تدبر

لغير صارف وتوجيه ما تقرر أن نفى العتق عن غير الاصول والفروع للاصل المعقول وهو أنه لاعتق بدون اعتاق خولف هذا الاصل فى الاصول لحديث مسلم لايجزى ولد والده إلا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه أى بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الاعتاق وفى الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل على نفى اجتماع الولدية والعبدية والحديث قال النسائى منكر والترمذى لايتابع ضمرة عليه وهو خطاء عند أهل الحديث نعم رواه الاربعة من غير طريق ضمرة أيضا وصححه الحاكم وقال الترمذى العمل عليه عند اهل العلم فنحتاج نحن حينئذ إلى بيان مخصص له بخلاف الحنفية وقد يقال يخصصه القياس على النفقة فانها تجب عندنا لغير الاصول والفروع (والسارق يسرق البيضة) أى ومن البعيد تاويل يحيى بن اكثم وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده (على) بيضة (الحديد) أى التى فوق رأس المقاتل وعلى حبل السفينة ليوافق أحاديث اعتبار النصاب فى القطع ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من بيضة الدجاجة والحبل المعهود غالبا المؤيد إرادته بالتوبيخ باللعن لجريان عرف الناس بتوبيخ سارق القليل دون الكثير وترتيب القطع على سرقة ذلك لجرها إلى سرقة غيرها مما يقطع فيه وهذا تاويل قريب (وبلال يشفع الأذان) أى ومن البعيد تأويل بعض السلف حديث أنس فى الصحيحين أمر بلال أى أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم كما فى النسائى ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة (على ان يجعله شفعا

والأمهات والبنين وعلم تخصيصهم بهذه القضية لنص عليهم اه باختصار (قوله للاصل) أى للقاعدة المعقوله المعنى والعلة (قوله ما تقرر) اى فى المذهب من انه لايعتق بالملك غير الاصول والفروع (قوله فيعتقه) أى بالشراء قد يقال اللفظ لا يفيد ذلك إلا أن يقال هو مستفاد بواسطة قرائن خارجية كحديث أصحاب السنن الاربعة المتقدم وكرواية فيعتق عليه (قوله وفى الفروع) اى وقولى فى الفروع (قوله دل على نفى اجتماع الخ) أى على نفى استمرار اجتماع الخ والا فاجتماع الولدية والعبدية موجود فى شراء الاصول والفروع لان العتق فرع الملك وأورد أن الذى دل على عدم اجتماعه مع الولدية عبدية الايجاد فلا يدل على عدم اجتماع عبدية الرق مع الولدية فالدليل اقناعى (قوله والحديث) أى المذكور فى المتن وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم الخ (قوله منكر) اى من طريق ضمرة وقوله والترمذى أى وقال الترمذى (قوله لايتابع ضمرة عليه) أى فى طريقه الخاصة به (قوله وصححه الحاكم) أى من غير بيان طريق ضمرة (قوله وهو خطاء) اى ضمرة خطاء بالتشديد اى كثير الخطا قال المصنف فى الاشباه والنظائر لو صح الحديث لما كان عنه مخلص ولوجب الرجوع اليه ولكنه متكلم فيه (قوله فنحتاج نحن) هذا رجوع على أن الدليل على عتق الاصول والفروع عموم الحديث ولكنه يحتاج إلى مخصص وهذا غير ما تقدم له (قوله على النفقة) أى بجامع أن كلا حق للقرابة (قوله السارق) هو وما عطف عليه بالرفع ولهذا غير الاسلوب فلم يقدم فيهما قوله ومن البعيد لكن كان يمكنه ان يقول ومن البعد تاويل بعضهم ما تضمنه قوله والسارق وما تضمنه قوله وبلال الخ اه ز ويصح النصب على الحكاية (قوله اكثم) بالمثلثة من علماء الدولة العباسية ورزق حظوة عندهم كان دمث الاخلاق نديما مسامرا له نوادر كثيرة مع المأمون رحمه الله (قوله المؤيد) صفة لما يتبادر (قوله لجريان عرف) علة للتأييد (قوله وترتيب القطع) هو بالرفع واشار بالجملة إلى التاويل القريب متضمنا لرد التاويل البعيد ولما حكى ابن قتيبة التأويل البعيد عن يحيى بن أكثم قال أنه باطل قال وكان الحديث أورد على ظاهر الاية ثم أعلم الله بعد أن القطع لايكون إلا فى نصاب (قوله وهذا تاويل) اى الحمل على القطع بسبب الجر (قوله أمر بلال أى أمره رسول الله ﷺ) هذا هو الصحيح وفى بعض كتب الحنفية أن الآمر له معاوية رضى الله عنه

(قول الشارح لغير صارف) لعل المعنى من غير صارف قوى وإلا فالقياس الاتى صارف لكن يلزم أن لا يكون المؤول اليه أقوى من الظاهر وقدمر أنه شرط وما يتوهم من أن ما يأتى جواب للشارح دون غيره أو أن ما هنا مبنى على الظاهر قبل الجواب ففيه أنه لايكون حينئذ بعيدا بل باطلا وقد يقال أن المعنى لغير صارف ظاهر لنا وإلا فلا بد منه عند المؤول وإن كان لا اطلاع لنا عليه فليتأمل فى هذا الموضع وأمثاله (قول الشارح دل على نفى اجتماع الولدية والعبدية) أى مع الاستقرار وإلا فالدخول فى الملك لا بد منه حتى يعتق ثم أنه قد يقال المنفى اجتماعه ان كان الولدية والعبدية بمعنى المخلوقية فمسلم لكن ذلك موجود بالنسبة لله دون العباد وإن كان بمعنى الملكية فممنوع بدليل المكاتب فانه يملك ابنه ولا يعتق عليه لضعف ملكه فتأمل

وهذا

لاذان ابن أم مكتوم) بأن يؤذن قبله للصبح من الليل كما هو الواقع ولا يزيد على إقامته حمله على ذلك ما قاله من افراد كلمات الاذان ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من تثنية كلمات الاذان وافراد كلمات الاقامة اى المعظم فيهما المؤيد إرادته بما فى رواية لأنس فى الصحيحين أيضا من زيادة إلا الاقامة اى كلماتها فانها تثنى

﴿المجمل﴾ (مالم تتضح دلالته) من قول أو فعل وخرج المهمل إذ لا دلالة له والمبين لاتضاح دلالته (فلا إجمال فى اية السرقة) وهى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا فى اليد ولا فى القطع وخالف بعض الحنفية قال لأن اليد تطلق على العضد إلى الكوع وإلى المرفق وإلى المنكب والقطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين فقطعها ولا ظهور لواحد من ذلك وإبانة الشارع من الكوع مبين لذلك قلنا لا نسلم عدم الظهور لواحد من ذلك فان اليد ظاهر فى العضو إلى المنكب والقطع ظاهر فى الابانة وإبانة الشارع من الكوع مبين ان المراد من الكل ذلك البعض (ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) كحرمت عليكم الميتة أى لا إجمال فيه وخالف الكرخى وبعض أصحابنا قالوا إسناد التحريم إلى العين لا يصح لانه إنما يتعلق بالفعل فلا بد من تقديره وهو محتمل لامور لا حاجة إلى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملا قلنا المرجح موجود وهو العرف فانه قاض بأن المراد فى الاول تحريم الاستمتاع بوطء ونحوه وفى الثانى تحريم الاكل ونحوه (وامسحوا برؤسكم)

وهذا بعيد لان بلالا رضى الله عنه مات فى زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ولم يدرك زمن خلافة معاوية حتى يامره نقل عن تقرير شيخ شيوخنا السيد على الحنفى (قوله لاذان) اى مع اذان ابن ام مكتوم (قوله بأن يؤذن) أى بلال (قوله من الليل) أى فيه (قوله على إقامته) أى إقامة ابن أم مكتوم فمعنى ويوتر الاقامة ان يجعل إقامة ابن ام مكتوم وترا بان لا يقيم بلال إقامة ثانية وقيل الضمير لبلال اى لا يزيد على إقامة نفسه بل يوترها ولا يضم اليها أخرى وهو الاقرب لان المراد فى الحديث أذان بلال وإقامته (قوله أى المعظم الخ) فان بعض كلمات الاذان مفرد كلا إله إلا الله اخره وبعض كلمات الاقامة مثنى كالتكبير (قوله المؤيد) صفة أو للمعظم (قوله إرادته) أى ما يتبادر منه (قوله أى كلماتها) هذا مذهبنا معاشر الشافعية وقول لبعض المالكية قال بعض مشايخنا منهم والمعنى به انها لا تثنى (قوله مالم تتضح) دلالة سالبة تصدق بنفى الموضوع فهو صادق بما لا دلالة له أصلا كالمهمل أو له دلالة لكنها لم تتضح قاله الناصر وجوابه ان ما واقعة على دال بقرينة إضافة دلالته إلى ضميره ولذلك بينها الشارح بقول او فعل على ان السؤال لا ورود له إذ التعريفات لا حمل فيها حقيقى وإنما هو صورى فكيف ينتظم من حمل التعريف على المعرف قضية كما بيناذلك فى غير هذا المحل والمراد بالدلالة المدلول كما قاله الشهاب عميرة بدليل ما ياتى قال سم ولا يتعين ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وإن كان اتضاحها باتضاح المدلول وسهولة فهمه وليس فيما ياتى ما يعين ما قاله (قوله او فعل) اى كقيامه عليه الصلاة والسلام من الركعة الثانية بلا تشهد فانه يحتمل العمد فلا يكون التشهد واجبا والسهو فلا يدل على أنه غير واجب واعترض بان ترك العود اليه يدل على انه غير واجب واجاب عنه البرماوى وغيره بان ترك العود اليه بيان لاجماله لان البيان يكون بالفعل أو الترك فعل لأنه كف كما مر اه ز (قوله وعلى الجرح الخ) ومن ذلك قوله تعالى وقطعن ايديهن فانهن لم يبن ايديهن (قوله لذلك) اى ماذكر من الامرين (قوله وللقطع) بالنصب ولا يصح الرفع لان محل قول النحاة أنه يراعى المحل إذا كان المعطوف يحل محل جملة كما فى قوله تعالى إن الله برىء من المشركين ورسوله فاذا اول بالمفرد كان النصب متعينا (قوله ظاهر فى الابانة) فانتفى احتمال الجرح وقوله مبين أن المراد الخ أى فلا إجمال فيه فتكون الآية من قبيل الظاهر والمؤول لا من قبيل المجمل والمبين (قوله ونحو حرمت عليكم امهاتكم) جعله الشارح مع ما عطف عليه مرفوعا بالابتداء فقدر

﴿المجمل﴾ (قوله أى الذى لا خفاء فيه) بان كان بينا بنفسه بان لم يسبق له خفاء أو سبق ووقع بيانه كذا فى العضد فقوله لا ما وقع عليه البيان أى لا خصوصه (قوله من قبيل الظاهر والمؤول) فابانة الشارع دليل التاويل (قول الشارح وهو العرف) فهو من الظاهر (قوله احتمال الباء أن تكون صلة) وهو الظاهر فالمراد الكل صريح فى أن كون المراد الكل أو البعض مبنيا على كونه صلة أولا وكلام العضد صريح فى أنه إنما يبنى على العرف حيث قال فان ثبت عرف فى إطلاقه على الكل اتبع كما هو مذهب مالك والقاضى أبى بكر وابن جنى ولا اجمالا وإن ثبت عرف فى إطلاقه على البعض اتبع كما هو مذهب الشافعى والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين البصرى ولا اجمال أيضا والذى أوقع المحشى فيما قال هو أن العضد قال بعد ما تقدم قالوا فى بيان العرف للبعض العرف فى مسحت يدى بالمنديل إنما هو للبعض للتبادر ذلك إلى الفهم عند إطلاقه الجواب أن الباء للاستعانة

لاإجمال فيه وخالف بعض الحنفية قال التردد بين مسح الكل والبعض ومسح الشارع الناصية مبين لذلك قلنا لانسلم تردده بين ذلك وإنما هو لمطلق المسح الصادق باقل مايطلق عليه الاسم وبغيره ومسح الشارع الناصية من ذلك (لانكاح إلابولى) صححه الترمذى وغيره لاإجمال فيه وخالف القاضى ابو بكر الباقلانى فقال لايصح النفى لنكاح بدون ولى مع وجوده حسا فلابد من تقدير شىء وهو متردد بين الصحة والكمال ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملا قلنا على تقدير تسليم ماذكر المرجح لنفى الصحة موجود وهو قربه من نفى الذات فان ماانتفت صحته لايعتد به فيكون كالمعدوم بخلاف ماانتفى كماله فقد يعتدبه (رفع عن أمتى الخطأ) والنسيان وماا ستكرهوا عليه لاإجمال فيه وخالف البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وبعض الحنفية قالوا لايصح رفع المذكورات مع وجودها حسا فلا بد من تقدير شىء وهو متردد بين امور

له خبرا ولو جعله مجروراصح ولم يحتج إلى تقدير ذلك كما فى الذى قبله اه ز (قوله أى لاإجمال فيه) يؤذن بأن قوله ونحو فى عبارة المتن بالرفع على أنه مبتدأ محذوف الخبر وكان الشارح اعتمد فيه ضبط المصنف وإلافلوكان مجروراعطفا على قوله آية السرقة لكان طريق إدراجه أن يقال ولاإجمال فى نحو حرمت عليكم اه كمال (قوله لاإجمال فيه) اى عندنا وكذا قال المالكية إلاانهم اوجبوامسح جميع الرأس قالوا أن الباء للالصاق فتوجب التصادق المسح بالرأس والرأس المجموع ونحن نقول بالاكتفاء بمسح البعض لان الباء تجزىء الفعل المتعدى عنددخولها عليه (قوله فلابدمن تقديره) اى الفعل بمعنى ماصدقاته لاالفاء والعين واللام كمالايخفى (قوله فانه قاض الخ) لان النساء إنما ترادعرفا للاستمتاع (قوله وبغيره) الشامل للكل وغيره (قوله من ذلك) اى من افراد مايطلق عليه المسح وليس مبنيا للمراد هذا والحق أن المسح حقيقة فيما يطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين الكل والبعض إذهو قديطلق على مماسة اليد كل الممسوح اجماعاوقديطلق على مماستها البعض كمافى مسحت يدى بالمنديل وإن كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك اوفى احدهما فيلزم المجاز فيجعل للمشترك دفعا للاشتراك والمجاز وحينئذ يكفى فى العمل به مسح أقل جزء من الرأس وقديقال فى نفى الاجمال أنه لغة لمسح الرأس وهو الكل فان لم يثبت فى مثله عرف فى صحة إطلاقه على البعض اتضح دلالته على الكل للمقتضى وعدم المانع كما هو مذهب مالك والقاضى وابن جنى فلا إجمال وإن ثبت عرف فى صحة اطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارىء كما هو مذهب الشافعى وعبدالجبار البصرى فلااجمال ايضا للخروج عن العهدة بالأقل لأنه متيقن وأما دليل الحنفية على أنه مجمل فى حق المقدار تبين بفعل النبى صلى الله عليه وسلم حيث مسح على ناصيته فهو ان الباء متى دخلت فى الالة تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الآلة نحو مسحت رأس اليتيم بيدى ومتى دخلت فى المحل تعدى الفعل الى المحل فلا يستوعبه كما فى الاية فيقتضى ممسوحية بعض الراس وليس المراد اقل ماينطلق عليه اسم البعض لحصوله فى ضمن غسل الوجه فيكون مجملا لاحتمال السدس والثلث والربع وغيرها كذا فى المنهاج وشرحه للبدخشى وهو تحقيق نفيس (قوله صححه الترمذى وغيره) فيه تعريض بالحنفية حيث نفوا صحته حتى قال يحيى بن معين لاصحة لثلاثة أحاديث أولهاهذا وثانيها من مس ذكره فليتوضأ وثالثها كل مسكر حرام (قوله مع وجوده حسا) فيه ان النكاح المنفى فى الحديث النكاح الشرعى والنكاح الموجودحسا بدون ولى لايقال له نكاح شرعى لأن الحقائق الشرعية انما تنصرف للصحيح دون الفاسد وقد اشار الشارح لهذا البحث بقوله قلنا على تقدير تسليم ماذكر الخ واجاب بعض بانه مبنى على تسمية الفاسد من النكاح نكاحا (قوله على تقدير تسليم ماذكر) اى من عدم صحة نفى النكاح بدون ولى اى بل يصح لان المنفى انما هو النكاح الشرعى اه ز (قوله فقد يعتدبه) قد يشكل هذا

والمنديل آلة والعرف فى الآلة ماذكره بخلاف غيره مثل مسحت وجهى وبوجهى حيث الباء صلة انتهى ففهم من قوله بخلاف غيره أن العرف فيه مسح الكل وهو غير لازم لجواز أن يتردد فيه عرفا بدليل قوله فان ثبت عرف الخ مع جزمه بأن الباء صلة لاحتماله كل بعض (قوله قال الزركشى وهو اضطراب الخ) راجعت ابن الحاجب والعضد فى الموضعين فرأيت مافيهما هو الذى جرى عليه الشارح فى الموضعين وحاصله أنه متى دل العرف على خصوص المقدر فلا إجمال وإلا فهو مجمل فالاضطراب وقع للزركشى من بعض شروح ابن الحاجب فان بعضهم شرح المتن فى هذا المقام على خلاف وجهه (قوله كالزركشى والشارح) فيه أن الشارح نص فيما تقدم على أنه لا إجمال فى هذا الحديث للقرينة (قوله أثبته نظرا لذاته الخ) قال السعد على مثل هذا الكلام أنه ليس بشىء إذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح فى خلافه اه ويفيده قوله وقد أشار السعد الخ

لا حاجة إلى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملا قلنا المرجح موجود وهو العرف فانه يقضى بان المراد منه رفع المؤاخذة والحديث بهذا اللفظ رواه الحافظ ابو القاسم التيمى المعروف باخى عاصم فى سنده والبيهقى فى الخلافيات ورواه ابن ماجه وغيره بلفظ ان الله وضع الى آخر ما تقدم (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) لا اجمال فيه وخالف القاضى ابو بكر الباقلانى والكلام فيه كما تقدم فى لا نكاح إلا بولى والحديث فى الصحيحين بلفظ لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (لوضوح دلالة الكل) كما تقدم بيانه (وخالف قوم) فى الجميع كما تقدم بيانه (وإنما الاجمال فى مثل القرء) المتردد بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما (والنور) صالح للعقل ونور الشمس لتشابههما بوجه (والجسم) صالح للسماء والارض لتماثلهما (ومثل المختار) لتردده بين الفاعل والمفعول) باعلاله بقلب يائه المكسورة او المفتوحة ألفا (وقوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) لتردده بين الزوج

التعليل الدال على أنه قد لا يعتد به بأن الكمال لا تتوقف عليه الصحة فمع انتفاء الكمال يعتد به ولا بد إلا ان يوجه هذا التعليل بان انتفاء الكمال صادق مع انتفاء بعض ما تتوقف عليه الصحة اه سم (قوله لا حاجة الى جميعها) لما مر فى مبحث العام أن المقتضى بكسر الضاد ليس عاما وذكرنا أنه ليس مجملا وزعم الزركشى ان فى ذلك اضطرابا تبع فيه المصنف ابن الحاجب ولا اضطراب إذ لا تناقض بين نفى العموم ونفى الاجمال فقد يكون الشيء متضح الدلالة ابتداء دون عموم ودون تقدم اجمال ونحو رفع عن أمتى الخطأ الحديث من هذا القبيل اه كمال (قوله لوضوح الخ) علة لقوله لا اجمال الخ مع اخبارها (قوله وإنما الاجمال الخ) مقابل لقوله لا اجمال فى آية السرقة لا يقال التعبير بانما يقتضى الحصر ولا حصر لانا نقول يدفعه التعبير بمثل (قوله مثل القرء) حمله الشافعى رحمه الله على الطهور وابو حنيفة على الحيض لما قام عندهما فى ذلك اه ز (قوله والنور) ليس مشتركا لفظيا ولا معنويا لانه لم يوضع للعقل ولا لمفهوم كلى يتناولهما بل استعماله فى النور المعهود حقيقة وفى العقل مجاز كما يشير لذلك قول الشارح لتشابههما بوجه فانه أشار لوجه الشبه وهو الاهتداء بكل منهما ولكن لما كان استعماله فى العقل مجازا مشهورا والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة كان بمنزلة المشترك (قوله صالح للعقل الخ) اى وصالح لغيرهما ايضا كالايمان والقرآن ونور القمر (قوله والجسم) ومن قبيل المشترك المعنوى وهو ما تركب من جوهرين فردين فصاعدا وعند الفلاسفة ما تركب من الهيولى والصورة وقوله للسماء والارض خصهما بالذكر لانهما أكبر جسم مشاهد لنا وان وجد فى الواقع ما هو أكبر منهما قال تعالى وسع كرسيه السموات والارض فقوله صالح للسماء الخ اى ولجميع الاجسام (قوله لتماثلهما) اى سعة وعددا (قوله ومثل المختار) إنما كرر لفظ مثل فى هذا ليفيد أن المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه لا خصوص لفظ مختار بل كل لفظ تردد بين اسم الفاعل واسم المفعول كمنقاد قال شيخ الاسلام والاجمال فى أول المسئلة للاشتراك اللفظى وضعا وفى آخرها له عروضا وما بينهما للاشتراك المعنوى والاجمال فى جميعها فى مفرد وفيما يأتى فى مركب اه وقد علمت ان النور ليس مشتركا لفظيا ولا معنويا مع دخوله تحت قوله وما بينهما وكذلك ما يعفو الذى بيده عقدة النكاح الاجمال فيه يصح أن يكون فى جملة الكلام وأن يكون فى المفرد ان اعتبر فى الموصول وحده (قوله على الزوج) ومعنى الآية عليه ظاهر إذ التقدير إلا أن يعفون اى النسوة عن نصف المهر فيسلم كل العوض للزوج او يعفو الذى بيده عقدة النكاح وهو الزوج عن نصف المهر فيسلم كل العوض لهن وهذا هو مذهب الشافعى الجديد وأما القديم فهو كمذهب مالك ولكنه اشترط فيه شروطا منها ان يكون الولى أبا وان يكون المولية صغيرة ويعفون فعل مضارع مبنى على السكون الذى على الواو ونون النسوة فاعل

(قول الشارح متردد بين الطهر والحيض وقوله فيما بعد صالح الخ) أفاد بذلك أن الاجمال إنما هو عند التردد والصلاحية دون ما إذا أمكن الحمل عليهما معاً فى المشترك بأن أمكن الجمع نحو القرء من صفات النساء وما إذا انتفت الصلاحية المذكورة وتلك الصلاحية تتحقق إذا اشتهر المجاز حتى ساوى الحقيقة فيتردد بينهما بناء على عدم صحة إرادتهما معاً من اللفظ (قوله وعما لو قامت قرينة أحد المعنيين الخ) أى مع أن المراد واحد معين أما إذا أريد واحد مبهم فلا إجمال لتعين مفهوم واحد لا بعينه (قوله وأجيب الخ) ثم بعد هذا الجواب تظهر فائدة الاجمال عند من لا يجوز إرادة المعنيين وفيما إذا تعذر الجمع (قوله وهو كون كل سبعاً) لا معنى له إذ لا دخل له فى الجسمية وليس المعنى أنه أطلق على الثانية مجازاً لهذه العلاقة إذ هو حقيقة فيهما (قول المصنف والجسم) أى إذا استعمل فى موضعه مرادا فى ضمن فرد معين مع قرينة صارفة عن معناه الظاهر هو فيه وهو المشترك فيقع التردد بين كل فرد وإن كان استعماله فى كل حقيقة ومثل ذلك ما إذا استعمل فى الفرد المعين من حيث خصوصه مجازاً فانه إذا تعددت المعانى

والولى وقد حمله الشافعى على الزوج ومالك على الولى لماقام عندهما (إلا مايتلى عليكم) للجهل بمعناه قبل نزول مبينه أى حرمت عليكم الميتة الخ ويسرى الاجمال إلى المستثنى منه أى أحلت لكم بهيمة الانعام (ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون) فى العلم يقولون آمنا به لتردد لفظ الراسخون بين العطف والابتداء وحمله الجمهور على الابتداء لماقام عندهم وعليه ماقدمه المصنف فى مسئلة حدوث الموضوعات اللغوية من أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه (وقوله عليه) الصلاة و(السلام) فيما رواه الشيخان وغيرهما (لايمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره) لتردد ضمير جداره بين عوده إلى الجار وإلى الاحد وتردد الشافعى فى المنع لذلك والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع لايحل لامرىء من مال أخيه الا ما أعطاه (١) عن طيب نفس رواه الحاكم باسناد على شرط الشيخين فى معظمه وكل منهما منفرد فى بعضه وخشبة فى الاول روى بالافراد منونا والاكثر بالجمع مضافا (وقولك زيد طبيب ماهر) لتردد ماهر بين رجوعه إلى طبيب وإلى زيد ويختلف المعنى باعتبارهما (الثلاثة زوج وفرد) لتردد الثلاثة فيه بين

(قوله والولى) فالولى بيده عقدة النكاح ابتداء فان روعيت كان الولى أظهر وإن روعى قوله بيده كان الزوج أظهر (قوله إلا مايتلى عليكم) أى وإلا مايتلى عليكم فهو عطف على ماقبله بعاطف مقدر فى المتن أى يتلى عليكم تحريمه (قوله قبل نزول مبينه) أى وأما بعد مبينه فهو متضح (قوله ويسرى الاجمال) لان الاستثناء المجهول من معلوم يصير الكل مجهولا لكن الاجمال فى المستثنى اصالة وفى المستثنى منه سراية (قوله أى أحلت لكم بهيمة الانعام) أى أحل لكم أكلها بعد الذبح (قوله لفظ الراسخون) أى فالاجمال فيه وكذلك فى الواو اجمال لترددها بين كونها عاطفة أو استئنافية (قوله وعليه ماقدمه) لايقال كيف يكون ماقدمه مبنيا على هذا مع قوله فيما قدمه وقد يطلع عليه بعض أصفيائه لان مقتضى الابتداء ان احدا غيره تعالى لايعلمه ومقتضى ماقدمه ان غيره قد يعلمه لقوله فيه وقد يطلع الخ لانا نقول المنفى بمقتضى ماهنا العلم المعتاد لغيره تعالى بان يكون لغيره تعالى طريق معتاد فى استعلامه والمثبت بمقتضى ماهناك العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة اه سم (قوله لتردد ضمير جداره) أى ولم يعتبروا قرب المرجع قرينة (قوله والجديد المنع) اى منع وضع خشب الشخص فى جدار جاره (قوله لحديث خطبة الخ) أى وللموافقته للغالب من رجوع الضمير إلى الاقرب وهو فى الحديث الجار اه ز (قوله وكل منهما منفرد الخ) فيه ان البخارى لايمكن ان ينفرد عن مسلم فيما شرطه لانه يلزم من وجود المعاصرة واللقى اللذين هما شرط البخارى وجود المعاصرة التى هى شرط مسلم فالاولى أن يقول بدل قوله وكل الخ ومسلم منفرد الخ وقد يجاب بان المراد بالشرط هنا الرجال لا الشرط المعروف (قوله والاكثر بالجمع) فهو بضم الخاء وسكون الشين أو بفتح الخاء والشين وبالهاء (قوله ويختلف المعنى) فان رجع الضمير إلى زيد كان ماهرا فى كل شىء سواء كان طبا وغيره وإن رجع إلى طبيب كان ماهرا فى الطب فقط واما غيره فمسكوت عنه وقياس مااختاره الشافعى فيما قبله رجوع ماهر إلى طبيب (قوله لتردد الثلاثة) حاصله انه يحتمل أن التقدير أجزاء الثلاثة زوج وفرد أى جزآها وهما اثنان وواحد فالمراد بالجمع مافوق الواحد ويحتمل ان التقدير صفات الثلاثة زوج وفرد فالثلاثة يحتمل ان يكون الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار اجزائها فلا يلزم اتصافها بالصفتين بل اتصاف أجزائها أى جزأيها بهما ويحتمل ان الحكم عليها باعتبار صفاتها فيلزم اتصافها بالصفتين مع استحالته فالمدعى اجماله لفظ الثلاثة ولا معنى لاجماله إلا تردده بين ان يراد به الاجزاء وإن يراد به الصفات واما تردد الثلاثة بين اتصافها

المجازية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة كان مجملا بخلاف اللفظ المستعمل فى معنى مجازى بلا تعدد للمعانى المجازية سواء بين أولم يبين بالقرينة فانه ليس بمجمل فى الاصطلاح هذا خلاصة مافى العضد والسعد وإن وقع فيه لسم اشتباه

---

(١) قوله لايحل لامرىء من مال اخيه إلا ما اعطاه الخ قلت هذا مأخذ القاعدة المشهورة ما اخذ بسيف الحياء فهو حرام فتنبه اه كاتبه

واتصاف

(قول الشارح فقال الغزالى هو مجمل) لان المنهى عنه غير شرعى والنبى صلى الله عليه وسلم لم يبعث لبيان اللغوى والآمدى

جميع أجزائها وجميع صفاتها وان تعين الأول نظراً إلى صدق المتكلم به إذ حمله على الثانى يوجب كذبه (والاصح وقوعه) أى المجمل (فى الكتاب والسنة) للأمثلة السابقة منهما ونفاه داود ويمكن أن ينفصل عنها بأن الأول ظاهر فى الزوج لانه المالك للنكاح والثانى مقترن بمفسره والثالث هو ظاهر فى الابتداء والرابع ظاهر فى عوده إلى الاحد لانه محط الكلام (و) الاصح (أن المسمى الشرعى) اللفظ (أوضح من) المسمى (اللغوى) له فى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيحمل على الشرعى وقيل لا فى النهى فقال الغزالى هو مجمل والآمدى يحمل على اللغوى (وقد تقدم) ذلك فى مسئلة اللفظ اما حقيقة او مجاز وذكرهنا توطئة لقوله (فان تعذر) المسمى الشرعى للفظ (حقيقة فيرد اليه بتجوز) محافظة على الشرعى

واتصاف أجزائها فهو فرع عن هذا التردد وقال شيخ الاسلام أن الثلاثة مترددة من حيث المفهوم بين أن تتصف أجزاؤها بالزوجية والفردية فتكون القضية صادقة وان تتصف هى بهما فتكون القضية كاذبة وإن تعين الاول نظراً إلى ماصدق القضية وذلك لايخرجها عن الاجمال من حيث المفهوم وبذلك علم انه كان الاولى أن يقول لتردد الثلاثة فيه بين اتصافها بصفتيها واتصاف أجزائها بهما على أن بعضهم لما لم يتضح له المعنى قال فى عدد هذا من المجمل نظر لايخفى اه (قوله جميع أجزائها) أى جزأيها فالمراد بالجمع مافوق الواحد (قوله وان تعين الاول) قد يقال هلا كانت استحالة ثبوت الزوجية لها وبداهة ثبوت الفردية لها قرينة مقارنة دالة على الاحتمال الاول مانعة من الاحتمال الثانى فينتفى الاجمال عن هذا الكلام اه سم (قوله ظاهر فى الزوج) هذا يعين أن المراد بالأول هو قوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح فيرد عليه ان الأول هو القرء فانه أول أمثلة المصنف وقد وقع فى القرآن فى قوله تعالى ثلاثة قروء والجواب أن المصنف لما لم يذكره بمعرض كونه مذكوراً فى الاية لم يتعرض الشارح له وهذا يردعلى داود إلا أن يجيب بأنه من المشترك المعنوى أو يجعله ظاهراً فى الدم لكون الطهر لايتحقق إلا به أو نحو ذلك (قوله المسمى الشرعى) أى الملتق صحته أو فساده من الشرع وهذا مبنى على أن الحقائق الشرعية موضوعة وهو الأصح (قوله أوضح من اللغوى) أى فلا إجمال فى لفظ له مسمى شرعى ومسمى لغوى وكذلك لا اجمال فى لفظ استعمل علم شخص مع استعماله اسم جنس ومن عبارة بعض الشيعة ما اتفق أن النبى صلى الله عليه وسلم وهب لعلى رضى الله عنه عمامة تسمى السحاب فاجتاز على رضى الله عنه متمتعاً بها فقال النبى صلى الله عليه وسلم لمن معه أما رأيتم علياً فى السحاب أو نحو هذا اللفظ فبلغ ذلك بعض المتشيعين فاعتقدوا أنه يريد سحاب السماء ولقد أجاد من رد عليهم بقوله

برئت من الخوارج لست منهم ... من الغزال منهم والرباب

ومن قوم إذا ذكروا علياً ... يردون السلام على السحاب

والغزالى بالغين المعجمة واصل بن عطاء رئيس المعتزلة كان يتصدق بالغزل على النساء والرباب بياء بين هو عمرو بن عبيد وهو من غلاة المعتزلة أيضاً (قوله حقيقة) تمييز محول عن الفاعل والاصل فان تعذر حقيقة المسمى الشرعى والاصل فان تعذر فيه الخ وفيه ان حقيقة المسمى الشرعى هو اللفظ لان الحقيقة اسم للفظ كما تقدم واللفظ لايتعذر وإنما يتعذر المعنى ويجاب بان المعنى فان تعذر حقيقة المسمى الشرعى من حيث مدلوله لان المتعذر إنما هو المدلول (قوله فيرد) أى اللفظ وقوله اليه أى المسمى الشرعى الحقيقى

يحمل الخ لتعين اللغوى حينئذ لتعذر الشرعى (قول الشارح بأن يقال كالصلاة) أى أطلقت وأريد بها هذا المعنى أى مشابه الصلاة فهو مجاز استعارة (قول الشارح أو يحمل على المسمى اللغوى وهو الدعاء بخير) أى يحمل على ذلك ثم ينتقل منه إلى مجاز شرعى آخر هو لفظ الصلاة المستعمل فى الطواف والحاصل أنه دار الأمر بين استعمال لفظ الصلاة فى الطواف بناء على علاقة المشابهة للصلاة التى هى الأقوال والأفعال وهو مجاز شرعى غير مبنى على حقيقة لغوية بل على مجاز لغوى وبين استعماله فيه بناء على علاقة الكلية والجزئية(١) وهو مجاز شرعى مبنى على حقيقة لغوية وهو لفظ الصلاة المستعمل فى الدعاء لغة فقوله فيما مر تقديما للحقيقة على المجاز معناه تقديماً للانتقال عن الحقيقة اللغوية

(١) قوله بناء على علاقة الكلية والجزئية أى على علاقة هى الكلية والجزئية أى هى الكلية على القول باعتبار العلاقة من جهة المنقول اليه وهى الجزئية على القول باعتبارها من جهة المنقول منه وهو الراجح وهى الكلية والجزئية معا على القول باعتبارها من جهتها معاً فهو جار على الأقوال الثلاثة وكان الاولى الاقتصار على الراجح بأن يقول بناء على علاقة الجزئية فافهم اه كاتبه

التى هى الأصل على الانتقال من المجاز اللغوى وهو لفظ الصلاة المستعمل فى الاقوال والأفعال وهذا تقرير جيد لصنيع العضد حيث قال فى بيان المحملين لحديث الترمذى وغيره المذكور فانه يحتمل أنه يسمى صلاة فى اللغة وانه كالصلاة فى اشتراط الطهارة انتهى فانه أفاد به أنه يسمى صلاه فى اللغة مجازاً بناء على علاقة الجزئية والكلية لا حقيقة لعدم استعماله فيه بلا قرينة واعلم أن الدوران هنا بين محملين أحدهما حكم لغوى أى يستفاد من اللغة مثل تسمية الطواف صلاة والآخر أمر شرعى أى حكم يتعلق بالشرع ويستفاد منه مثل اشتراط الطهارة فى الطواف وليس بين معنيين كماهو فى قوله والاصح ان المسمى الشرعى للفظ أوضح من اللغوى فالمنظور فيه فى هذه المسئلة حكم المعنى سواء كان المعنى مسمى الاسم ام لا والمنظور فى تلك مسمى الاسم والحكم متفرع عليه وأيضاً تلك المسئلة مبنية على القول باثبات الحقائق الشرعية وعدمه كما مر بخلاف هذه فليتأمل ليندفع ماعرض للناظرين هنا (قول المصنف والمختار ان الخ) عبارة ابن الحاجب المختار ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير ظهور مجمل وشرحه العضد هكذا إذا أطلق اللفظ لمعنى واحد تارة ولمعنيين أخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والحمار أخرى فان ثبت ظهوره فى أحدهما فذاك وإلا فالمختار أنه يكون مجملا لنا ان كونه لهما مع عدم ظهوره فى أحدهما هو معنى المجمل وقد فرضناه كذلك فيكون مجملا الخ وأنت خبير بأن دليله لا يظهر فيما إذا كان المعنى أحد المعنيين لعدم خروجه عن المراد باللفظ على كل حال فلذا قيد المصنف وعليه المصنف بما إذا لم يكن المعنى أحد المعنيين أخذاً من كلامهم فصار حاصل المسئلة بواسطة مافهمه المصنف من كلامهم حكاية القولين فى كل مما إذا كان المعنى أحد المعنيين وما إذا لم يكن أحدهما أما إذا لم يكن أحدهما فحاصل القولين مجمل لا يظهر منه احدهما ولا جميعهما وقيل الظاهر منه جميعهما لانه أكثر فائدة وأما إذا كان أحدهما فحاصل القولين انه مجمل فى المعنى الاخر للتردد فيه وقيل هو ظاهر فيه أيضاً فيعمل به أيضاً لانه أكثر فائدة أما المعنى الذى هو أحد المعنيين فلا خلاف فى ظهوره فيه

ماأمكن (أو) هو (مجمل) لتردده بين المجاز الشرعى والمسمى اللغوى (أو يحمل على اللغوى) تقديماً للحقيقة على المجاز (اقوال) اختار منها المصنف فى شرح المختصر كغيره الاول مثاله حديث الترمذى وغيره الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أحل فيه الكلام تعذر فيه مسمى الصلاة شرعا فيرد اليه بتجوز بان يقال كالصلاة فى اعتبار الطهارة والنية ونحوهما او يحمل على المسمى اللغوى وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه فلا يعتبر فيه ماذكر او هو مجمل لتردده بين الامرين (والمختار ان اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى احدهما) تارة أخرى على السواء وقد أطلق (مجمل) لتردده بين المعنى والمعنيين وقيل يترجح المعنيان لانه اكثر فائدة (فان كان) ذلك المعنى (أحدهما فيعمل به) جزما لوجوده فى الاستعمالين (ويوقف الاخر) للتردد فيه وقال يعمل به أيضا لانه أكثر فائدة والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال والظاهر انه مرادهم ايضا

(قوله ماأمكن) أى مدة الامكان فهو معمول محافظة أو مامصدرية ويكون المعنى محافظته امكانا أى وقت الامكان (قوله او يحمل على اللغوى) اى فيكون المعنى الطواف دعاء على سبيل المبالغه كقولهم الحج عرفة (قوله مثاله) اى مثال مافيه الاقوال وهو الذى تعذر فيه المعنى الشرعى حقيقة ويرد اليه بتجوز (قوله إلا ان الله احل فيه الكلام) هذا هو القرينة وفى كون الحديث من قبيل المجاز نظر لانه من قبيل التشبيه البليغ إلا أن يقال المراد بالمجاز هنا مطلق التوسع أو هو مجاز على طريقة السعد وعليه يحمل قول الشهاب عميرة أطلقت الصلاة فى الحديث واريد بها هذا المعنى (قوله كالصلاة) ليس مراده التشبيه بل بيان وجه العلاقة (قوله والنية) اى الخاصة به إن كان نفلا او طواف وداع ونية الحج أو العمرة الشاملة له ان كان طواف ركن (قوله وهو الدعاء) ومعنى كون الطواف صلاة بمعنى الدعاء انه يصاحبها وعلى هذا فقد يجعل على حذف مضاف اى ذو صلاة بمعنى انه مصاحب لها فلم تخرج الصلاة عن معناها اللغوى وان كان فى حملها على الطواف مسامحة وقد يبعد هذا انه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات وايضا احتاجه للقرينة ولو سلم وجودها لا يصح الاستثناء لان الدعاء الذى فسرت به الصلاة لا يمتنع فيه الكلام حتى يستثنى منه حل الكلام واقتضاء أن الدعاء فيه واجب ولا قائل به (قوله لاشتمال الخ) اى فشبهنا المشتمل بكسر الميم باسم المشتمل بفتحها وعلى هذا لا يجب ستر العورة ولا طهر وبه قال ابو حنيفة وهو خلاف مذهبنا (قوله والمختار الخ) معناه انه إذا ورد لفظ عن الشارع له معنى مفرد ويستعمل فى معنيين معاً فى آن واحد فهو مجمل قال الناصر إذا تأملت تقرير الشارح لمعنى الكلام ظهر لك ان صواب العبارة ان يقول ان المتردد بين معنى تارة ومعنيين الخ إذ اللفظ المذكور لم يتحقق له سبق استعمال فيما ذكر بل ليس فيه إلا هذان الاحتمالان اه قال سم ويمكن أن يجاب بأن المعنى أن اللفظ الذى يمكن استعماله لمعنى الخ وهذا لا يقتضى وجود الاستعمال بالفعل (قوله والتقييد بقوله ليس الخ) قال شيخ الاسلام ظاهره ان المراد باخره قوله ويوقف الاخر

والعمل به إذ لا يمكن عدم تناول اللفظ له وبهذا يظهر ان الذى زاده المصنف هو قوله ليس ذلك المعنى أحدهما ويتبعه حكاية القولين فى اللفظ بالنسبة للمعنى الآخر والتقييد وما تبعه كله مأخوذ من كلامهم إذ حيث كان التقييد مأخوذا من كلامهم كان ما تبعه من حكاية القولين فى اللفظ بالنسبة للمعنى الآخر ماخوذا منه أيضا فاندفع ما على المصنف فى هذا المقام مما قاله سم وغيره لكن بقى لى فيه شىء وهو ان المجمل فى عرف الفقهاء ما افاد شيئا متعينا فى نفسه من جملة اشياء لكن لا يعينه اللفظ كما عرف مما تقدم ونص عليه القاضى فى منهاجه وغيره من أئمة الأصول واللفظ فيما إذا كان المعنى أحد المعنيين لا يقال أنه ظاهر فيه بخصوصه حتى ينتفى عنه الاجمال بالنسبة له

مثال الأول (١) حديث مسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو أن المحرم لا يطأ ولا يوطىء أى لا يمكن غيره من وطئه وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره ومثال الثانى حديث مسلم الثيب أحق بنفسها من وليها أى بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة وكذلك بعض أصحابنا لكن إذا كانت فى مكان لا ولى فيه ولا حاكم ونقله يونس بن عبد الأعلى عن الشافعى رضى الله عنه

وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح وقيل يعمل به أيضا فانه يقتضى ان غير المصنف قال ذلك أو بعضه ويجاب بأنه أراد الجزم بتقييده ذلك مع ما بعده مما ظهر له من فحوى كلام القوم فلا ينافيه ان لغيره فيه كلاما يخالفه اه (قوله مثال الأول حديث مسلم الخ) قد يقال فى قوله انه يستفاد من حمل النكاح فيه على الوطء معنى واحد ومن حمله على العقد معنيان تحكم إذ فى الاول معنيان أيضا وهو الوطء والايطاء فهو نظير الثانى فلم اعتبر المعنيان فيه دون الاول ويجاب بأنه لا مشاحة فى الامثلة وبان متعلق الوطء واحد لانه واطىء أو موطوء فالوطء واقع من المحرم أو فيه ومتعلق العقد متعدد لان المحرم متزوج أو مزوج فالتزوج له والتزويج لغيره اه شيخ الاسلام (قوله ولا يوطىء بكسر الطاء) والمعنى الواحد المستفاد هو الوطء الذى هو وصف للمحرم فعلا أو تمكينا والمعنيان هما عقدة النكاح لنفسه وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد اه كمال (قوله وهو أن المحرم الخ) قال الناصر والضمير راجع إلى المعنيين لا القدر المشترك وإنما افرده لانهما معنى واحد للفظ اه (قوله ونقله يونس الخ) الذى نقله عن الشافعى انها تاذن لرجل يعقد لها فى المكان المذكور لا انها تعقد بنفسها فيه وبذلك صرح جمع منهم أبو عاصم العبادى فى طبقاته وذكر أن من أصحابنا من أنكر هذه الرواية ومنهم من قبلها وقال انه تحكيم قال السبكى والاولى عدم إثباتها الاطلاق نصوص الشافعى القول بخلافها ولجلد عمر رضى الله عنه الناكح والمنكح فى ذلك والقول بانه تحكيم بعيد لان التحكيم رضاهما بمن يحكم عليهما والتزويج يفتقر الى ولاية من الشرع لكن النووى اختار جواز التحكيم وقال وهو ظاهر نصه الذى نقله يونس وهو ثقة اه كلام السبكى بمعناه ويحتمل حمل ما نقله الشارح عن يونس على أنها عقدت لنفسها بواسطة اذنها

---

(١) قوله مثال الاول أى كون ذلك المعنى ليس احد المعنيين اه كاتبه قوله ومثال الثانى اى كون ذلك المعنى احد المعنيين اه كاتبه عفى عنه

نعم لا يمكن خروجه عن مدلوله لكن لا لكونه ظاهرا فيه بل لكونه إما أن يكون مراده منه وحده أو مع غيره ولا ثالث وحينئذ فلم يخرج عن الاجمال الذى هو عدم تعيين اللفظ للمعنى المراد منه بخصوصه وهذا لا ينافى الجزم بالعمل باللفظ فى ذلك المعنى لعدم خروجه عن المراد الدائر بين المرادين ولذا قال المصنف فان كان أحدهما فيعمل به دون أن يقول لم يكن مجملا فيه جزما فالوجه هو ما اقتضاه إطلاق القوم وصرح به العضد حيث مثل بما كان المعنى فيه أحد المعنيين من انه مجمل مطلقا وحديث العمل به جزما لا ينافيه وهذا لا يأباه صنيع المصنف فقوله مجمل يزاد عليه لا يعمل به فيكون حكم ما إذا كان أحدهما أنه مجمل لكن يعمل به فى ذلك الاحد يدل عليه انه رتب على ما إذا كان احدهما قوله فيعمل الخ دون أن يقول فهو ظاهر تامل (قول الشارح لأنه اكثر فائدة) فيه انه إثبات للغة بكثرة الفائدة ولا تثبت بها ومثله ما بعده (قوله إذ اللفظ المذكور لم يتحقق الخ) ينافيه قول العضد السابق إذا اطلق الخ وقول المصنف المستعمل لمعنى تارة ولمعين تارة مع قول الشارح على السواء قد اطلق فان ذلك إن لم يكن صريحا فهو ظاهر فى أنه استعمل بالفعل وكيف يتاتى التفصيل بين ظهوره فى أحدهما وعدمه ودليله ليس إلا الاستعمال ولو سلم فغايته أن لا يقيد بالاستعمال بالفعل لا ان يقيد بعدم الاستعمال وإلا فالمستعمل بالفعل تارة وتارة ما حكمه (قوله لا يخفى عليك انه تعقب ساقط) لعل وجهه ان ما نحن ليس قضية فان اللفظ المستعمل مركب تقييدى وفيه أنه لا مانع من إتيان ما قاله سم فيه ويكون مراده انه يقاس بالقضية تدبر

﴿البيان﴾ (قوله فقال الصيرفى الخ) وقال القاضى والأكثرون نظرا إلى الثانى انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصرى نظرا إلى الثالث هو العلم عن الدليل (قوله أى لبيان الخ) هذا لأجل الاصطلاح وإلا فيكفى تجويز إتيانه مشكلا ويقام ذلك التجويز مقام إتيانه مشكلا بالفعل كما نصوا عليه فى قولهم ضيق فم الركية نزل مجرد تجويز كون فمها واسعا منزلة الواقع ثم أمر بتغيير فمها من السعة المتوهمة إلى الضيق (قول المصنف وإنما يجب البيان لمن أريد الخ) عبارة البيضاوى إنما يجب البيان لمن اريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيض قال شارحه الخطاب المقتضى للفعل المحتاج إلى البيان بالنسبة إلى من يعتبر وجوب البيان وعدمه فى حقه أربعة أقسام لأنه إما أن يراد منه فهم الخطاب أو لا وعلى كل تقدير فاما أن يراد منه العمل بمقتضاه أو لا الأول أن يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كآية الصلاة بالنسبة إلى العلماء فانها محتاجة إلى البيان لكون المراد من الصلاة شرعا ليس المعنى اللغوى وقد أراد الله منهم ان يفهموا مراده بها الثانى ان يراد منه (١٠٠) الفهم دون عمله بل عمل غيره بتعليمه إياه وإلا لم يكن الخطاب مقتضيا للفعل كآية الحيض بالنسبة اليهم فانه أريد منهم فهم الخطاب لعمل الغير وهو النساء فانهن يعملن بموجب فتواهم الثالث ان لا يراد منه الفهم ولا العمل ككتب الأنبياء السالفة بالنسبة الينا الرابع أن يراد العمل دون الفهم كآية الحيض بالنسبة إلى النساء وفى هذين القسمين لا يجب بيان الخطاب إذ لم يرد منه الفهم فان قلت إرادة العمل دون الفهم تكليف للغافل قلت المنفى إرادة فهمه من الخطاب بنفسه وهذا لا ينافى فهمه من المفتى اه وقوله وقد أراد الله الخ إشارة إلى ان سبب الوجوب بمعنى انه لا بد منه إنما هو تعلق الارادة ومثله فى المنتهى فانه علل بلزوم تخلف المراد وعليه قول المصنف هنا لمن أريد الخ وبعضهم علل المسئلة بأنه تكليف بالمحال لكنه لم يحك الاتفاق وقول الشارح بان يعمل به او يفتى به شامل للنساء من جهة العمل باحكام الحيض فايراد ذلك هنا لا وجه له وبما تقرر علم رد قول المحشى بقى شىء آخر لأن ما هنا مفروض فيما تعلق به الارادة ولا يجوز تخلفه حتى عند من جوز التكليف بما لا يطاق تأمل (قول الشارح فيتأخر البيان به) أى عن البيان بالقول لا عن وقت الحاجة لأن من جوز البيان بالفعل منع التأخير عن وقت الحاجة (قوله والشارح اختصر الجواب) الوجه ما صنعه لأن المعلل يمكن ان يخص المنع بما إذا طال الفعل كما هو مقتضى تعليله ويمنع قولهم لا يعد تأخيرا بأنه تأخر فى الواقع مع إمكان التعجيل سواء عد أو لا (قول المصنف والأصح ان المظنون الخ) ههنا مسئلة اخرى اشتبهت على بعض من كتب هنا بهذه وهى انه لا يلزم فى بيان المجمل ان يكون قطعى الدلالة على معناه بل يكتفى فى تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح لأنه لا تعارض بين المجمل والبيان ليلزم الالغاء الأقوى بالأضعف بخلاف العام

﴿البيان﴾ بمعنى التبيين (إخراج الشىء من حيز الاشكال إلى حيز التجلى) أى الاتضاح فالاتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بيانا (وإنما يجب) البيان (لمن أريد فهمه) المشكل (اتفاقا لحاجته) اليه بأن يعمل به أو يفتى به بخلاف غيره (والأصح انه) أى البيان (قد يكون بالفعل) كالقول وقيل لا لطول زمن الفعل فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع قلنا لا نسلم امتناعه (و) الأصح

لرجل اه ز (قوله البيان) يطلق بمعنى المبين بصيغة اسم المفعول وهو المدلول وبمعنى ما وقع به البيان وأخذ الشارح قوله بمعنى التبيين أى فعل الفاعل من قول المصنف إخراج الشىء الخ فان الاخراج فعل الفاعل (قوله من حيز الاشكال) أى من مكان هو الاشكال فالاضافة بيانية وكذا قوله حيز التجلى والمكان هنا اعتبارى لا حقيقى (قوله لا يسمى بيانا) أى بالمعنى الاصطلاحى فلا ينافى انه يسمى بيانا بالمعنى اللغوى وكلام المصنف فى الاصطلاحيات فلا يرد أن يقال التعريف غير جامع كما لا يرد عليه ذكر الحيز فيه مع انه مجاز لأنه مجاز مشهور وهو كالحقيقة ولعل القرينة ذكر الاشكال والجامع الاشتمال فى كل فان الصفة تشتمل على موصوفها كما أن المكان يشتمل على الحال فيه (قوله وإنما يجب البيان) أى عقلا بمعنى انه لا بد منه لمن أريد منه انه يفهم المشكل ليعمل به أو يفتى إذ الغرض انه لا يفهم بدون بيان والفهم شرط التكليف وللمسئلة التفات إلى عدم تكليف الغافل اه كمال أى حيث قالوا انه ليس بمكلف لعدم الفهم ولو قيل بتكليفه لما أوجب ههنا البيان لأجل الفهم (قوله بأن يعمل) أى كما فى أحكام الصلاة وقوله أو يفتى أى كما فى أحكام الحيض أو يعمل ويفتى فيعمم فى من فيشمل الرجل والمرأة (قوله لطول زمن الفعل) محله إذا لم يعلق البيان بفعله وإلا فلو قال القصد بما كلفتم به من هذه الآية ما أفعله ثم فعله فلا خلاف فى انه بيان كما ذكره القاضى فى تقريبه وظاهر ان الاشارة والكتابة كالفعل بل قال صاحب الواضح من الحنفية لا أعلم خلافا فى أن البيان يقع بهما اه شيخ الاسلام (قوله ممتنع) أى عقلا لأن الوجوب عقلى (قوله لا نسلم امتناعه) أى بل يجوز تأخيره إلى وقت الفعل وتأخيره لغرض ومنه سلوك أقوى البيانين وهو الفعل لكونه أدل على المراد ولهذا قالوا ليس الخبر كالعيان ولو سلمنا امتناعه

(أن المظنون يبين المعلوم) وقيل لا لأنه دونه فكيف يجعل فى محله حتى كأنه المذكور بدله قلنا لوضوحه (و) الأصح (أن المتقدم وإن جهلنا عينه من القول والفعل) المتفقين فى البيان (هو البيان) اى المبين والآخر تأكيد له وإن كان دونه فى القوة وقيل إن كان كذلك فهو البيان لأن الشىء لا يؤكد بما هو دونه قلنا هذا فى التأكيد بغير المستقبل أما بالمستقبل فلا ألا ترى أن الجملة تؤكد بجملة دونها (وإن لم يتفق البيانان) القول والفعل كأن زاد الفعل على مقتضى القول (كالوطاف) صلى الله عليه وسلم (بعد نزول آية (الحج) المشتملة على الطواف (طوافين وأمر بواحد فالقول) أى فالبيان القول (وفعله) صلى الله عليه وسلم الزائد على مقتضى قوله (ندب او واجب) فى حقه دون امته (متقدما) كان القول على الفعل (أو متأخرا) جمعا بين الدليلين (وقال أبو الحسين) البصرى البيان هو (المتقدم) منهما كما فى قسم اتفاقهما أى فان كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فالقول ناسخ للزائد منه قلنا عدم النسخ بما قلناه أولى ولو نقص الفعل عن مقتضى القول كأن طاف واحدا وأمر باثنين فقياس ما تقدم لنا أن البيان القول ونقص الفعل عنه

امتناعه فتعجيل البيان حاصل بالشروع فيه فلا يضر طوله مع انه معارض بالبيان بالقول فانه قد يطول اه شيخ الاسلام (قوله ان المظنون) اى المتن دون الدلالة (قوله يبين المعلوم) اى ما متنه قطعى وهو القرآن والسنة المتواترة (قوله قلنا لوضوحه) أى إنما نزل منزلته وإن لم يكن فى درجته لوضوحه الذى يحصل به البيان من المعلوم وليس معارضا له حتى يمتنع تنزيله منزلته إذ التساوى إنما يعتبر عند التعارض لئلا يلزم الغاء الأقوى بالاضعف (قوله أن المتقدم) أى والمقارن فيما يظهر وإنما تركوه لقلته وخفاء تصويره اه زكريا (قوله من القول والفعل) أى الواردين عقب مجمل تقدمهما او كل منهما صالح للبيان وهما متفقان كما أشار إلى ذلك بقوله المتفقين فى البيان وأخذ ذلك من قوله وإن لم يتفق البيانان ومن قوله من القول والفعل تبعيضية ويصح أن تكون بيانية بجعل الواو بمعنى أو (قوله المتفقين) بان لم يزد احدهما على الاخر اخذا مما بعده (قوله اى المبين) إشارة إلى ان المصدر بمعنى اسم الفاعل فان القول او الفعل مبين اى دال على البيان لا نفس البيان (قوله فهو البيان) فوقوع الفعل المتقدم على القول يكون لمبادرة الامتثال على هذا القول (قوله هذا) اى محل كون الشىء لا يؤكد بما هو دونه (قوله بغير المستقل) كالتأكيد بلفظ كل مثلا فى جاء القوم كلهم فانه فى الشمول والاحاطة اقوى من لفظ القوم (قوله اما بالمستقل) كالفعل والقول فان الفعل مستقل وكذا القول فيصح تأكيد الفعل الاقوى بالقول الادون (قوله تؤكد بجملة دونها) كقولك ان زيدا قائم زيد قائم (قوله كان زاد) اى او نقص وإنما اقتصر على الزيادة رعاية لمثال المتن فانه إنما مثل لها وهو مثل للنقص بطريق القياس على الزيادة التى مثل لها المتن (قوله آية الحج) اى الامرة به وهى قوله تعالى واذن فى الناس بالحج الخ فانه مشتمل على الطواف فى قوله وليطوفوا بالبيت العتيق ويمكن ان يجعل من ذلك آية الصفا والمروة اه زكريا (قوله على الزائد) صادق بالاول والثانى لكن الاليق حمله على الثانى ليكون الاول هو ركن الحج لانه الاليق بحال النبى صلى الله عليه وسلم من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها (قوله ندب) اى فى حقه وحق امته فقول الشارح فى حقه دون امته راجع لقول او واجب فقط وعبر بندب لا بمندوب المناسب لواجب رعاية للاختصار (قوله او متاخرا) اى مقارنا او جهل ذلك (قوله جمعا بين الدليلين) هما القول والفعل إذ لو جعل البيان هو الفعل للزم الغاء القول لزيادة الفعل على مقتضاه فلم يكن فيه فائدة واعمال الدليلين اولى من الغاء احدهما كما هو مشهور (قوله كما سبق) اى فى المتن من انه مندوب او واجب (قوله بما قلناه) اى بسبب ما قلناه وهو الحمل على الوجوب او الندب فى حقه صلى الله عليه وسلم اه سم وفيه ان قائل ذلك هو المتن ويجاب بانه

والمطلق فانه يلزم أن يكون المخصص أو المقيد أقوى دلالة والالزم ما مر (قول الشارح وقيل إن كان كذلك فهو البيان) ترك الشارح هنا التثنية على مقابل الاصح فى حال الجهل وهو ان البيان واحد منهما لا بعينه وانظر ما يترتب على ان البيان المتقدم مع الجهل بعينه والظاهر ان المراد بالتنبيه عليه بيان الواقع فقط ولعل من قال ان البيان واحد لا بعينه بالنظر للعلم لا الواقع وحينئذ فلا خلاف تدبر (قول الشارح تؤكد بجملة دونها) اى فبانضمامها اليها تفيدها تأكيدا وتقرر مضمومها فى النفس زيادة تقرير كذا فى العضد ولعل الفرق بين الجمل والمفردات هو ما اشار إليه من ان فى الثانية تقرير مضمون الاولى بخلاف المفرد (قوله لزم الغاء القول) فيه ان اللازم أن ينسخ القول الفعل لا الغاءه فالصواب كما فى العضد وسياتى فى الشارح ايضا ان اللازم إذا تقدم الفعل حينئذ ان ينسخ القول الفعل الزائد عليه مع إمكان العمل بالدليلين بلا نسخ

(قول المصنف عن وقت الفعل) أى أوله لأنه يجب عليه فى الفعل ان لم يعزم عليه بعد فهو مكاف حينئذ بالفعل فيلزم تقدم البيان عن أول الوقت تدبر واعلم أن المراد بالفعل الفعل على مقتضى البيان وقد غفل عنه المحشى فيما سياتى (قوله هو صادق بالاول والثانى) كيف هذا مع انه بعد الاحرام والوقوف ومتى وقع بعدهما هو ان يقع واجباً فلا يتأتى أن يكون الواجب الثانى إلا أن يكون مقطوع النظر عن الحكم الفقهى تامل (قوله فانه لا يتوقف الخ) الكلام فى اللياقة لا التوقف (قوله واكتفى) لعله او فهو جواب آخر (قوله لاان له ظاهرا) ما المانع منه فانه وإن كان ظاهرا اصطلاحياً فهذا لا ينافى احتماله معنى غير ظاهر احتمالا مرجوحاً فان العام والمطلق يحتملان التخصيص والتقييد احتمالا مرجوحاً كما مر فى بحث الظاهر اللذان هما منه (قوله بل الثانى) أى الفرد المنتشر وفيه ان الدال على مفهوم الفرد المنتشر مطلق فالصواب أن المراد بالمتواطىء ما أريد به أخذ ماصدقاته المعين فى الواقع بان دلت قرينة على ذلك ولم تدل على تعينه يدل عليه قول الشارح يبين أحد ماصدقاته (قوله بان يفهم خلاف المراد) هذا ظاهر فيما له ظاهر اما مالا ظاهر له فالمراد بالاخلال فيه عدم فهم المراد. وهذا هو نكتة تعبير الشارح هنا بالاخلال وفى الثالث بالايقاع (قوله إلا ان يجاب الخ) لا يظهر عند ورود الاجمالى بالفعل (قوله لا يعلم منه المقدار) لاضرر فى عدم علمه قبل وقت الفعل وقوله ويعتقد لاضرر فى هذا الاعتقاد أيضاً (قوله لا يخفى الخ) مراده الفرق بين التعليلين وهو مبنى على الفرق بين الدعوتين فان القول الثانى يمنع مطلقاً (قوله لجواز وجود الاجمالى) تقدم مافيه ولا وجه لتخصيصه بالنسخ (قوله فلا اخلال بوجه) كيف واختلاله أشد من اخلال تأخير التخصيص فان تأخير التخصيص يوجب الشك فى كل واحد على البدل وتأخير البيان للناسخ يوجب الشك فى امتثال الجميع إذ فى كل زمان زمان النسخ عن الجميع وعدم بقاء التكليف فكان النسخ أجدر بان يمنع كذا فى العضد أى

تخفيف فى حقه ﷺ تأخر الفعل أو تقدم وقياس ماتقدم لأبى الحسين ان البيان المتقدم فان كان القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فما زاده القول عليه مطلوب بالقول ﴿مسئلة تأخير البيان﴾ لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ماسيأتى (عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز) وقوعه عند أئمتنا المجوزين تكليف مالا يطاق وقوله الفعل أحسن كما قال من قول غيره الحاجة لأنها كما قال الاستاذ أبو اسحاق الاسفراينى لائقة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال

لامتزاج الشرح بالمتن نزلا منزلة شىء واحد فكأنه قائله أو يقال ان المراد بما قلنا هو قوله جمعا بين الدليلين (قوله تخفيف) أى رخصة فى حقه ﷺ (قوله أو تقدم) أى أو قارنه أو جهل فيما يظهر (قوله كما سبق) أى فى الشرح من انه تخفيف (قوله بقرينة ماسيأتى) الأضافة بيانية أى دليل هو ماسيأتى من التعميم فى قوله سواء كان للمبين ظاهر أم لا (قوله عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب أى الزمن الذى وقته الشارع لفعل ذلك الفعل اه وأقول المفهوم من التأخير عن الوقت تأخيره إلى خروجه ولا يبعد ضبط التأخير الغير الواقع بالتأخير إلى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت مايسع الفعل مع مايتوقف عليه (قوله غير واقع) لا يقال بل وقع كما فى صبح ليلة الاسراء. لأنا نقول صبح ليلة الاسراء لم يجب أصلا امالأن وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فوات وقتها ولم يبين له صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يفعلها لا أداء ولا قضاء واما لأن الوجوب إنما كان لظهر ذلك اليوم فما بعده دون ماقبله ومن هنا يعلم ان الكلام فى غير الوجوب المعلق على البيان أما هو فلا يتصور فيه تأخير البيان عن وقت الفعل اه سم واما ماروى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان أحدنا إذا أراد الصوم رفع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فقد أجاب عنه التفتازانى بانه محمول على انه كان فى غير الفرض فى الصوم ووقعت الحاجة إنما هو صوم الفرض اه أو أنه اكتفى أولا باشتهار الأبيض والأسود فى ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم لقلة فطنته فان النبى صلى الله عليه وسلم وصفه بعرض القفا حين أخبر بذلك وعرض القفا كناية عن عدم الفطنة (قوله وإن جاز) أى عقلا وشرعا لأن الشارع إذا خاطب المكلفين بخطاب فى وقت معين بينه قبل مجىء ذلك الوقت فهذه علة عدم الوقوع (قوله عند أئمتنا الخ) هذا فى بيان المجمل واما فى بيان الظاهر الذى لم يرد ظاهره فهو محل اتفاق لأنه تكليف مايطاق (قوله وقوله الفعل أحسن الخ) رد بأنه لا يلزم من التعبير بالحاجة القول بمذهب المعتزلة المذكور فانه لا يتوقف على الحاجة إلى التكليف بل على حاجة المكلف إلى بيان ماكلف به لكن هذا لا يمنع الاحسنية ظاهرا (قوله بأن المؤمنين حاجة الخ) هذا ليس مختلفاً فيه وإنما المختلف فيه هو التحسين والتقبيح العقليان فقد استعمل الفقهاء الحاجة كثيرا وسيأتى يصرح بها المصنف وحينئذ فالعقل والحاجة سيان فلا اعتراض على من عبر بها ولذلك تبرأ الشارح وقال كما قال (قوله كما قال)

(و) تأخير البيان عن وقت الخطاب (إلى وقته) أى الفعل جائز (واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر) وهو غير المجمل كعام يبين تخصيصه ومطلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه (أم لا) وهو المجمل كمشترك يبين أحد معنييه مثلا ومتواطىء يبين أحد ماصدقاته مثلا وقيل يمتنع تأخيره مطلقا لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب (وثالثها) أى الاقوال (يمتنع) التأخير (فى غير المجمل وهو ماله ظاهر) لايقاعه المخاطب فى فهم غير المراد بخلافه فى المجمل (ورابعها يمتنع تأخير البيان الاجمالى فيماله ظاهر) مثل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ بدل الوجود المحذور قبله فى تأخير الاجمالى دون التفصيلى لمقارنة الاجمالى

أى فى شرح المختصر (قوله وتأخير البيان الخ) هذه مسئلة ثانية صورتها أن يخاطبنا الرسول بمجمل ولم يبينه حتى جاء وقت الحاجة (قوله للمبين ظاهر الخ) الاولى أن يقول سواء كان المبين ظاهرا بحذف اللام (قوله سواء كان للمبين الخ) المبين هو العام وماعطف عليه والمبين المخصص المأخوذ من التخصيص وماعطف عليه وتمثيل الشارح بقوله كعام الخ يدل على أن المراد بالمبين اللفظ وهو نفسه ظاهر لاأن له ظاهرا ولو أريد بالمبين الحكم كانت عبارته صحيحة لأن الحكم له ظاهر (قوله كعام الخ) الاول كآية واعلموا أنما غنمتم والثانى كآية البقرة والثالث كما فى قضية الذبيح الآتية وقوله يبين هو فى مواضعه المذكورة مضارع مبنى للمفعول (قوله أحد معنييه) عبر فيه بالمثنى وفى المتواطىء عقبه بالجمع نظرا إلى المعهود فيهما أو إلى الغالب وفى سم مانصه قال شيخنا الشهاب لينظر ما الفرق بين المتواطىء والمطلق من النسب على مقتضى صنيعه وقد قالوا ان المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد والمتواطىء كذلك فأين التغاير اه وأقول أراد بصنيعه جعله المطلق من غير المجمل الذى له ظاهر والمتواطىء من المجمل الذى ليس له ظاهر ٠ ثم أقول أما أولا فالظاهر أن المتواطىء أعم من المطلق لأنه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضا كالدال على الفرد المنتشر الذى هو النكرة التى قابل بها المصنف المطلق حيث قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة فالمطلق من أفراد المتواطىء وأما ثانيا فينبغى أن يكون الفرق بين ماذكره من أن المطلق له ظاهر وأنه ليس من المجمل وأن المتواطىء لاظاهر له وأنه من المجمل إنماهو بالاعتبار بأن يكون ظهور المطلق بالنسبة للقدر المشترك ولو فى ضمن الافراد من غير تعيين وعدم ظهور المتواطىء الذى من أفراده المطلق بالنسبة للافراد المعينة أما بالنسبة للقدر المشترك ومطلق الافراد فظاهر وبذلك يشعر قول الشارح يعنى احد ماصدقاته اه (قوله وقيل يمتنع تأخيره مطلقا) نسبه البدخشى فى شرح المنهاج إلى الصيرفى والحنابلة (قوله لاخلاله الخ) لان المجمل لايفهم منه شىء والظاهر يفهم منه غير المراد هذا فى غير البيان بالنسخ وما فيه فهم دوام الحكم هذا ويلزم على كلام هذا القائل مقارنة التخصيص مع جواز تأخيره (قوله عند الخطاب) متعلق بفهم المراد (قوله فى غير المجمل) الاخصر أن يقول فيما له ظاهر (قوله بخلافه فى المجمل) لانا نقف حتى يبين فلامحذور (قوله ورابعها الخ) هذا القول يتفرع على القول الاول لأنه اذا كان لايجوز تأخير البيان الاجمالى كان الظاهر المبين به كالمجمل والمجمل يجوز فيه التأخير (قوله مثل هذا العام مخصوص) بيان للبيان الاجمالى فيما له ظاهر وكذا المثالان بعده وأما البيان التفصيلى فكأن يقال مخصوص بكذا ومقيد بكذا وسينسخ فى وقت كذا (قوله يدل) مثال لاقيد بدليل كونه فى حيز التمثيل فلا يقال كان الاولى حذفه إذ يجوز النسخ بلا بدل كما سيأتى (قوله لوجود المحذور قبله) أى قبل البيان (قوله لمقارنة الاجمالى) تعليل لقوله دون التفصيلى

لقول الشارح مخصص الخ لكن ذكر السعد فى التلويح فى مبحث التخصيص ان التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ ولهذا يقال النسخ تخصيص اه وعليه فلا ايراد (قوله وينظر فى كلام الشارح أيضا الخ) هذا سهو لان المراد التأخر عن العمل التأخر عن وقت العمل على مقتضى البيان بان ينسخ اليوم ويرد الناسخ غداً وما هنا ليس كذلك فانه لم يعمل بعموم الآية فى وقت كانت فيه منسوخة ثم ورد الناسخ حتى يقال أنه تأخر عن وقت العمل وهذا إنما سرى له من قول سم فقد تأخر حديث الصحيحين عن وقت العمل بالعام فظن أن المراد بوقت العمل فيهما واحد وهو خطأ تأمل ويدل لما قلنا قولهم لا يؤخر عن وقت الحاجة إذ وقت الحاجة هو وقت الفعل على مقتضى البيان (قول الشارح فانها مطلقة) أى أريد بها معين بدليل الضمائر فى الاجوبة أنها بقرة أنها بقرة والضمير فى السؤال ضمير المأمور بها فكذا فى الجواب وبدليل أنهم لم يؤمروا بمتجدد ولو كانت بقرة ما لكان الامر بالمعنى أمراً بمتجدد لا بالأول

(بخلاف المشترك والمتواطىء) مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانهما الاجمالى كالتفصيلى كأن يقول المراد أحد المعنيين مثلا فى المشترك وأحد المصادقات مثلا فى المتواطىء لانتفاء المحذور السابق (وخامسها) يمتنع التأخير (فى غير النسخ) لاخلاله بفهم المراد من اللفظ بخلاف النسخ لأنه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده كما سيأتى (وقيل يجوز تأخير البيان فى (النسخ اتفاقاً) لانتفاء الاخلال بالفهم عنه لما ذكر (وسادسها لا يجوز تأخير بعض) من البيان (دون بعض) لأن تأخير البعض يوقع المخاطب فى فهم أن المتقدم جميع البيان وهو غير المراد وهذا مفرع على الجواز فى الكل أى قيل عليه لا يجوز فى البعض لما ذكر والأصح الجواز والوقوع ومما يدل فى المسئلة على الوقوع قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه الخ فانه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه وهو متأخر عن نزول الآية لنقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان فى غزوة حنين وأن الآية قبله فى غزوة بدر وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فانها مطلقة ثم بين تقييدها بما فى أجوبة أسئلتهم وفيه تأخير بعض البيان عن بعض أيضا وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام يابنى

يعنى أن البيان الاجمالى لما قارن ورود الخطاب لم يمتنع تأخير البيان التفصيلى لانتفاء المحذور السابق وهو ايقاع المخاطب فى فهم غير المراد بمقارنة الاجمالى (قوله لانتفاء المحذور السابق) وهو الايقاع (قوله لانه رفع للحكم الخ) اى فغاية ما يفهم من الخطاب عند تأخر البيان عنه تعلق الحكم على الوجه الذى دل عليه الخطاب وإذا دخل وقت الفعل رفعه الناسخ أو بين آخر مدته فلا اخلال بوجه (قوله فى الكل) أى فى المجمل وماله ظاهر والنسخ والحاصل انا إذا قلنا بجواز تأخير البيان فى كل منها فهل يجوز أن يقع تدريجا بأن يؤتى ببعض منه كبعض مخصصات العام وبعض مقيدات المطلق مقارنا للخطاب ثم يؤتى بالبعض الاخر بعد مدة قبل وقت الفعل او لا يجوز ذلك اه زكريا (قوله والاصح الجواز) اى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الذى هو قول الجمهور وهو القول الأول المتقدم فى قوله والى وقته واقع عند الجمهور فقوله والأصح الخ رجوع لأصل المسئلة (قوله ومما يدل فى المسئلة) اى التى فيها الاقوال الستة وهى تأخير البيان عن وقت الخطاب المتقدمة فى قوله وتأخير البيان عن وقت الخاطب الخ فليس راجعا للقول السادس وقوله على الوقوع اى فى الكل والبعض (قوله واعلموا أنما غنمتم) جعل هذه الاية للوقوع يدل على ان ما تقدم من الادلة العقلية فى الجواز مع ان فرض المسئلة فى الوقوع (قوله لنقل اهل الحديث الخ) قضية ما تقدم من أن تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ ان الحديث ناسخ للاية بالنسبة لحكم السلب لتأخره عن وقت العمل به وهو وقعة بدر وقسمة غنيمتها واما ما صح أنه صلى الله عليه وسلم قضى بسلب أبي جهل لمعاذ بن عمرو بن الجموح فى وقعة بدر فهى واقعة عين لا عموم لها والمقصود بالتمثيل تخصيص الآية بمخصص عام لكل سلب فلا يرد (قوله عن بعض أيضا) اى كما فيه تأخير الكل فان قيل ما ذكر من الدليل على تأخير بيان البقرة عن الخطاب الامر بالذبح يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة لاحتياجهم الى ذبحها حين أمروا بالذبح أجيب بمنع احتياجهم الى الذبح عند ورود الخطاب كيف والأمر لا يوجب الفور فلا يكون تاخير البيان إلا تاخيرا عن وقت الخطاب وأورد أيضاً أن المراد بقرة ما لا المعينة فلا نحتاج لبيان فتأخر فان بقرة نكرة وهو ظاهر فى بقرة ما فيحمل عليها ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم ولكنهم

إنى أرى فى المنام أنى أذبحك الخ فانه يدل على الأمر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم (وعلى المنع) من التأخير (المختار أنه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ) لما أوحى اليه من قرآن او غيره إلى وقت (الحاجة) اليه لانتفاء المحذور السابق عنه وقيل لايجوز لقوله تعالى ياأيها الرسول بلغ ماأنزل اليك من ربك أى على الفور لأن وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فائدة للأمر به إلا الفور قلنا فائدته تأييد للعقل بالنقل وكلام الامام الرازى والآمدى يقتضى المنع فى القرآن قطعا لانه متعبد بتلاوته ولم يؤخر صلى الله عليه وسلم تبليغه بخلاف غيره لما علم من أنه كان يسئل عن الحكم فيجيب تارة بما عنده ويقف أخرى إلى أن ينزل الوحى (و) المختار على المنع أيضا (انه يجوز ان لا يعلم) المكلف (الموجود) عند وجود المخصص (بالمخصص ولا بأنه مخصص أى يجوز أن لايعلم بذات المخصص ولا بوصف أنه مخصص مع علمه بذاته كأن يكون المخصص له العقل بان لايسبب الله له العلم بذلك

شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم على أنه قد يقال ان هذا شرع من قبلنا وليس شرعا لنا ولو ورد فى شرعنا مايقرره (قوله انى أرى) أى رأيت ورؤيا الأنبياء حق لأنها من قبيل الوحى فقوله انى أذبحك أى امرت وكلفت بذبحك لقوله قال ياابت افعل ماتؤمر (قوله ثم بين نسخه الخ) هذا يدل على انه وجد ناسخ للأمر المذكور لاأن قوله وفديناه بذبح عظيم هو الناسخ بل الناسخ هو نزول جبريل عليه السلام (قوله لانتفاء المحذور السابق) وهو الاخلال بفهم غير المراد وقوله عنه اى عن تاخير التبليغ وهو متعلق بالانتفاء (قوله أى على الفور) بناء على أن الأمر يقتضى الفور أو لقيام قرينة دلت على الفور (قوله معلوم بالعقل الخ) ذكره على لسان قائل هذا القول وفيه ميل إلى مذهب المعتزلة لان ذلك عندنا إنما يعلم بالشرع وعليه فالأولى أن يقال فى الجواب قلنا لانسلم أن وجوب التبليغ علم بالعقل ولو سلم ففائدته تأيد العقل بالنقل اه زكريا (قوله وكلام الامام الرازى والامدى الخ) وذلك انهما لما ذكرا استدلال المانع بقوله تعالى ياايها الرسول بلغ والامر للفور اجابا بانا لانسلم انه للفور سلمنا لكن المراد هو القرآن لانه الذى يطلق عليه القول بانه منزل اه كمال ثم ظاهر قوله يقتضى المنع أى منع الجواز مع أن مقتضى قوله لانه متعبد بتلاوته الخ انما ينتج نفى الوقوع لانفى الجواز تامل (قوله لما علم الخ) فيه انه يمكن أن يكون الجواب عن اجتهاده أو مصادفة الوحى الجواب (قوله فيجيب) أى بلامهلة لجوابه كذلك يدل على أنه كان موجودا عنده وأخر تبليغه إلى وقت الحاجة (قوله والمختار على المنع) أى من تأخير البيان وبحث فيه الناصر بان الخلاف هنا مبنى على الخلاف السابق فمن أجاز أجاز ومن لا فلا ورده سم بان المأخوذ من كلام أهل الأصول أن الخلاف المار فى وجود البيان وعدم وجوده والخلاف هنا موضوعه بعد الوجود هل يجوز العلم به أم لا (قوله ان لا يعلم) أى لكون الله تعالى لم يسبب له ذلك (قوله بالمخصص) أى غير العقلى لأنه الذى فيه الخلاف اما المخصص العقلى فلا خلاف فيه حتى يشمله قوله والمختار كما يدل عليه قول الشارح الاتى أما العقلى فاتفقوا الخ ولكن يرد هذا تمثيله بقوله كأن يكون المخصص العقلى فانه يقتضى أن الكلام عام فى المخصص السمعى والعقلى فالصواب أن يقال أن قوله أما العقلى مقابل لقوله وقيل لايجوز ذلك فى المخصص السمعى ويكون فى المسئلة طريقان طريقة حاكية للخلاف فى السمعى والعقلى وطريقة حاكية عدم الجواز فى السمعى والاتفاق فى العقلى على الجواز تامل واقتصر على المخصص لانه الاصل وإلا فالظاهر أن المقيد والمبين والناسخ مثله (قوله ولا بانه مخصص) بكسر الصاد كالأول وضبطه العراقى بفتحها مع ضبطه الأول بكسرها وبنى عليه شيئا ذكره (قوله بان لايسبب الخ) مرتبط بقوله أن لايعلم (قوله بذلك) أى بالوصف وهو كونه مخصصا

وينفيه سياق الاية والاتفاق وبدليل أنه لما ذبح ذلك المعين طابق الامر بذبح المعين بمعنى انا قاطعون بان حصول الامتثال انما كان بذبح المعين لا من حيث انها بقرة ما ونعلم قطعا انه لو ذبح غيره كان غير مطابق للأمر فعلم انه مطلق أريد به خلاف ظاهره ثم تاخر البيان كذا فى العضد (قوله منع كونهما بقرة الخ) المراد بالمنع المعنى اللغوى والاستدلالات معارضات إذ لا توجيه لمنع الدعوى من غير قدح فى الدليل (قوله فيحمل عليها) بمنع الحمل الادلة المتقدمة عن العضد فهى صارفة عن الظاهر (قوله وبدليل قول ابن عباس) استدل به من حيث انه تفسير للكتاب فلا يدفع لا من حيث انه خبر واحد حتى يدفع بانه لا يقاوم الكتاب أشار لهذا بقوله رئيس المفسرين (قوله لو ذبحوا أى بقرة الخ) قد يقال ان ذلك للعمل بالظاهر إذ لا تكليف إلا به لا لأن المراد غير معين (قوله وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل الخ) أى حيث أسند عدم الفعل إلى عدم الارادة فاذا ثبت كونهم قادرين علم أن الاشتغال بالسؤال تعنت وفيه أن قدرتهم على الفعل قد تكون لتكليفهم بالظن ظاهرا وهو بقرة ما وإن كان المراد المعين ألا ترى المجتهد المخطى كيف يمتثل بما أدى اليه اجتهاده فهذا أولى لان له ظنا وليس فيه تاخير ظن عن وقت الحاجة

لانه هنا وقت السؤال تامل (قوله ويمكن أن يعارض) لا وجه له إذ لا تعارض الدعوى وقد ذكرها فيما تقدم بلا دليل

«النسخ» (قول المصنف رفع للحكم) أى لتعلق الخطاب التنجيزى الحادث المستفاد تأبيده من إطلاق اللفظ فالمراد بالرفع زوال التعلق المظنون قطعا لا التعلق الواقع إذ لا يرتفع (قول المصنف أو بيان لانتهاء أمده) أى أمد التعبد به فخرجت الغاية لأنها بيان لانتهاء مدة نفس الحكم لا مدة التعبد ثم ان المتعبد به هو متعلق الحكم أعنى الشيء الواجب مثلا ولذا قيل ان المراد بالحكم على الثانى المحكوم به لكن لا حاجة اليه مع لزوم عدم وحدة الحكم فى الموضعين (قول الشارح لشموله النسخ قبل التمكن) بخلاف الثانى لأن بيان الأمد معناه عندهم الأعلام بأن الخطاب لم يتعلق والفعل قبل التمكن قد تعلق به الخطاب جزما كما إذا قيل صل يوم الخميس ثم قيل يوم الخميس نسخ فلا يتأتى الأعلام بذلك هنا (قوله أى اختلافا معنويا) فيه ان التعريفين للفقهاء المجوزين للنسخ قبل التمكن خلافا للمعتزلة وإنما فروا من الرفع إلى الانتهاء لكون الحكم قديما لا يرفع والتعلق بفعل مستقبل لا يمكن رفعه فنسخه أعلام بأن الحكم لم يتعلق ولأن النسخ عندهم بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا فى نفس الأمر والأول لان باطلان لأن المرتفع التعلق الحادث المظنون دوامه والثالث ليس خلافا فى المعنى لأنه يستلزم زوال التعلق المظنون قطعا وهو مرادنا بالرفع كذا فى الشارح العضدى نعم يكون خلافا فى المعنى إن كان القائل بأنه الرفع يقول الثانى برفع الأول والقائل بأنه بيان الانتهاء يقول أن الأول يرتفع بنفسه لكن هذا خلاف كلام العضد فى بيان أن الخلف لفظى تأمل (قوله وبيان انتهاء التعلق يصدق الخ) قد عرفت أنه لا يمكن صدقه بما قبل التمكن لأن النسخ عندهم معناه الأعلام بأن الخطاب لم يتعلق بالمستقبل وما قبل التمكن الخطاب فيه متعلق بالمستقبل جزما والحاصل انه يلزم على هذا القول أن النسخ لا يكون إلا فى خطاب ظاهره متناول للمستقبل وغيره فيكون النسخ بيان عدم التعلق بالاستقبال ثم ان عدم الصدق بما قبل التمكن إنما هو فى الموقت قبل دخول وقته أو بعده وقبل التمكن بخلاف غير الموقت فانه صادق به كما يعرفه المتأمل فليتأمل (قوله إلا أن يقال) فيه إشارة إلى أن نسخ التلاوة ليس هو نسخ الحكم المتعلق بالنظم بل الثانى لازم الاول لا يقال

وقيل لا يجوز ذلك فى المخصص السمعى لما فيه من تأخير اعلامه بالبيان قلنا المحذور تأخير البيان وهو منتف هنا وعدم علم المكلف بالمخصص بأن لم يبحث عنه تقصير أما العقلى فاتفقوا على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير أن يعلمه ان فى العقل ما يخصصه وكولا إلى نظره وقد وقع أن بعض الصحابة لم يسمع المخصص السمعى إلا بعد حين منهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثها مما تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم فاحتج عليها أبو بكر رضى الله عنه بما رواه لها من قوله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة أخرجه الشيخان ومنهم عمر رضى الله عنه لم يسمع مخصص المجوس من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكرهم فقال ما أدرى كيف أصنع أى فيهم فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة أهل الكتاب رواه الشافعى رضى الله عنه وروى البخارى ان عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر «النسخ» (اختلف فى انه رفع) للحكم

(قوله وهو) أى التأخير منتف هنا لأن البيان قد وجد وإن لم يستوعب المكلفين ومن لم يبلغه منهم فلتقصيره بعدم البحث عنه كما ذكره الشارح فقول المصنف يجوز أن لا يعلم المكلف الخ من سلب العموم لا من عموم السلب (قوله من غير أن يعلمه) لأن الدليل العقلى حاصل فى الفطرة وإنما التقصير من جهة السامع (قوله وقد وقع أن بعض الصحابة الخ) إنما استدل على المخصص السمعى دون العقلى لكونه محل وفاق (قوله مخصص المجوس) أى مخرجهم من عموم قوله تعالى فاقتلوا المشركين (قوله النسخ) يحتمل أنه ترجمة فقوله اختلف فى أنه أى النسخ بالمعنى المصطلح عليه ففيه استخدام بناء على ان المراد بالنسخ ما يشمل المعنى اللغوى أيضا ويحتمل أن المراد المصطلح عليه بناء على ان الألفاظ الواقعة فى العلوم تحمل على معانيها الاصطلاحية فلا استخدام وعلى كل فقوله اختلف الخ استئناف ويحتمل ان يجعل خبر النسخ فلا يكون ترجمة والأول أنسب وهو فى اللغة جاء لمعنيين للازالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الريح أثر القدم أى ازالته وللنقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه إلى الآخر ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث إلى وارث والتناسخ فى الأرواح لأنه نقل من بدن إلى بدن ونسخت النحل أى نقلتها من موضع إلى موضع والمنقول النحل بالحاء المهملة على ما ذكره التفتازانى ويؤيده ما قال السجستانى فى النسخ ان يحول ما فى الخلية من النحل والعسل إلى غيرها ثم ذهب القفال وأكثر الحنفية على انه حقيقة فى النقل لاستعماله فيه والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة فى الازالة والاعدام دفعا للاشتراك وذهب البصرى إلى عكس ذلك وقال الغزالى انه مشترك بينهما وفى كليات أبى البقاء يصح ان يقال القرآن منسوخ لأنه نسخ من اللوح المحفوظ (قوله رفع للحكم)

 ويلزمه أن الحكم أمر اعتبارى إذ

(أو بيان) لانتهاء أمده (والمختار) الاول لشموله النسخ قبل التمكن وسيأتى جوازه على الصحيح والمراد من الأول أنه رفع (الحكم الشرعى) أى من حيث تعلقه

لايقال ماثبت فى الماضى لا يتصور رفعه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت فكيف يرفع وايا كان فلا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق فى المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قاله فى التلويح وقد اشار الشارح لذلك بقوله اى من حيث تعلقه الخ (قوله لشموله) أى بخلاف الثانى فانه لا يشتمله لأنه إذا لم يتمكن منه صار غير قادر عليه فلا يكون مكلفا به فلم يتعلق به الحكم حتى يقال انه انتهى امده بالثانى لانه لم يحصل حتى يكون له امتداد وفيه ان الرفع فرع الثبوت وإذا لم يتمكن لم يحصل الحكم فلا يشمله الأول فلا فرق بين العبارتين نعم الحكم فى الأول إزالة الناسخ وفى الثانى انتهى بذاته لانه عند الله مغيا بغاية معلومة والناسخ مبين لها واجيب بأنه إذا قيل انه رفع يكون الحكم الأول غير مقيد بأمد عند الله بل مطلق بخلافه على الثانى فانه مقيد ففرق ما بينهما ان قلت إذا كان الاول مطلقا كان الثانى مناقضا له ويكون الاطلاق عبثا فالجواب ان معنى الاطلاق افعلوا مالم أنهكم بخلافه على الثانى فان المعنى افعلوا الأمد كذا فالأمد عليه مقصود بخلافه على الأول وهو مع تكلفه إذا سلم غايته التفرقة بين القولين ولا يدفع الاعتراض بعدم الشمول هذا وقد قال الغزالى فى المنخول والمختار ان النسخ أبدا إنما ينافى شرط استمرار الحكم فنقول قول الشارع افعلوا الشرط استمراره أن لا ينهى وهذا شرط تضمنه الامر وإن لم يصرح به كما ان شرط استمراره القدرة ولو قدر عجز المأمور تبين به بطلان شرط الاستمرار * فان قيل ما الفرق بينكم وبين المعتزلة * قلنا نفارقهم فى مسئلتين إحداهما انا نجوز نسخ الامر قبل مضى مدة الامكان وهم لا يجوزون لان الامر ليس بثابت والاخرى انه لو قال افعلوا ابدا جوزنا نسخه لانا تلقيناه من اللفظ فهو كما لو قال افعلوا أبدا ان لم أنهكم عنه إذ شرط استمراره عدم النهى اه (قوله والمراد من الاول الخ) اشار بهذا الدفع ما يتوهم من ظاهر المتن انه قول ثالث * فان قلت هذا لا يشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لا حكما إذ ليس رفعا لحكم فلا يكون جامعا وأجيب بان نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة التلاوة على الجنب والمس على المحدث ونحو ذلك وهذه أحكام نسخ التلاوة فنسخ التلاوة فى الحقيقة نسخ للحكم المتعلق بها ولا ينافى ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم لان المراد بالحكم المنفى حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقا (قوله من حيث تعلقه بالفعل) اى مثلا او اراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو اللفظ وفعل القلب كالاعتقاد وقد أشار الشارح بهذا التقدير لرد ما يقال أو الخطاب قديم لا يرتفع فاجاب بان اضافة الرفع الى الحكم من حيث تعلقه فالرفع فى الحقيقة للتعلق التنجيزى الحادث لا للخطاب لكن يرد عليه النسخ قبل دخول الوقت فانه ليس رفعا للتعلق التنجيزى إذ لا تعلق تنجيزيا قبل دخول الوقت إلا ان يجاب بان المراد بالتعلق المرفوع ما هو اعم من التنجيزى فيشمل الاعلامى الثابت قبل الوقت أو يراد برفع التنجيزى ما يشمل المنع من حصوله وذلك حاصل بالرفع قبل الوقت وأورد الشهاب البرلسى ايضا ان قضية قوله من حيث تعلقه ان المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله نخرج بالشرعى رفع الاباحة الخ يقتضى خلاف ذلك حيث أدرج الاباحة الاصلية فى الحكم وأخرجها بالشرعى اه وأجاب سم فيما كتبه بهامش نسخة الكمال ان المراد بالحكم هنا المعنى الاعم الشامل لخطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولنحو البراءة الاصلية فبقيد الشرعى خرج البراءة الاصلية وقوله من حيث الخ لا يقتضى أن المراد بالحكم خطاب الله فقط كما هو فى غاية الوضوح اه وأقول بل هو فى غاية الخفاء فان استعمال الحكم بهذا المعنى إن لم يكن استحدثه من عند نفسه فغير مألوف ولا معروف إذ حيث

لا يتركب شيء من قديم وحادث على أنه لا يتصف حينئذ بالحدوث فالحق أن التعلق جزء من مفهوم الحكم لا من حقيقته كما قيل فى البصر أنه جزء من مفهوم العمى دون حقيقته فالمركب هو المفهوم دون الحقيقة ولذا قال الشارح فيما سبق أن الحكم ينعدم بانعدام التعلق تامل (قوله لكن التفتازانى كغيره الخ) صرح فى حاشية العضد بان الناسخ فى الحقيقة قول الله تعالى وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم يدل بالذات على ذلك القول لا على الرفع أو الانتهاء فيجب حمل كلامه فى التلويح على ذلك بان يكون مراده أنه يشمل الدليل على دليله (قوله نعم الخ) فرق الجمهور بأن النسخ إما رفع الحكم أو بيان انتهاء أمده والعقل محجوب نظره عن كليهما بخلاف التخصيص فان خرج البعض عن الخطاب فلا يدركه العقل كما فى خالق كل شيء فانه قاض بأن المراد غير نفسه ولا معنى للتخصيص عقلا إلا ذلك بخلافه فى قطع الرجلين فان غايته أن يدرك

عدم الحكم لسقوط محله وليس ذلك بنسخ (قوله وظاهر هذا الخ) صرح السعد بانه أراد ذلك لكن قول الامام وذلك إنما عرف بالعقل

بالفعل (بخطاب) فخرج الشرعى أى المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الأصلية أى المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة وكذا بالعقل والاجماع وذكرهما لينبه على مافيهما بقوله (فلا نسخ بالعقل وقول الامام) الرازى (من نسخ رجلاه نسخ غسلهما) فى طهارته (مدخول) أى فيه دخل أى عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا فانه مخالف للاصطلاح وكونه توسع فيه (ولا) نسخ (بالاجماع) لأنه إنما ينعقد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كما سيأتى إذ فى حياته الحجة فى قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته (و)

أطلق الحكم فى كلامهم فالمراد به خطاب الله فالأحسن ماأجاب به فى الحاشية بأن تقييد الحكم بالشرعى يبين أن المراد به الخطاب وأنه غير شامل للاباحة وهو معنى إخراجها به فان القيود تبين أن المراد بالمقيد ماعدا ما انتفت عنه تلك القيود فان أراد بكونه أدرجها الحكم وأخرجها بالشرعى أنها مع التقييد بالشرعى مرادة منه أيضا فهو وهم عجيب لأن ذلك ينافى التقييد بالشرعى وإن أراد أن التقييد به دال على أنها غير مرادة ولولاه لفهم إرادتها منه فقوله يقتضى خلاف ذلك غير صحيح (قوله بالفعل) أى فعل المكلف أو المراد التعليق التنجيزى (قوله بخطاب الخ) اعترض عليه بالنسخ بالفعل كنسخ الوضوء مما مسته النار بأكل الشاة ولم يتوضأ وأجيب بأن الفعل نفسه غير ناسخ وإنما يدل على نسخ سابق ويرد عليه ان المحقق التفتازانى وجماعة جعلوه من جملة الأدلة الناسخة كما يدل عليه كلامه فى حاشية التلويح فانه قال وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك فالأحسن ماقاله البدخشى فى شرح المنهاج من أن التحقيق أن النسخ المعرف بالخطاب هو بمعنى الناسخ وهو مايحصل به الرفع والمراد بالخطاب أعم من أن يكون حقيقة أو تقديراً فيشمل الفعل أيضا (قوله أى المأخوذ الخ) توجيه للنسبة (قوله رفع الاباحة الأصلية) كرفع إباحة فطر رمضان بايجاب صومه (قوله المأخوذة من العقل) أى عند من يقول بها أو من العقل المستند للشرع لا استقلالا حتى يلزم أنه بناء على مذهب المعتزلة (قوله وكذا بالعقل) أى فيما علم سقوطه بالعقل وإنما فصله بكذا لقوله وذكرهما الخ (قوله وذكرهما) أى العقل والاجماع أى خصهما بالذكر دون غيرهما مما خرج بقوله خطاب وقوله بقوله متعلق بذكر (قوله وقول الامام) مبتدأ خبره مدخول وقوله سقط رجلاه أى مثلا (قوله فيه دخل) بسكون الخاء وفتحها العيب والريبة قاله الجوهرى قال وقوله تعالى ولا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم أى مكراً وخديعة اه زكريا (قوله فانه مخالف الخ) الاتيان بالفاء لاحاجة اليه مع حيثية التعليل (قوله وكأنه توسع فيه) اى فى النسخ حيث اراد به مطلق الرفع وهو اعتذار عن الامام وكان المناسب التعبير بمايفيد الجزم لأن مقام الامام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم (قوله لأنه إنما ينعقد الخ) الأولى التعليل بأن الاجماع لابد له من مستند فالفاسد هو المستند غاية الأمر أن الاجماع قوى ذلك المستند بحيث اخرجه من الظن إلى اليقين (قوله دونهم) أى دون أهل الاجماع (قوله ولا نسخ بعد وفاته) يؤخذ من هذا أن الاجماع لاينسخ ولا ينسخ فان قلت قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد فى زمن أبى بكر رضى الله عنه وحجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها تحجب بالاخوة دون الأخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالأخوين ينبنى على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك قاله فى التلويح

يقتضى ان الموجود هنا إدراك لا رفع للحكم وليس ذلك نسخا فالظاهر انه سمى إدراك الرفع وإن كان لعدم الشرط نسخا توسعا لوجود الرفع فى كل وإن كان فى الادراك بالعقل وفى النسخ بالشرع يؤيده قياسه على التخصيص فان الموجود فيه إدراك أيضا وهذا مراد الشارح رحمه الله وقول الجمهور ان العقل محجوب نظره عن كليهما إن كان المراد انه محجوب عما عند الله فمسلم عند عدم الدليل لكن المدعى انه غير محجوب عند وجوده كسقوط محل الغسل اللهم إلا ان يقال يجوز بقاء التكليف بناء على وقوع التكليف بالمحال لكن كلام الامام لايلزم ان ينبنى على هذا فى هذه المسئلة فالحق أنه لامخالفة إلا فى الاصطلاح كما قاله الشارح لكن بقى أنه اذا كان المسمى نسخا هو الادراك تسمحا كان لامعنى لذلك السؤال للقطع بادراك العقل ذلك ولو بالموت مثلا فتأمل

(قوله

لكن (مخالفتهم) أى المجمعين للنص فيما دل عليه (تتضمن ناسخا) له وهو مستند اجماعهم (ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما فقط) وقيل لا يجوز نسخ بعضه كـكله المجمع عليه وقيل لا يجوز فى البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس لأن الحكم مدلول اللفظ فاذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر قلنا إنما يلزم إذا روعى وصف الدلالة وما نحن فيه لم يراع فيه ذلك فان بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولا له وإنما هو مدلول المادل على بقائه وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولا فان دلالته عليه وضعية لا تزول وإنما يرفع الناسخ العمل به

(قوله فيما دل عليه الخ) متعلق بمخالفة أى فى حكم دل النص عليه والمراد بالنص مطلق الدليل لا ما قابل الظاهر (قوله وهو مستند اجماعهم) فهو الناسخ وفيه أنه يأتى له جعل القياس ناسخا لذلك فما الفرق بينهما وأجيب بأن مستند القياس لما كان أشد ارتباطا به لأنه علته كأنه معه كالشىء الواحد فكان النسخ به (قوله تلاوة وحكما) تمييز محول عن المضاف والتقدير ويجوز نسخ تلاوة القرآن وحكمه وأورد أن التلاوة من جملة الاحكام فلا يحسن التقابل وقد يجاب بأن المراد الحكم الخاص المدلول له وفى الحقيقة الحكم هو التعبد بالتلاوة تأمل (قوله أو أحدهما فقط) أى الحكم أو التلاوة لا يقال نسخ التلاوة فقط لا يتناوله التعريف لانا نقول لا نسلم ذلك فان فيه نسخ حكم وهو الحكم المتعلق بالتلاوة وإن لم يكن فيه نسخ المدلول (قوله وقيل لا يجوز نسخ بعضه) أى لا تلاوة ولا حكما ولا أحدهما فقط (قوله كـكله المجمع عليه) أى لا يجوز نسخ كله شرعا وإلا فهو جائز عقلا لما سيأتى من جواز نسخ كل الشريعة بحمله على جوازه عقلا وظاهر ان نسخ حكم جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن اه زكريا وأشار بقوله لما سيأتى لقول الشارح عقب قول المصنف وإن كل شرعى يقبل النسخ ما نصه فيجوز نسخ كل الاحكام (قوله لأن الحكم مدلول اللفظ) وهو بوصف كونه مدلولا لا ينفك عن الدليل وبالعكس (قوله لزم انتفاء الآخر) ظاهره عقلا مع أن المجمع عليه المنع شرعا فان أراد شرعا فغير لازم (قوله وصف الدلالة) إذ المدلول باعتبار كونه مدلولا لا يوجد بدون الدال عليه وبالعكس قال سم واعلم أنه ليس ههنا انتفاء حقيقة فان نسخ اللفظ ليس معناه انعدامه بل هو موجود باق وإنما انتفى عنه أحكام التلاوة كحرمة قراءته على الجنب ومسه على المحدث ودلالته على معناه أمر وضعى ليس مشروطا ببقاء هذه الاحكام فهو مع نسخه يفهم منه معناه ونسخ الحكم ليس معناه انعدامه فانه معنى ثابت مفهوم من اللفظ بل معناه عدم العمل به وحينئذ فما دل عليه هذا الكلام من أنه إذا روعى وصفه الدلالة لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر غير ظاهر فان انتفاء أحدهما بمعنى نسخه لا يلزم منه انتفاء الآخر فانه إذا نسخ اللفظ فدلالته باقية على مدلولها (قوله لما دل على بقائه) أى من دليل آخر كالاجماع وأمره صلى الله عليه وسلم برجم ماعز وغيره الدالين على حكم الرجم فان قلت قوله تعالى لا يأتيه الباطل يمنع النسخ فى القرآن قلنا الضمير لجميع القرآن على أ الانسلم أن النسخ ابطال إنما هو رفع تعلق حكم بدليل شرعى لفائدة كتخفيف أو ابتلاء للعزم أو وجوب اعتقاد أو ثواب تلاوة أو نحوها وقد حرره التفتازانى فقال ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق فى المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالنسخ زال ذلك الظن اه وبما قررته عرف الجواب عما يقال ما فائدة التكليف مع رفعه فى قولهم الآتى يجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه على أن اعتبار فائدة التكليف مبنى على رعاية ظهور الحكمة والمصلحة للعقل فى افعال الله تعالى وهو إنما يأتى على اصول المعتزلة واما عندنا فممنوع كما عرف اه زكريا (قوله فان دلالته عليه وضعية) فيه ان هذا فى الدلالة الذاتية

(قول المصنف لكن مخالفتهم الخ) فان قلت قد تكون المخالفة لتعارض بين نصين فأخذوا بأحدهما وتركوا الآخر لأن الحكم التخيير بينهما قلت لا يكون الاجماع حينئذ على حكم أحد النصين بل على التخيير بينهما فاندفع ما قاله سم (قول الشارح لأن الحكم مدلول اللفظ) فلا يكون حكما شرعيا إلا لكونه مدلول اللفظ الشرعى ومتى انتفى كون اللفظ شرعيا انتفى كون ذلك المعنى مدلوله (قول الشارح إذا روعى وصف الدلالة) أى روعى أن الحكم الباقى مدلول اللفظ الذى كان شرعيا ونسخ أو روعى أن الحكم المنسوخ مدلول للفظ الذى لم ينسخ أن وصف الدلالة باق فى الاول منتف فى الثانى وإنما لزم ذلك حينئذ لأن نسخ اللفظ ليس معناه إلا رفع الاعتداد به من حيث ذاته ودلالته فمتى بقيت الدلالة كما كان قبل النسخ لزم عدم نسخ اللفظ وكذلك

وقد وقع الأقسام الثلاثة روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فهذا منسوخ التلاوة والحكم وروى الشافعي وغيره عن عمر رضى الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر فى كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لأمره صلى الله عليه وسلم برجم المحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة ومنسوخ الحكم دون التلاوة كثير منه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا لتأخره فى النزول عن الأول كما قال أهل التفسير وإن تقدمه فى التلاوة (و) يجوز على الصحيح (نسخ الفعل قبل التمكن) منه بأن لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه مايسعه وقيل لايجوز لعدم استقرار التكليف

والكلام فى القصدية وهى تزول كما هو مفاد قوم فان بقاء الحكم دون اللفظ الخ فانه يفيد ان الدلالة قد زالت والوضعية لاتزول إلا أن يقال جعل أولا الدلالة زائل لزوال دالها وهو اللفظ وثبوت الحكم لدليل آخر بخلاف الثانى فان الدال لم يزل فقيل بعدم زوال الدلالة وإن كانت غير معمول بها (قوله وقد وقع) أى فضلا عن الجواز (قوله عشر رضعات) مبتدا خبره محذوف تقديره يحرمن وقوله بخمس معلومات أى يحرمن فالخبر محذوف أيضاً ثم نسخت الخمس أيضاً لكن تلاوة لاحكما عند الشافعي وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكما أيضاً لأنه يحرم عنده ولو مصة (قوله لولا ان يقول الناس الخ) استشكل بأنه إن جاز كتابتها فهى قرآن فتجب مبادرة عمر رضى الله عنه لكتابتها لأن قول الناس لا يصلح مانعاً من فعل الواجب وأجيب بان مراده لكتبتها منبها على ان تلاوتها نسخت ليكون فى كتابتها فى محلها الأمن من نسيانها لكن قد تكتب بلا تنبيه فيقول الناس زاد عمر فى كتاب الله فتركت كتابتها بالكلية وذلك من دفع أعظم المفسدتين باخفهما اه زكريا (قوله والذين يتوفون الآية) قال البقاعى وفائدة بقائها مع نسخ حكمهما التنبيه على ان الله تعالى خفف علينا (قوله قبل التمكن) خرج به مابعده فلاخلاف فيه كما قال الأسنوى (قوله بأن لم يدخل وقته أو دخل) قال القرافى فى شرح المحصول المسائل فى هذا المعنى أربعة إحداهن ان يوقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره وثانيتهن ان يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه وثالثتهن ان يشرع فيه فينسخ قبل كماله ورابعتهن إذا كان الفعل يتكرر فيفعل مراراً ثم ينسخ و الثلاثة الأول فى الفعل الواحد غير المتكرر اما الرابعة فوافقونا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة فى الأزمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة عندهم يمنعه قاعدة الحسن والقبح والنقل فى هاتين المسئلتين فى هذا الموضع قد نقله المصنف وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلا ومقتضى مذهبنا جواز النسخ مطلقا فيه وفى غيره ومقتضى مذهب المعتزلة ماذكره من التفصيل قاله سم فيما كتبه بهامش حاشية الكمال (قوله لعدم استقرار التكليف) استقراره هو حصول التعلق التنجيزى وبحث فيه الناصر بأن الاستقرار يتحقق بدخول الوقت وإن لم يمض مايسع الفعل فالدليل لايشمل المدعى بقسميه وأجاب عنه سم فيما كتبه بهامش حاشية الكمال بأن استقرار التكليف أمر زائد على مجرد التكليف فلابد لحصوله من أمر زائد على مايحصل به أصل التكليف ولو صح الاستقرار بمجرد دخول الوقت فبماذا حصل أصل التكليف اه وقال الكمال التكليف إنما يستقر بعد دخول الوقت ومضى زمن يسع الفعل ورفعه قبل ذلك رفع لما لم يستقر فلا يجوز عقلا ٭ وحاصل الجواب منع توقف الجواز العقلى على

نسخ الحكم لأنه ليس حكما شرعياً إلا من حيث دلالة اللفظ الشرعى عليه فمتى انتفى انتفت دلالة اللفظ عليه وحاصل الجواب أن الدلالة أمر وضعى مرجعه الوضع له لغة ولا تعلق للنسخ به إنما يرفع النسخ الاعتداد بتلك الدلالة اما إلى خلف كما فى الأول أولا إلى خلف كما فى الثانى وبه يندفع مافى الحاشية (قول الشارح لعدم استقرار التكليف) فالتكليف موجود قبل الوقت لكن لايستقر إلا بالتمكن من الفعل توضيحه يجب ان جاء وقت الظهر أن تصلى فاذا لم ينسخ قبل وقت الظهر وجبت الصلاة بهذا القول بعينه لدخول الوقت الذى كان ألزم قبله بالصلاة فيه وقولهم ان التعلق قبل الوقت اعلامى معناه فانه اعلام بانه ملزم بالفعل فى وقته أما بعد دخول الوقت فهو ملزم به حالا عند التمكن ومن لم يفهم توهم ان التعلق التنجيزى إنما يكون بعد الوقت وكأنه فهم ان المنسوخ التعلق بالفعل حالا وليس كذلك وإنما هو تعلق التكليف وهو موجود قبل الوقت فليتأمل ليندفع ما قاله الحواشى

استقرار

قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف فينقطع به وقد وقع النسخ قبل التمكن فى قصة الذبيح فان الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه يا بنى إنى ارى فى المنام أنى أذبحك الخ ثم نسخ ذبحه قبل التمكن منه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الأنبياء فى امتثال الامر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به وإن كان موسعا (و) يجوز على الصحيح (النسخ بقرآن لقرآن وسنة) وقيل لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم جعله مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن مبيناً للسنة قلنا لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله تعالى قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء

استقرار التكليف إنما يتوقف على وجود أصل التكليف فان قيل لا فائدة للتكليف مع رفعه قبل استقراره قلنا فائدته الابتداء للعزم ووجوب الاعتقاد حيث اعتبرنا التمكن منه على ان ما ذكرتم من اعتبار فائدة التكليف مبنى على رعاية ظهور الحكمة والمصلحة للفعل فى أفعال الله تعالى وهو ممنوع على ما عرف من اصلنا اه وكلام الشارح فى الجواب يشير إليه نعم يرد انه لا يشمل ما قبل الوقت لعدم تحقق أصل التكليف إلا أن يراد بأصل التكليف ما يشمل التعلق الاعلامى ويراد باصالته له سبقه عليه وكونه كالمقدمة له (قوله إنى ارى فى المنام الخ) اى ومنام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهى وحى معمول به قال فى الأحكام وأكثر وحى الأنبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبى ﷺ أن وحيه كان ستة اشهر بالمنام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزأ من النبوة فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاثة وعشرين سنة من نبوته كذلك (قوله بقوله تعالى وفديناه الآية) هذا دليل النسخ والمنسوخ به هو الفداء فصله النسخ محذوفة والباء سببية اى ثم نسخ ذبحه بالفداء بسبب قوله تعالى وفديناه الخ وما يقال أنه وجد الذبح لما روى أنه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع اجاب عنه فى التلويح بانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء قال وذهب بعضهم الى أنه ليس بنسخ إذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وإنما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد إذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشىء فى قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فدتك نفسى أى أقبلت ما يتوجه إليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شىء مقامه (قوله خلاف الظاهر) فى التلويح انه ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما فى نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بأنه تمكن من الذبح وإنما امتنع لمانع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون إلا كذلك إذ لا يتصور نسخ ماض ولذلك قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه فى المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الأمر بشىء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضى من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به ام لا (قوله من مبادرتهم الخ) بيان لحال الأنبياء (قوله على الصحيح الخ) هذا بالنسبة لنسخ السنة بالقران كما يدل عليه وقيل لا يجوز الخ واما نسخ القرآن بالقرآن فمتفق عليه فالتصحيح محطه الهيئة الاجتماعية قال فى المنخول لا خلاف فى جواز نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة جائز عند الاصوليين خلافا لمالك والشافعى والاستاذ ابى اسحاق فى زمرة الفقهاء اه (قوله مبينا للقرآن) اى بسنة فتكون السنة مبينة (قوله مبينا للسنة) لأنه لو كان القرآن مبينا للسنة والسنة مبينة للقرآن لكان كل منهما مبينا للآخر وهو دور (قوله لانهما من عند الله تعالى) فالذكر المنزل اعم من الكتاب والسنة ولو سلم اختصاصه بالقران فلا ينافى كون السنة ايضا منزلة إذ لا حصر غاية الامر ان الكتاب منزل لفظا ومعنى والسنة منزلة معنى قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى

(قوله ومعلوم أن التعلق الاعلامى الخ) فيه أنه حينئذ فى صورة النسخ قبل الوقت لا وجود لأصل التكليف ويبطله قول الشارح يكفى للنسخ وجود أصل التكليف (قوله لعدم المنافاة بينهما) لامكان تأويل ما حكاه عنه غيره وإرجاعه لما نقله فالمخالفة بحسب الظاهر فقط لكن هذا خلاف ظاهر الشارح من أن المخالفة معنوية تأمل

وإن خص من عمومه ما نسخ بغير القرآن (و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترة أو آحادا (للقرآن) وقيل لا يجوز لقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم (وقيل يمتنع) نسخ القرآن (بالآحاد) لأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية (والحق لم يقع) نسخ القرآن (إلا بالمتواترة) وقيل وقع بالآحاد كحديث الترمذي وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قلنا لانسلم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبي صلى الله عليه وسلم (قال الشافعي) رضي الله عنه (وحيث وقع) نسخ القرآن

(قوله وإن خص من عمومه الخ) لأن العام بعد التخصيص حجة في الباقي كما مر في مبحث التخصيص (قوله ليس تبديلا من تلقاء نفسه) أي بل بالوحي كما قال وما ينطق عن الهوى الآية فان قلت يجوز أن يكون باجتهاد قلت هو راجع إلى الوحي حيث أذن الله له فيه من غير أن يقره على الخطا اه زكريا (قوله محل النسخ الحكم) ونسخ التلاوة يرجع لنسخ الحكم أيضا من حيث الاعتقاد (قوله ودلالة القرآن عليه ظنية الخ) فيه أنه قد تكون الدلالة قطعية ولو قال محل النسخ استمرار الحكم كان أولى لأن الدلالة عليه ظنية قطعا وهو أوفق أيضا بالنسخ فان قلت ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعي بالاحاد ولم يجوزوا نسخه به قلت الفرق أن التخصيص بيان ان المخرج لم يكن داخلا في مراد المتكلم فهو في الحقيقة دفع كما تقدم في بيانه والنسخ رفع وابطال لما كان ثابتا والوجدان حاكم بأن المبطل لابد وأن يكون أقوى أو مساويا بخلاف الدفع فانه يحصل بأدنى مانع (قوله والحق لم يقع) هذا في الوقوع وما قبله في الجواز (قوله وقيل وقع بالآحاد) هو منقول عن بعض الظاهرية وكأن إمام الحرمين لم يعتد بخلافهم فلذا نقل الاجماع على نفي وقوعه بالآحاد اه زكريا (قوله لقربهم الخ) أي والقرب مظنة الكثرة المفيدة للتواتر (قوله قال الشافعي) أي في الرسالة وهي تأليف للامام الشافعي في الأصول وهي من جملة أجزاء الأم بين فيها القواعد الأصولية وشرحها من أعلام مذهبه جماعة وهي سهلة العبارة وقد من الله على بملكها مع قطعة من الأم فلله الحمد والمنة ونص عبارة الشافعي رضي الله عنه وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب وأن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل به فصارت مفسرة معنى ما أنزل الله منه جملا ثم قال بعد كلام الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها وأخبر الله أن نسخ القرآن وتأخير انزاله لا يكون إلا بقرآن مثله قال وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يتبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها وهذا مذكور في سنته ﷺ اه فصدر عبارة الرسالة صريح فيما قاله الشارح أولا من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه الخ وهو خلاف ما نقله المصنف وأما قوله ولو أحدث الخ فهو مأخذ أحد القسمين في كلامه وهو نسخ السنة بالقرآن إذا كان معه عاضد من السنة كما قال الشارح وهذا ظاهر في الفهم والوجود وأما القسم الأول وهو نسخ القرآن بالسنة إذا كان معها قرآن عاضد لها فمقيس عليه كما قال الشارح والأول محمول عليه الخ إلا أن في هذا الحمل نظرا لمنافاته لقول الشافعي رضي الله عنه وإنما هي تبع

للكتاب

(بالسنة فمعها قرآن) عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة (أو) نسخ السنة (بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة) هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنته ولو احدث الله في أمر غير ماسن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة لسنته أي موافقة للكتاب الناسخ لها إذ لا شك في موافقته له كما في نسخ التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد فعله صلى الله عليه وسلم وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والأول محمول عليه في الفهم محتاج إلى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام الشافعي أنه لم يقع نسخ

للكتاب الخ فانها إذا كانت تابعة له وقد فسر التبعية بالتفسير كان الناسخ حقيقة هو القرآن وحده وليست السنة عاضدة كما لا يخفى ثم لما كان صدر عبارة الامام بمقتضى ما فهمه المصنف مخالفا لما بعده أراد الشارح أن يؤوله لترتفع تلك المخالفة فقال فيما بعد ويكون المراد الخ فتأمل المقام وعليك السلام (قوله بالسنة) بأن تقدمت على القرآن (قوله توافق الكتاب والسنة) أي توافقهما في نسخ القرآن (قوله هذا) اى كون الكلام في الوقوع وان ما مع الناسخ عاضد واشار بقوله ما فهمه الخ إلى ان العبارة المتقدمة ليست لفظ الشافعي وإنما هي تعبير من عند المصنف عن معناه (قوله ولو أحدث الله الخ) هو من كلام الشافعي رضي الله عنه وآخره لسنته والمراد بالاحداث هنا إحداث نزول قرآن على وجه يقتضى رفع ما تقدم ثبوته بالسنة وقوله لسن رسوله أي بين بسنته ما أحدث الله أي ما أنزل من القرآن (قوله حتى يبين للناس) حتى تعليلية (قوله إذ لا شك في موافقته) اى موافقة الرسول من إسناد المصدر إلى الفاعل أي موافقة الرسول لله أو موافقة ماسنه الرسول للكتاب فهذا مما يدل على أنه أراد بالناسخ مايشمل العاضد ولم يقل ولو احدث رسول الله في امر الخ لأن أحدث الله ما فعل لبشاعة ذلك (قوله الثابت بفعله) أي ابتداء فلا ينافي أنه ذكر في القرآن بعد بقوله تعالى وما جعلنا القبلة الآية قال في التوضيح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب أو بالسنة لما قدم المدينة توجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وقول عائشة رضي الله عنها ماقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ماشاء دليل على ان السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اه قال في التلويح وفيه بحث لعدم النزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي أتيت أجورهن اه وأجاب الفنارى بأن عائشة رضي الله عنها أخبرت بأن الآية نسخت ونسخه بالسنة بين لأن احتمال نسخه بالكتاب محل شبهة اه (قوله وهذا القسم) اى نسخ السنة بقرآن معه عاضد من السنة (قوله ظاهر في الفهم) اى من نص الشافعي السابق اى لا خفاء فيه (قوله والوجود) اى وظاهر في الوجود لأنه وجد له نظير (قوله والأول) اى أى نسخ القرآن بالسنة معها عاضد من القرآن محمول عليه أي على الثاني في الفهم لكون النص المذكور غير ظاهر فيه واما بالنظر إلى وجوده فيحتاج إلى مثال على ماقاله الشارح ويمكن ان ينسخ خبر لا وصية لوارث الآية كتب عليكم إذا حضر المعتضد لك بآية يوصيكم الله في أولادكم وقد يقال ان العاضد هو الحديث والنسخ بالآية (قوله ويكون المراد الخ) لما كان مافهمه المصنف من كلام الشافعي مخالفا لصدر كلامه اول صدره بما ذكره (قوله انه لم يقع الخ) المراد بكون الكتاب

الكتاب إلا بالكتاب وإن كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها أى لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضد له ولم يبال المصنف فى هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ماحكاه غيره من الاصحاب عنه من أنه لا تنسخ السنة بالكتاب فى احد القولين ولا الكتاب بالسنة قيل جزما وقيل فى أحد القولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجز وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم ومافهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام وسكت عن نسخ السنة بالسنة للعلم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبالمتواترة وكذا المتواترة بالآحاد على الصحيح كما تقدم فى نسخ القرآن بالاحاد ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم قيل له الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا يجب عليه فقال انما الماء من الماء بحديث الصحيحين إذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل زاد مسلم فى رواية وإن لم ينزل لتاخر هذا عن الاول لما روى ابو داود وغيره عن ابى بن كعب رضى الله عنه ان الفتيا التى كانوا يقولون الماء من الماء رخصة رخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اول الاسلام ثم امر بالغسل بعدها ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى متاعا إلى الحول بقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا (و) يجوز على الصحيح

ناسخا للكتاب كونه عاضدا لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله أى لم يقع الخ وكذا الكلام فى قوله ولا نسخ السنة الخ فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح اولا بان المجانس ناسخ وقد ذكر المتن انه عاضد مع انه لا مانع من اطلاق كونه ناسخا إذ الناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه وإن سبقه دال آخر اه سم (قوله إلا بالكتاب) الباء بمعنى أى إلا مع الكتاب ويكون الكتاب عاضدو كذا الباء فى قوله إلا بالسنة اى إلا مع السنة وتكون السنة عاضدة والواو فى وإن كان ثم سنة وقوله وإن كان ثم كتاب للحال (قوله مثل المنسوخ) اى فى تسميته قرآنا أو سنة (قوله من أنه لا تنسخ السنة بالكتاب فى احد القولين) هو المشهور عن الشافعى ونقله الرافعى عن اختيار اكثر اصحابه ومع ذلك لم يبال به المصنف فيما فهمه لانه لا ينافيه كما لم يبال بما يقال ما الفائدة فى جعل السنة ناسخة للقرآن والقرآن عاضدا لها وهلا عكس ذلك لان القرآن أقوى إذ الجمع بين متنافيين مرتكب فيه ما يناسبه بقدر الامكان وإن خالف الظاهر اه زكريا (قوله هل ذلك) اى نفى الجواز (قوله فلم يجز) اى عقلا (قوله وقال بكل منهما) اى السمع والعقل بعض اى على انه مذهب له فى نفسه وهذا غير قوله ثم اختلفوا فانه اختلاف فى فهم كلام الامام (قوله استعظم ذلك) اى ما حكاه الاصحاب من نفى الجواز وقوله منه اى من الشافعى (قوله ومافهمه المصنف عنه) اى من ان كلامه فى الوقوع دون الجواز العقلى وان المراد بالناسخ مايشمل العاضد (قوله لمحل الاستعظام) ومحل الاستعظام هو انكار الاصحاب نسخ كل منهما للآخر (قوله وسكت) اى المصنف (قوله بمثلها وبالمتواترة) فالاقسام تسعة لان المنسوخ اما قرآن أو سنة متواترة أو آحاد والناسخ كذلك (قوله يعجل عن امرأته) هو بضم الياء أى يجامع ويعزل وضمنه معنى العزل فعداه بعن وإن اغنى عنه ولم يمن (قوله شعبها الاربع) اليدان والرجلان وقيل الرجلان والفخذان وقيل الشفران والرجلان وقوله ثم جهدها بفتح الجيم والهاء اى جامعها واصله المشقة وهى لازمة للجماع عادة من الحركة التى من شأنها أن تشق والمراد بالجماع مغيب الحشفة كما فسرته الروايات الاخر (قوله التى كانوا يقولون) اى يقولونها اى تقولها الصحابة فى زمنه صلى الله عليه وسلم ففيه حذف العائد المنصوب والقول بمعنى الاعتقاد او بمعنى اللفظ وقوله الماء الخ خبر مبتدا محذوف اى وهى الماء الخ أو بدل ثم المراد بالماء الاول المطهر وبالثانى الماء المعهود وهو خروج المنى أى انما يجب استعمال الماء المطهر من خروج الماء المعهود (قوله ويجوز على الصحيح الخ) ان اراد بالجواز وعدمه

(قول الشارح فكأنه الناسخ) ولم يقولوا أنه الناسخ كما فى مستند الاجماع لأن النسخ هنا إنما حصل باشتراك العلة بين الأصل والفرع والحاق الثانى بالأول بخلاف الاجماع اه سم وقال التفتازانى فى التلويح الأوجه ان حكم الفرع إنما ثبت بالنص والقياس بيان لعموم حكم الاصل للفرع بناء على ماذهب اليه المحققون من أن مرجع الكل إلى الكلام النفسى اه ولعل وجه جعل القياس ناسخا انه يفيد غلبة الظن بان حكم الله فى الفرع هو هذا فلتلك الافادة القاصرة عليه جعل ناسخا دون الاجماع ولعل هذا مرجع كلام سم فتامل

النسخ للنص (بالقياس) لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ وقيل لا يجوز حذرا من تقديم القياس على النص الذى هو اصل له فى الجملة (وثالثها) يجوز (إن كان) القياس (جليا) بخلاف الخفى لضعفه (والرابع) يجوز (إن كان) القياس (فى زمنه عليه) الصلاة و(السلام والعلة منصوصة) بخلاف ما علته مستنبطة لضعفه وما وجد بعد زمن النبى صلى الله عليه وسلم لانتفاء النسخ حينئذ قلنا تبين به ان مخالفه كان منسوخا (و) يجوز على الصحيح (نسخ القياس) الموجود (فى زمنه عليه الصلاة والسلام) بنص او قياس وقيل لا يجوز نسخه لانه مستند إلى نص فيدوم بدوامه قلنا لا نسلم لزوم دوامه كما لا يلزم دوام حكم النص بان ينسخ (وشرط ناسخه إن كان قياسا أن يكون أجلى) منه (وفاقا للامام) الرازى (وخلافا للآمدى فى اكتفائه بالمساوى فلا يكفى الادون جزما لانتفاء المقاومة ولا المساوى لانتفاء المرجح ويجوز أن يقول الآمدى تأخر نصه مرجح إذ لا بد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به وعن النص المنسوخ به كما لا يخفى (و) يجوز (نسخ الفحوى) أى مفهوم

الجواز العقلى فهو قليل الجدوى وإن أريد أنه لا مانع منه شرعا فالذى عليه الاكثر عدم الجواز (قوله لاستناده إلى النص الخ) ولم يقل ذلك فى الاجماع لان ارتباط القياس بمستنده أشد فانه مرتبط بعلته حتى كأنها جزء منه (قوله الذى هو اصل له فى الجملة) اى وإن لم يكن أصلا له فى مسئلتنا (قوله فى زمنه صلى الله عليه وسلم) أى من الصحابة (قوله لضعفه) بامكان ان العلة غيرها (قوله قلنا) أى من طرف المجوز (قوله يتبين به ان مخالفه الخ) هذا رجوع لنظير الكلام السابق فى الاجماع لكن قد يقال على ما تقدم ان القياس لما استند إلى الناسخ استنادا قويا صار كأنه هو (قوله كان منسوخا) لأن النسخ وجد بعده صلى الله عليه وسلم (قوله الموجود فى زمنه عليه الصلاة والسلام بنص) مثال نسخ القياس فى زمنه صلى الله عليه وسلم بالنص مالو قال صلى الله عليه وسلم المفاضلة فى البر حرام لانه مطعوم فقسنا عليه حرمة بيع الارز بالارز متفاضلا لانه مطعوم ايضا فلو فرض انه قال بعد ذلك بيعوا الارز بالارز متفاضلا كان هذا النص ناسخا لقياس الارز على البر فى الحكم الثابت بالنص السابق وهو الحرمة وقوله أو قياس مثاله ان ياتى بعد القياس المستند إلى النص الاول نص بجواز بيع الذرة بالذرة متفاضلا فيقاس عليه بيع الارز بالارز متفاضلا فهذا القياس ناسخ لذلك القياس وتوضيحه ان يقول الشارع المفاضلة فى البر حرام لانه مطعوم ثم قسنا على هذا النص حرمة بيع الارز بالارز متفاضلا لانه مطعوم أيضا ثم أتى نص آخر فقال يجوز بيع الذرة بالذرة متفاضلا فقسنا عليه جواز بيع الارز بالارز متفاضلا فهذا القياس الثانى ناسخ القياس الاول وهذه الامثلة مبنية على فرض صحتها (قوله لا نسلم لزوم دوامه) اى القياس بدوام النص (قوله وشرط ناسخه) أى القياس الموجود فى زمنه صلى الله عليه وسلم إن كان أى ناسخه قياسا أن يكون أجلى منه أى من القياس المنسوخ به (قوله إذ لا بد الخ) علة لمحذوف أى وهو موجود

(قول المصنف والعلة منصوصة) ذكره هنا وتركه فى القول الأول يقتضى انه قائل بالنسخ بما علته مستنبطة مع انه يعارضها نص المنسوخ إلا ان يقال مقابلة هذا القول للأول باعتبار غير كون العلة منصوصة كما اجاب به المصنف تدبر (قول الشارح ان مخالفه كان منسوخا) إن قيل كان منسوخا بالنص الذى استند اليه القياس بطل ان النسخ بالقياس الذى هو المدعى وإن قيل كان منسوخا بالقياس فهو باطل إذ لا قياس حينئذ وقد يقال معناه انه لما كان مستند القياس موجودا فى زمنه صلى الله عليه وسلم كان القياس موجودا فى زمنه ايضا فيكون النص المخالف له منسوخا تقديرا فى زمنه صلى الله عليه وسلم فلم يلزم ان يكون النسخ بعده الذى استند له القول الآخر فلذا عملنا بهذا القياس فتأمله فانه دقيق واما قول المحشى على

قول الشارح كان منسوخا بالنص فغلط ظاهر (قوله وقال سم قد يستشكل الخ) قد يقال أن وجود جامع ولو خفيا مع تأخر نص المقيس عليه يصلح لان يكون ناسخا للنص الاول بخلاف ما إذا وجد الخفى بعد قياس فان العمدة فيه على الجامع وهو مجتهد فى الالحاق به وإن كان منصوصا ولا يقدم اجتهاد على اجتهاد إلا لمرجح بل عند الاجتهاد فى القياس الثانى يكون كتحير المجتهد فلا بد ان يكون جامع الناسخ أقوى من جامع المنسوخ تأمل (قوله فلا ارتباط بينهما عقلا) بل الموجود بينهما اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال إلى اللازم فان هذا هو المعتبر فى دلالة الالتزام وهذا لا يوجب اللزوم فى الحكم ولله سبحانه وتعالى أن يحكم بما شاء إذ المذهب بطلان التحسين والتقبيح العقلى وليس الكلام فى

الموافقة بقسميه الاولى والمساوى (دون أصله) أى المنطوق (كعكسه) أى نسخ أصل الفحوى دونه (على الصحيح) فيهما لان الفحوى واصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحده كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التأفيف والعكس وقيل لا فيهما لان الفحوى لازم لاصله فلا ينسخ واحد منهما بدون الاخر لمنافاة ذلك اللزوم بينهما وقيل واختاره ابن الحاجب يمتنع الاول لامتناع بقاء الملزوم مع نفى اللازم بخلاف الثانى لجواز بقاء اللازم مع نفى الملزوم ولقوة جواز الثانى أتى فيه المصنف بكاف التشبيه دون واو العطف لكن يؤخذ مما سيأتى حكاية قول بعكس الثالث اما نسخ الفحوى مع اصله فيجوز اتفاقا (و) يجوز (النسخ به) أى بالفحوى قال الامام الرازى والآمدى اتفاقا وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازى كما قال المصنف المنع به بناء على انه قياس وان القياس لا يكون ناسخا (والاكثر ان نسخ احدهما) اى الفحوى وأصله أيا كان (يستلزم الآخر) أى نسخه لان الفحوى لازم لأصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع وقيل لا يستلزم واحد منهما الاخر لان رفع التابع لا يلزم رفع المتبوع ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم وقيل نسخ الفحوى لا يستلزم نظرا إلى أنه تابع بخلاف

لانه لابد الخ (قوله دون أصله) كأن يقال لا تشتم زيدا ولكن اضربه وهو حال من الفحوى اى حال كون الفحوى متجاوزا أصله (قوله مدلولان) اى للفظ لكن احدهما بطريق المنطوق والاخر بطريق المفهوم (قوله وقيل لا فيهما) أى لا يجوز نسخ الفحوى دون أصله وعكسه أى لا يجوز نسخ أحدهما على انفراده فلا ينافى انه يجوز نسخهما معا كما يأتى فى قوله واما نسخ الفحوى (قوله لان الفحوى لازم) اى مساو (قوله لمنافاة ذلك للزوم) لان الاصل فى اللازم أن يكون مساويا فى الثبوت والنفى ولان اللازم من حيث هو لازم لا يوجد بدون ملزومه (قوله لجواز بقاء اللازم الخ) بان يكون لازما اعم والتفت فى هذا إلى مجرد وصف اللزوم دون التبعية فلا يرد البحث بأن جواز بقاء اللازم بدون الملزوم فى اللازم العقلى والمراد به هنا التابع والتابع يستحيل بقاؤه بدون متبوعه تامل (قوله ولقوة الخ) حقه التفريع بالفاء والظاهر أن قوته من حيث أنه ليس مستبعدا عند العقل بخلاف الاول (قوله أتى فيه المصنف بكاف التشبيه) اى التى تقتضى قوة مدخولها (قوله لكن يؤخذ الخ) هذا استدراك على قوله لقوة الخ وقضية هذا الاستدراك المعارضة أى كأن الثانى عكى فسيأتى قول بخلافه (قوله بعكس الثالث) اى كلام ابن الحاجب بناء على ملاحظة وصف التبعية والتابع من حيث انه تابع لا يوجد بدون متبوعه بخلاف المتبوع فانه يوجد بدون تابعه من حيث ذاته بقطع النظر عن التبعية ولا يمكن ذلك فى التابع لانه لا ينفك عنها لان المفهوم لا يكون إلا تابعا تامل (قوله اما نسخ الفحوى الخ) مقابل قوله دون اصله (قوله على أنه قياس) أى للمفهوم على المنطوق فيجرى فيه ما تقدم (قوله والاكثر الخ) هذا من تعلقات المسئلة الاولى وهى نسخ الفحوى لا الثانية التى هى النسخ بالفحوى فكان الاولى تقديم قوله والاكثر الخ على قوله والنسخ به لانه ليس من تعلقاته كما عرفت الا أن يقال أنه لما كان الكلام عليه اكثر من الكلام على النسخ به اى الفحوى اخره عنه (قوله اى الفحوى واصله) هذا تفسير للضمير فى أحدهما ولذلك عطف بالواو (قوله ورفع اللازم الخ) لم يقل ورفع التابع يستلزم رفع المتبوع لانه لا يصح وقوله ورفع المتبوع الخ لم يقل ورفع الملزوم يستلزم رفع اللازم لعدم صحته ايضا لان اللازم قد يكون أعم فلا يلزم من رفع الملزوم رفعه (قوله وقيل لا يستلزم) وهو المصحح فيما تقدم فى قول المتن ونسخ الفحوى دون أصله على الصحيح وقول المتن هنا والاكثر ان نسخ احدهما يستلزم الاخر يؤخذ منه القول بالامتناع وهو القول الثانى المتقدم فى قوله وقيل لا فيهما فتعليل الشارح له بقوله لان الفحوى لازم لاصله مأخوذ من قول المتن هنا والاكثر ان نسخ احدهما يستلزم الاخر (قوله وقيل نسخ الفحوى) هذا هو الرابع

نسخ الدلالة فانها باقية ولا يلزم من بقائها بقاء الحكم لان بقاءها إنما هو لتبعية الدلالة للدلالة وليس حكمها تابعا لحكم الاصل بمعنى أنه إنما كان الضرب حراما لكون التأفيف حراما بل لله أن يحكم بما شاء قاله السعد فى حاشية العضد بزيادة (قوله حيث لم يكن اللازم مساويا كما هنا) فان اللازم يبقى مدلولا لما دل على بقائه (قول الشارح ولقوة جواز الثانى) حيث وافقه قول التفصيل (قوله فالاولى الواو لموافقة هذا القول للاول أيضا) لكن قد يقال هذا أضعف من قول ابن الحاجب لانه يرد عليه أمران ما ورد على ابن الحاجب وأن اللازم قد يكون أعم تأمل (قول الشارح لازم لاصله وتابع له) إنما زاد تابع له لان رفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم بخلاف المتبوع فمن جعل الاول متبوعا حكم بالاستلزام ومن جعله ملزوما حكم بعدمه كما فى القول الثانى ومن جعل الثانى لازما حكم باستلزام رفعه رفع الملزوم ومن جعله تابعا حكم بعدمه كما فى الثالث والرابع وهذا كله مقابل قول الاكثر بالاستلزام وما سبق عن المصنف إنما علل تغاير

نسخ الاصل وقيل نسخ الاصل لا يستلزم نظرا إلى أنه كلزوم بخلاف نسخ الفحوى واعلم أن استلزام نسخ كل منهما للآخر ينافى ما صححه من جواز نسخ كل منهما دون الآخر فان الامتناع مبنى على الاستلزام والجواز مبنى على عدمه وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله والبيضاوى على الاستلزام وجمع المصنف بينهما كأنه مأخوذ من قول الآمدى اختلفوا فى جواز نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل غير ان الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى الخ المشتمل على العكس ايضا فكانه سرى إلى ذهن المصنف من غير تأمل أن الخلاف الثانى مفرع على الجواز من الاول وليس كذلك بل هو بيان المأخذ الاول المفيد أن الاكثر على الامتناع فليتأمل (و) يجوز (نسخ المخالفة وإن تجردت عن اصلها) اى يجوز نسخها مع اصلها وبدونه (لا) نسخ (الاصل دونها) اى فلا يجوز (فى الاظهر) كما قاله الصفى الهندى من احتمالين له لانها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز تبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاته مثال نسخها دون ماتقدم من نسخ حديث إنما الماء من الماء فان المنسوخ وهو مفهومه وهو أن لا غسل عند عدم الانزال ومثال نسخهما معا

الذى وعد به وهو عكس الثالث (قوله واعلم) أى يا من يأتى منه العلم وغرض الشارح بذلك الاعتراض على كلام المصنف (قوله إن استلزام الخ) اى وهو كلام الاكثر ولم يقل به المصنف فلا اعتراض عليه ولا منافاة (قوله فان الامتناع) أى امتناع نسخ أحدهما دون الاخر المتقدم فى قوله وقيل لا فيهما وقوله على الاستلزام أى استلزام نسخ أحدهما دون الاخر (قوله والجواز) اى جواز نسخ أحدهما بدون نسخ الاخر وقوله على عدمه أى عدم استلزام نسخ احدهما نسخ الاخر ولا يخفى ان الالتفات إلى الوقوع دون الجواز خلاف الواقع فى كلامهم فلا يحمل عليه كلام المصنف (قوله وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله) أى حيث لم يتعرض للاستلزام وإن كان مختاره جواز نسخ الاصل دون الفحوى كما نقله عنه الشارح قبل (قوله وجمع المصنف) مبتدأ وكأنه مأخوذ خبر (قوله المشتمل) بالنصب نعت لنسخ الاصل أو بالجر نعت لقول الامدى وهو أظهر (قوله على العكس أيضا) أى كما يشتمل على القضية الأولى وهى أن نسخ الأصل يفيد نسخ الفحوى (قوله ان الخلاف الخ) فاعل سرى والخلاف الثانى هو أن نسخ أحدهما هل يستلزم نسخ الاخر أو لا والخلاف الاول هو أنه هل يجوز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه أو يمتنع والامتناع الذى عليه الاكثر كما أفاده كلام الامدى مبنى على الاستلزام الذى حكاه المصنف عن الاكثر والجواز الذى رجحه مبنى على عدم الاستلزام وكل منهما خلاف قول الاكثر هذا وقد جمع بين ما اختاره وما حكاه عن الاكثر بأن الاول فيما إذا نص مع نسخ أحدهما على بقاء الاخر والثانى فيما إذا أطلق اه زكريا (قوله بل هو الخ) أى بل الخلاف الثانى فى استلزام نسخ أحدهما الاخر وعدمه بيان لمأخذ الخلاف الاول فى جواز نسخ الفحوى دون أصله كعكسه وامتناعه والامتناع على الاستلزام المحكى عن الاكثر والجواز على عدمه (قوله المفيد) نعت للمأخذ (قوله فليتأمل) يمكن الجواب عن المصنف بعد التأمل فى كلامه أنه لم يسق الخلاف فى الاستلزام على وجه التفريع على الجواز بل ساق قول الاكثر بعد ان مشى على تصحيح الجواز إذ الواو لا تقتضى تفريعا فتأمل اه نجارى (قوله المخالفة) أى مفهوم المخالفة وقوله وإن تجردت أى نسخت دون أصلها وهذا معنى قوله وبدونه فهو بيان للغاية وقوله اى يجوز نسخها مع اصلها بيان للمغيا (قوله فى الاظهر) راجع لقوله لا الاصل دونها (قوله لانها) أى المخالفة تابعة أى فى الوجود لاصلها وهو المنطوق فتتبعه فى الارتفاع ولا يرتفع هو بارتفاعها إذ رفع التابع لا يستلزم رفع المتبوع بخلاف العكس (قوله لا من حيث ذاته) والناسخ إنما يرفع ذات الحكم من حيث التعلق ولا مدخل له فى رفع الدلالة فدلالة اللفظ على

المدلولين ولم ينظر لتبعية أو استلزام ومقابله الذى حكاه الشارح إنما علل بالاستلزام فكان الأولى للشارح أن يجعل المقابل من علل بالاستلزام ومن علل بالتبعية ويجعل قوله والأكثر الخ حكاية الأقوال الضعيفة جميعها ولا أدرى ما الحامل له على ماصنع (قول المحشى فينظر فى استلزام نفى الفحوى للأصل) لعل المعنى أنه ينظر فى انتفاء الفحوى لانتفاء الأصل الخ وكذا يقال فى عكسه وإلا فالظاهر أن يقول فى الأول لكونه لازما ومن الثانى لكونه تابعا تأمل (قول الشارح لأنها تابعة له الخ) وجهه أن سبب اعتبار مفهوم المخالفة هو اعتبار المنطوق قيدا فمتى ارتفعت قيديته بارتفاع اعتبار الدلالة عليها كيف يثبت مفهوم القيد فان ثبوت مفهوم قيد ليس بقيد فان قلت يثبت لا من حيث أنه مفهوم القيد قلت حينئذ قلت يثبت بلا حكمة لانتفاء الحكمة التى كانت معتبرة شرعا وهى ثقل المؤنة فى المعلوفة مثلا وانتفاء الحكمة ملزوم لانتفاء

الحكم لاستحالة بقائه بلا حكمة وهذا بخلاف مفهوم الاولى فانه يلزم من انتفاء حكمة حرمة التأفيف مثلا وهى غاية التعظيم انتفاء حكمة حرمة الضرب مثلا وهى أصل التعظيم (١١٨) فليتأمل لتندفع شكوك الناظرين (قول الشارح لضعفها عن مقاومة النص لاحتمال القيد) لان يكون مخرجا على سبب من الاسباب وبوجود النص المخالف يتقوى ذلك بخلاف الفحوى فانها تنبيه بالادنى على الأعلى تدبر (قول الشارح أن المراد افعلوا الى وجوده) أى فالمراد بالأبد البعض مجاز فان قلت لا قرينة على المجاز قلت القرينة إنما تلزم عند تعين المعنى المجازى لا عند احتماله كما نص عليه عبد الحكيم فى حاشية القاضى والكلام هنا مسوق على الاحتمال وإلا فلا مساغ للنسخ فيه بل تقدم أنه لابد أن يكون النسخ على خلاف ظاهر الكلام وأما ماقاله سم من أن القرينة ظهور أن التكليف إلى مشيئة الشارع على أنه لا حاجة اليها (قوله لان المكلف الخ) فكلام لا حاصل له أما أولا فلأن القرينة تمنع أن ينسخ لا بانتهاء المراد به وأما ثانيا فلأن الظهور المذكور لا يعين المعنى المجازى ولا يمنع المعنى الحقيقى وأما ثالثا فلأن التعليل بقوله فلأن المكلف الخ لا يفيد شيئا فى خلو المجاز عن القرينة ولا تعلق له به ثم أن الشارح رحمه الله لم يعلل دفع المنافاة بما فى العضد تبعا لابن الحاجب بانه لامنافاة بين إيجاب فعل مقيد بالأبد وعدم أبدية التكليف به لأن

أن ينسخ وجوب الزكاة فى السائمة و نفيه فى المعلوفة الدال عليهما الحديث السابق فى المفهوم و يرجع الامر فى المعلوفة إلى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل إن كان مضرة او اباحة له إن كان منفعة كما يرجع فى السائمة إلى ماتقدم فى مسئلة إذا نسخ الوجوب بقى الجواز الخ (ولا) يجوز (النسخ بها) اى بالمخالفة كما قاله ابن السمعانى لضعفها من مقاومة النص وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازى الصحيح الجواز لأنها فى معنى النطق (و) يجوز (نسخ الانشاء ولو) كان (بلفظ القضاء) وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير نحو وقضى ربك ان لا تعبدوا إلا إياه أى امر (أو) بلفظ (الخبر) نحو والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء أى ليتربصن بأنفسهن وخالف الدقاق فى ذلك نظرا إلى اللفظ (او قيد بالتابيد وغيره مثل صوموا ابدا صوموا حتما) وقيل لا لمنافاة النسخ للتابيد والتحتيم قلنا لا نسلم ذلك ويتبين بورود الناسخ ان المراد افعلوا إلى وجوده كما يقال لازم غريمك ابدا اى إلى ان يعطى الحق واشار المصنف بلو الى الخلاف الذى ذكرناه (وكذا الصوم واجب مستمر ابدا إذا قاله انشاء) فانه يجوز نسخه (خلافا لابن الحاجب) فى منعه نسخه دون ماقبله من صوموا ابدا

حكم المنطوق لم ترتفع وان ارتفع الحكم من الحيثية المذكورة لدليل منفصل واجيب عنه بانه إذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط مايترتب على اعتبارها من حكم المفهوم (قوله ان ينسخ وجوب الزكاة) اى يرفع ويزال بدليل قوله ويرجع الامر وهذا على سبيل الفرض والتقدير (قوله ونفيه) أى وينسخ نفيه بمعنى يزال (قوله إلى ما كان قبل) أى قبل ورود الدليل المنسوخ (قوله ان كان منفعة) وفى اخراج الزكاة عن المعلوفة منفعة (قوله الجواز) اى عدم الحرج وليس المراد به الاباحة الشرعية (قوله عن مقاومة النص) اى الذى نسخ مدلوله بها وهذا ظاهر اذا كان المنسوخ نصا وانظر إذا كان غيره (قوله وقال الشيخ الخ) نبه به على أن جزم المصنف بما قاله منتقد (قوله ويجوز نسخ الانشاء) ذكره توطئة لمابعده وإلا فكلامه السابق فيه إذ لا يقع النسخ فى غير الانشاء اصلا لأن النسخ رفع الحكم الشرعى وهو إنما يدل عليه بلفظ الانشاء (قوله ولو كان بلفظ القضاء) اى ولو كان مقترنا بلفظ القضاء إذ الانشاء هنا الا تعبدوا واما قضى فانه اخبار (قوله وخالف بعضهم فيه) اى فى الانشاء إذا كان بلفظ القضاء (قوله لقوله) حكى تعليله اشارة لعدم ارتضائه عنده (قوله او بلفظ الخبر) وهو كثير جدا فمخالفة الدقاق بعيدة (قوله نظرا للفظ) اى فانه فى صورة الخبر والصواب ان المنظور له المعنى فان قال ماعدل عن صيغة الانشاء إلى لفظ الخبر إلا لنكتة وهى عدم نسخ الخبر قلنا يجوز ان يكون العدول لسرعة امتثال المكلف لأنه إذا ورد الانشاء بصيغة الخبر كان ادعى للمكلف فى قبول الامتثال (قوله بالتأبيد وغيره) الواو بمعنى أو (قوله لمنافاة النسخ للتأبيد الخ) منافاة النسخ التأبيد ظاهرة فان التابيد يقتضى الاستمرار والنسخ ينافيه واما منافاته للتحتم فليست ظاهرة إذ الواجب قبل نسخه كان متحتما (قوله إلى وجوده) اى وجود الناسخ لعلم الله به وهذا على ان النسخ بيان لانتهاء الحكم الاول أما على القول الآخر فالاولى عليه أن يقال مالم انهكم وأورد ان حمل صوموا أبدا على أن معناه صوموا إلى ورود الناسخ خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة فلا يفيد ذلك شيئا فى رفع المنافاة والجواب منع ذلك بل يفيد إذ احتماله لهذا المعنى يمنع المنافاة والقرينة ظهور ان التكليف إلى مشيئة الشارع وان له رفعه متى اراد حيث ثبت امكان رفعه على انه لا حاجة هنا إلى قرينة فان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا إلى ان يعلم سقوطه عنه (قوله واجب مستمر) قال شيخنا الشهاب قضية التعليل الآتى عدم اشتراط الجمع بينهما اه اى فيتاتى مخالفة ابن الحاجب مع احدهما اه سم (قوله اذا قاله انشاء) واما اذا قاله خبرا

إيجاب الدوام إنما يناقضه عدم إيجاب الدوام لا عدم دوام الايجاب بناء على أن التابيد قيد للفعل لا للوجوب لانه إذا ارتفع وجوب الصوم الدائم استلزم عدم دوامه فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة فيكون مبطلان لنصوص التابيد كتأبيد الوجوب بعينه قاله الفنرى على التلويح ولذا قال الشارح فيما يأتى لا أثر له فليتأمل وفيه بحث لان هذا (١١٩) إنما يتم عند من لم يجوز النسخ قبل الفعل وإلا فهذا كنسخ وجوب صوم الغد قبل مجيئه فكما أنه لا منافاة بين إيجاب صوم مقيد بزمن وأن لا يوجد الوجوب فى ذلك الزمان لا منافاة هنا أيضا فليتأمل وأما قول الشارح لا أثر له فبناء على ما قدمه من التجوز وإنما لم يعول فى الأول على جواب ابن الحاجب لانه لا ينفعه فى المسئلة الثانية فاراد أن يجاب عنهما بجواب واحد (قول الشارح فيما قبله) قيد للفعل فان معنى صوموا أبدا صوموا صوما دائما وقوله وفيه قيد للوجوب فانه حيث وقع الاستمرار أبدا صفة لواجب اقتضى استمرار الوجوب وإنما صح وقوعه صفة هنا دون ما تقدم لأن مدلول الامر فى الاول الايجاب وهو لا يدوم بخلاف الوجوب فى الثانى فانه يدوم ولم يجعل مستمر أبدا صفة للصوم على معنى وهو مستمر الخ لأنه مقول كله على سبيل الأنشاء تدبر

والفرق بأن التأبيد فيما قبله قيد للفعل وفيه قيد للوجوب والاستمرار لا أثر له ولم يصرح غيره بما قاله وكأنه فهم من كلامهم أنه ليس من محل الخلاف وتقييد المصنف له بالانشاء هو مراده وإن لم يصرح به لذكره منع نسخ الخبر بعد ذلك (و) يجوز (نسخ) إيجاب الاخبار بشىء (بايجاب الاخبار بنقيضه) كان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم بعد قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز ان يتغير حاله من القيام إلى عدمه فان كان المخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم فمنعت المعتزلة ما ذكر فيه لانه تكليف بالكذب فينزه البارى عنه قلنا قد يدعو إلى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف فيه نقصا وقد ذكر الفقهاء اماكن يجب فيها الكذب منها إذا طالبه ظالم بالوديعة او بمظلوم

فان كان عن ماض فلا يتاتى نسخه وإن كان عن مستقبل ففيه الخلاف الآتى (قوله والفرق) أى عند ابن الحاجب وهو مبتدا خبره بأن التأبيد ويحتمل أنه بالجر عطف على المنع وقوله والاستمرار لا أثر له مبتدا وخبر ويحتمل أن الفرق مبتدا وقوله والاستمرار عطف عليه وقوله لا أثر له خبر أى لا أثر لكل منهما (قوله قيد للفعل) اى للفعل الواجب لجاز نسخ حكمه وقوله قيد للوجوب والاستمرار اى للحكم فلا يجوز نسخه عند الفارق وقوله لا أثر له أى والفرق بما ذكر لا أثر له لأنه إذا كان المراد بقوله الصوم واجب مستمر أبدا الانشاء بمعنى صوموا صوما مستمرا أبدا فلا فرق لأن التقييد فى الثانى حقيقة إنما هو فى الفعل كالاول لا فى الوجوب وكالتابيد غيره فيما ذكراه زكريا وإنما يظهر اثر الفرق بكون التأبيد قيدا للوجوب أن لو كان المراد به الخبر وهو حينئذ محل وفاق (قوله أنه ليس الخ) أى الصوم واجب مستمر ابدا (قوله وتقييد المصنف له) اى لقوله الصوم واجب الخ بالانشاء هو مراده اى ابن الحاجب (قوله لذكره) أى ابن الحاجب أى فلو لم يقيد بالانشاء يلزم التكرار لاندراج هذا حينئذ فى الاخبار (قوله إيجاب الاخبار الخ) الايجاب إنشاء فذكره توطئة لكون الخبر لا ينسخ او لجريان الخلاف فيه (قوله بايجاب الاخبار بنقيضه) خرج بمجرد نسخه من غير إيجاب الاخبار بنقيضه كما لو قال أخبروا عن العالم بأنه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشىء البتة فلا خلاف فى جوازه فتقييد المصنف بما ذكر لمكان الخلاف اه سم (قوله ثم بعدم الخ) اى ثم يوجب الاخبار بعدم قيامه (قوله قبل الاخبار بقيامه) وإلا كان حكما آخر ولا نسخ لأن الأول تم (قوله لجواز ان يتاخر حاله) اى والاخبار تابع لخبر حاله ومراده تصحيح ان القضيتين صادقتان كان يقول اوجبت عليك ان تخبر بان زيدا قائم ثم انه يجوز ان يتغير حاله قبل الاخبار فتقول اوجبت عليك ان تخبر بان زيدا غير قائم لا بان زيدا لم يقم إذ معناه لم يقم فيما مضى ومن جملته حال الاخبار بايجاب القيام فيتناقض الكلامان (قوله لأنه تكليف بالكذب) عبارة غيره لانه اى الاخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح وذلك باطل عندنا اه سم ونبه بقوله والتكليف بالكذب قبيح على ان قول الشارح فينزه البارى عنه على انه نتيجة قياس طويت كبراه وهى والتكليف بالكذب قبيح (قوله قد يدعو الكذب الخ) هذا على سبيل التنزل وارخاء العنان وإلا فالحق سبحانه لا يسأل عما يفعل (قوله غرض صحيح) اى يعود الى الخلق والا فالله تعالى منزه عن الاغراض (قوله فلا يكون التكليف به نقصا) الا ترى ان الله اباح بنص القرآن لمن اكره على الكفر ان يتلفظ بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالايمان وهو

(قول المحشى فان كان عن ماض فلا يتأتى نسخه) سيأتى الخلاف فيه فى الشارح (قوله بمعنى صوموا الخ) هذا إخراج الكلام عن حقيقته وقد عرفت الفرق (قوله فلا يتاتى النسخ بناء على ان الامر لا يقتضى التكرار (قوله ولا مانع عقلا الخ) لعل هنا لفظ ولو سلم ساقط لأنه إذا كان لغرض لا يكون قبيحا (قوله دال على أن الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة) كيف هذا والفرض أن هذه الصورة نقيض ذلك الخبر فهذا كلام لا وجه له

خبأه وجب عليه إنكاره ذلك وجاز له الحلف عليه وإذا أكره على الكذب وجب (لا) نسخ (الخبر) اى مدلوله فلا يجوز وإن كان مما يتغير لأنه يوهم الكذب اى يوقعه فى الوهم اى الذهن حيث يخبر بالشيء ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى (وقيل) فى المتغير (يجوز إن كان عن مستقبل لجواز المحو لله فيما يقدره قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت والأخبار يتبعه بخلاف الخبر عن ماض وعلى هذا القول البيضاوى وقيل يجوز عن الماضى أيضا لجواز أن يقول الله لبث نوح فى قومه ألف سنة ثم يقول لبث ألف سنة إلا خمسين عاما وعلى هذا القول الامام الرازى والآمدى وكأنه سقط من مبيضة المصنف لفظة وقيل بعد يجوز المفيد ما قبلها حينئذ لحكايته (ويجوز النسخ ببدل اثقل) وقال بعض المعتزلة

متضمن للكذب اه كمال (قوله خبأه) أى ستره وبابه قطع (قوله أى مدلوله) وأما نفس الخبر الذى هو اللفظ فيجوز نسخه كما تقدم فى جواز نسخ التلاوة وايضا الخبر يطلق بمعنى الاخبار وقد تقدم جواز نسخه (قوله يوهم الكذب) أى يحققه بدليل قوله أى يوقعه الخ وليس المراد ضد التحقيق وأورد ان نسخ الانشاء يوهم البداء أى ظهور الامر بعد خفائه وهو محال عليه تعالى فلو كان الايهام معتبر المنع من نسخ الانشاء إلا ان يقال هو فى الخبر أشد وفى كليات أبى البقاء اختلفوا فى الأخبار إذا كان فى غير الأحكام كدخول المؤمنين الجنة والكافرين النار وأمثال ذلك قال عامة أهل الأصول لا يحتمل النسخ لما فيه من الخلف فى الخبر وتحقق المخبر به فى خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات. والنسخ إنما يجرى فى الجائزات فلا يجرى النسخ فى مفهوم الخبر ماضيا أو مستقبلا خلافا لبعض المعتزلة والاشعرية وإنما يرجع إلى الخبر الذى يتضمن حكما شرعيا وقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت قيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة فلا دلالة فيه على نسخ الخبر المحض وإنما جاز النسخ فى الخبر من جهة التلاوة دون غيره (قوله لجواز المحو لله تعالى فيما يقدره) أى من المعلقات المشار اليها بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت لا المحتمات المشار اليها بقوله تعالى وعنده أم الكتاب أى علمه تعالى الأزلى الذى لا يقبل المحو والاثبات أو اللوح المحفوظ بناء على أنه صورة ما سبق به العلم القديم من المبرمات ولذا سمى محفوظا اى من المحو بخلاف الواح المحو والاثبات المكتوب فيها المعلقات وهى ثلثمائة وستون لوحا أفاده بعض الأكابر من أهل الكشف وهى المعبر عنها فى عبارات المتكلمين وغيرهم بصحائف الحفظة (قوله يتبعه) أى المحو أى إذا محى الله شيئا يلزم من ذلك ان يخبر بمحوه (قوله أيضا) اى كالمستقبل (قوله لجواز أن يقول الخ) إن أراد ان الاخبار بألف سنة إلا خمسين عاما لا ينافى أنه لبث ألف سنة لأن الأخبار بالأقل لا ينافى الأكثر فسلم ولكن فى كونه نسخا نظر وإن أراد انه لم يلبث إلا الأقل بعد الاخبار بأنه لبث ألف سنة ففيه إشكال لا يخفى لتنزه الحق سبحانه عن ذلك وهذا وجه الضعف فى هذا القول اه نجارى (قوله وكأنه سقط الخ) فكان صورة العبارة قبل سقوط اللفظة وقيل يجوز وقيل إن كان عن مستقبل والمعنى وقيل يجوز مطلقا سواء كان عن ماض أو مستقبل وقيل يجوز إن كان عن مستقبل فيستفاد من إطلاقه حكاية الجواز فى الأول وتقييدها بالمستقبل فى الثانى حكاية هذا القول المزيد فى الشارح فقوله المفيد ما قبلها حينئذ أى حين ثبوت لفظة وقيل بعد قوله يجوز اه نجارى والمبيضة بسكون الباء الموحدة وتشديد الضاد المعجمة اسم مفعول من اللازم وهو أبيض يقال أبيض الشيء فهو مبيض واللازم يأتى منه اسم المفعول لكن يحتاج إلى الصلة وهى هنا المضاف اليه وليس من المتعدى وهو بيضت وإلا لقيل مبيضة بفتح الباء والضاد المخففه (قوله المفيد) نعت سببى ليجوز (قوله ببدل) الباء بمعنى إلى أو للملابسة (قوله أثقل) فالمساوى والأخف متفق عليه مثال الأول نسخ توجه بيعه

(قول المصنف إن كان عن مستقبل) أى كان المنسوخ خبرا عن شيء يقع فى المستقبل كما إذا قيل الزانى لا يعاقب (قول الشارح لجواز المحو لله فيما يقدره إلى قوله والأخبار تتبعه) فيه أن النسخ حينئذ ليس لمدلول الخبر وهو نسبة العقاب للزانى فى المثال المتقدم بل فيما الخبر حكاية عنه وهو تقدير الله ذلك وهو إنشاء لا خبر (قوله والحق ان مثل هذا تخصيص) هذا هو وجه الضعف لا ما قبله تدبر (قوله هو اسم مفعول من أبيض الخ) صوابه اسم فاعل لأن أبيض لازم لا مفعول له ولو قرئت مبيضة من بيض لصح ما قال

لا إذ لامصلحة فى الانتقال من سهل إلى عسر قلنا لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بتعيين الصوم كما قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الخ (و) يجوز النسخ (بلا بدل) وقال بعض المعتزلة لا إذ لامصلحة فى ذلك قلنا لانسلم ذلك (لكن لم يقع وفاقا للشافعى) رضى عنه وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم إذا ناجيتم الرسول الخ إذ لا بدل لوجوبه فرجع الامر إلى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم للفعل إن كان مضرة أو اباحة له إن كان منفعة قلنا لا نسلم انه لابدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب ﴿ مسئلة النسخ واقع عند كل المسلمين) وخالفت اليهود غير العيسوية بعضهم فى الجواز وبعضهم فى الوقوع واعترف بهما العيسوية وهم أصحاب أبى عيسى الاصفهانى المعترفون ببعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام

المقدس بتوجه الكعبة ومثال الثانى نسخ العدة بالحول فى الوفاة بالعدة بأربعة أشهر وعشر (قوله إذ لامصلحة فى الانتقال الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لاينافى ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل لان الثقيل سهل بالنسبة للاثقل اه سم (قوله بعد تسليم رعاية المصلحة) أى لانسلم أولا رعاية المصلحة إذ الحق لايسأل عما يفعل سلمنا رعاية المصلحة وجوبا فى الحكمة كما هو مذهب الاعتزال أو تفضيلا ان روعيت كما هو المذهب الحق فلا نسلم انتفاءها إذ يكفى فى رعايتها زيادة الثواب فى الانتقال المذكور اه نجارى (قوله وعلى الذين يطيقونه الخ) أى هذه الآية بدون تقدير لا فيها قبل يطيقونه لكونها دالة على التخيير بين صوم رمضان والفدية منسوخة بتعيين الصوم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ابن عباس إلا الحامل والمرضع إذا أفطرتا خوفا على الولد فانها باقية بلا نسخ فى حقهما كما قال انها ليست منسوخة فى حق الشيخ والمراة الكبيرين على قراءة يطوقونه أى يكلفونه فلا يطيقونه اه زكريا وما أول به بعض المفسرين قراءة الجمهور على المعنى الذى قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنه يعارضه ماورد فى الصحيحين عن سلمة بن الاكوع لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان من أراد ان يفطر يفطر ويفدى حتى نزلت هذه الآية التى بعدها فنسختها وفى رواية المصلحة لأن فيه مصلحة وهى التخفيف (قوله إذا ناجيتم) أى الدال عليه إذا ناجيتم الخ (قوله من تحريم للفعل) والفعل هنا هو التصديق (قوله فيرجع الامر الخ) ولاينافى ذلك كون النسخ بلابدله لان المراد بدل لذات النسخ (قوله الصادق هنا) إنما قيد بقوله لأن فى غير ماهنا يصدق بالوجوب بخلافه هنا فان الوجوب نسخ (قوله واقع) أى وجائز لانه يلزم من الوقوع الجواز (قوله وخالفت اليهود) نبه الامام أبو حفص البلقينى على ان حكاية خلاف اليهود فى كتب أصول الفقه بما لايليق لان الكلام فى أصول الفقه فيما هو مقرر فى الاسلام وفى اختلاف الفرق الاسلامية اما حكاية خلاف الكفارة فالمناسب لذكرها أصول الدين اه كمال ومخالفة اليهود فى ذلك لأجل ان يتوصلوا إلى ان شريعة سيدنا محمد وسيدنا عيسى صلوات الله وسلامه عليهم ليسا ناسخين لشريعة موسى عليه الصلاة والسلام قال ابو البقاء فى كلياته وهم فى ذلك فرقتان منهم من أنكره نقلا تمسكا بأنهم وجدوا فى التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وبانه ثبت بالتواتر عن موسى عليه السلام انه قال لاتنسخ شريعتى ومنهم من أنكر ذلك عقلا محتجا بان الامر بالشى دليل حسنه والنهى عنه دليل قبحه فالقول بجواز النسخ يؤدى إلى البداء والجهل بعواقب الأمور وحجتنا فى ذلك من حيث السمع ان أحدا لا ينكر استحلال الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام ثم حرم ذلك فى شريعة موسى عليه السلام وجواز الاستمتاع بمن هو بعض من المرء فان حواء خلقت من ضلع آدم عليه السلام وحلت له واليوم حرم نكاح الجزء كنكاح البنت بلا خلاف بيننا وبينهم وجواز استرقاق

لكن إلى بنى اسمعيل خاصة وهم العرب (وسماه أبو مسلم) الاصفهانى من المعتزلة (تخصيصا) لانه قصر الحكم على بعض الازمان فهو تخصيص فى الازمان كالتخصيص فى الاشخاص (فقيل خالف) فى وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور (فالخلف) الذى حكاه الآمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه (لفظى) لما تقدم من تسميته تخصيصا الذى فهمه المصنف عنه المتضمن لاعترافه به إذ لا يليق به انكاره كيف وشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم مخالفة فى كثير لشريعة من قبله فهى عنده مغياة

الخ فى عهد يوسف عليه السلام ثم نسخ بالاتفاق وكذلك اباحة العمل فى السبت قبل زمان موسى عليه السلام والتحريم فى شريعته فانهم موافقون فى أن حرمة العمل فى السبت من شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت بالدليل القطعى عندنا تحريف التوراة وأرسلت رسل من بعد موسى عليه السلام فاين تأبيد شريعته ولم يبق من اليهود عدد التواتر فى زمن بختنصر وروى أحبارهم أن العزير كتب التوراة فى آخر عمره عند الاحتضار ودفعها إلى تلميذ له ليقرأها على بنى اسرائيل فأخذوها عن ذلك التلميذ وبقول الواحد لا تثبت التوراة وزعم بعضهم أن ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف منه شيئا فكيف يوثق بمن هذا سبيله والدليل عليه ان نسخ التوراة ثلاثة كلها مختلفة متفاوتة وفى النسخ التى فى أيدى النصارى الوعد بخروج المسيح وبخروج العربى صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فانقلوه من تأبيد شريعة موسى عليه السلام وتأبيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام وأقرب قاطع فى البرهان ان أحدا من أحبار اليهود لم يحتج بها على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على رد قوله ولو احتجوا لاشتهر عنهم كسائر أمورهم (قوله لكن إلى بنى اسماعيل) اذا كان النبى صلى الله عليه وسلم عندهم مبعوثا إلى بنى اسماعيل خاصة لا معنى لجواز النسخ عندهم إذ شريعة موسى عليه السلام ليست عامة وإنما هى خاصة ببنى اسرائيل نعم لو كانت عامة أو خاصة بالعرب تأتى النسخ (قوله وسماه) أى ذلك المعنى الذى عبرنا عنه بالنسخ وهو جواب عما يقال كيف الاجماع مع مخالفة أبى مسلم (قوله فقيل خالف فى وجوده) لا يصح أن يراد ظاهره ولذلك قال الشارح حيث لم يذكره الخ فالحيثية للتعليل وفيه انه ينتسخ عدم وجوده إلا أن يقال خالف فى وجوده مسمى بهذا الاسم وهو بعيد وكان الاولى للشارح حذف قوله فى وجوده فانه لا دخل له فى التفريع إذ لو كان الخلاف فى الوجود لم يتأت جعل الخلاف لفظيا والقائل بأنه خالف هو الآمدى ولم يذكر أن خلافه فى الوجود (قوله فالخلف لفظى) مرتب على قوله وسماه أبو مسلم تخصيصا المتضمن لوجود المعنى فقوله فقيل خالف الخ لبيان مقابل ما قاله وان لم يناسب الترتيب وأورد أن الخلف الذى هو نفى الوقوع لا يتصور أن يكون لفظيا للقطع بمباينة نفى الوقوع للوقوع وأجيب بأن المراد ان ما حكى عنه من نفى الوقوع ينبغى أن يصرف عن ظاهره بحيث يعود لفظيا ليوافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصه المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده (قوله من نفيه وقوعه) فيه أن المقابل لنفى الوقوع الثبوت والمقابلة بينهما حقيقية فلا يكون الخلاف لفظيا إلا أن يقال المراد الخلاف فى الوقوع والوجود باعتبار المتبادر من عبارته وكونه لفظيا باعتبار ما فى نفس الامر (قوله المتضمن الخ) الاولى أخذ هذا من إجماع المسلمين (قوله إذ لا يليق انكاره الخ) قال فى التلويح أن النزاع ليس فى اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد التنزيل وإنما النزاع فى ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التابيد ولذا كان تفصى المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة إلى ظهور خاتم الانبياء عليه الصلاة والسلام لا مطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء فى ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الاية لا ينافى ذلك (قوله فهى)

قول الشارح فهى عنده مغياه الخ) أى لأنه لم يحدث ارتفاع وانقطاع لا للحكم ولا للتعلق إذ الحكم ازلى لا يرتفع والتعلق بعد حصوله لا يرتفع أيضا غايته أنه تعلق الخطاب بالفعل فى الزمان الاول ولم يتعلق به فى الزمان الثانى ونحن نقول بذلك إذ لا معنى لرفع الحكم إلا زوال التعلق لعدم تحقق معنى الرفع حقيقة والدال على عدم تعلقه فى الزمان الثانى بين غايته فهو تخصيص له بغير ذلك الوقت الثانى ونحن نسميه نسخا فهو خلف لفظى * بقى أن أبا مسلم احتج بأن النسخ ابطال وبطلان القرآن غير جائز لقوله تعالى لا يأتيه الباطل فانظر ما يقول فى قوله تعالى ما ننسخ الاية هل يقول ان النسخ مجاز عن التخصيص أو يقول أن المراد بالاية غير القرآن

(قول المصنف والمختار أن نسخ حكم الاصل الخ) المخالف فى هذه المسئلة هم الحنفية وهم يعرلون أن الدلالة على مفهوم الموافقة

إلى مجىء شريعته ﷺ وكذا كل منسوخ فيها مغيا عنده فى علم الله تعالى إلى ورود ناسخه كالمغيا فى اللفظ فنشأ من هنا تسمية النسخ تخصيصا وصح انه لم يخالف فى وجود احد من المسلمين (والمختار أن نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع) لانتفاء العلة التى ثبت بها بانتفاء حكم الاصل وقالت الحنفية يبقى لأن القياس مظهر له لا مثبت وسلم فى قوله لا يبقى من التسمح فى قول بعضهم نسخ الحكم الفرع (و) المختار (أن كل حكم شرعى يقبل النسخ) فيجوز نسخ كل الاحكام وبعضها أى بعض كان (ومنع الغزالى) كالمعتزلة (نسخ جميع التكاليف) لتوقف العلم بذلك المقصود منه بتقدير وقوعه على معرفة النسخ والناسخ وهى من التكاليف ولا يتأتى نسخها قلنا مسلم ذلك لكن بحصولها ينتهى التكليف بها فيصدق أنه لم يبق تكليف وهو القصد بنسخ جميع التكاليف فلا نزاع فى المعنى (و) منعت (المعتزلة نسخ وجوب المعرفة) أى معرفة الله لانها عندهم حسنة لذاتها لا تتغير بتغيير الزمان فلا يقبل حكمهما النسخ قلنا الحسن الذاتى باطل (والاجماع على عدم الوقوع)

أى شريعة من قبله وأفاد بهذ أنه موافق لنا فان قلت التقييد بقوله عنده فى الموضعين يقتضى أن ذلك غير مغيا عند غيره فى علم الله وليس بظاهر لان كون ماذكر مغيا فى علم الله الى ماذكر مما لا ينبغى الاختلاف فيه فالجواب ان التقييد بالنظر لقوله كالمغيا فى اللفظ فالذى يخصه أنه جعل المغيا فى العلم كالمغيا فى اللفظ حتى جعلهما تخصيصا (قوله كالمغيا فى اللفظ) اى وهو يسمى تخصيصا فانفصل عن غيره بهذا القياس (قوله فنشأ من هنا) أى من قوله كالمغيا الخ (قوله لانتفاء العلة) أى اعتبارها فى ثبوت الحكم وإن كانت موجودة (قوله لا يبقى الخ) يشكل عليه جواز نسخ الاصل دون الفحوى كما تقدم بناء على انها قياسية ويمكن أن يجاب بأن ثبوت الحكم فى الفحوى أقوى من ثبوته هنا بدليل أنه قيل انه منطوق (قوله التى يثبت بها) اى يثبت حكم الفرع (قوله لا مثبت) فلا لزم من انتفائه انتفاء حكم الفرع (قوله وسلم فى قوله) أى تبعا لابن الحاجب والآمدى (قوله من التسمح فى قول بعضهم) لايهامه أن النسخ ورد على الفرع مع انه إنما ورد على الاصل وقد يقال هو وارد على الفرع بالتبع ايضا (قوله فيجوز نسخ كل الاحكام) أى وتبقى الاشياء على ما كانت عليه قبل ورود الشرع (قوله المقصود منه) أى من النسخ صفة للعلم اذ المقصود من نسخ جميع التكاليف أن يعلم اه زكريا (قوله وهى) اى معرفة النسخ والناسخ (قوله من التكاليف) اى من الامور المكلف بها لتوقف العلم المكلف به عليها وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (قوله ويتأتى نسخها الخ) وإلا ضاعت الثمرة المقصودة من النسخ وهو العلم (قوله مسلم ذلك) اى ان العلم لا بد منه فى النسخ (قوله بحصولها) اى المعرفة التكليفية (قوله ينتهى التكليف بها) لانها مطلقة لم تقيد بدوام فيصدق بوقوعها مرة ثم أنه ليس المراد نسخ الجميع بخطاب حتى يلزم الدور او التسلسل لان الخطاب من التكاليف فيحتاج نسخه لخطاب وهكذا (قوله وهو القصد بنسخ جميع التكاليف) أى فى دعوى نسخ جميع التكاليف تغلب فان بعضها نسخ وبعضها لم يبق التكليف به فيسمى الكل نسخا تغليبا فلا نزاع فى المعنى فان القائل نسخ جميع التكاليف مراده انه يجوز عقلا ان لا يبقى تكليف من التكاليف وان كان فيما عدا المعرفتين بطريق النسخ وفيهما بطريق الانتهاء والانقطاع ومراد القائل بعدم الجواز أنه لا يجوز عقلا ارتفاعها كلها بطريق النسخ وإن جاز انقطاع التكليف فى البعض بانتهائه وانقضائه اه نجار (قوله اى معرفة الله تعالى) أى العلم بوجوده ووحدانيته وجميع ما يجب له من صفات الكمال ويستحيل عليه من صفات النقص (قوله الحسن الذاتى باطل) تقدم الكلام عليه فى المقدمات

بقسميه دلالة نص لا قياسية بل هى أعلى عندهم من القياس فلا يرد ما أورده سم هنا من انه مخالف لما تقدم من جواز نسخ اصل الفحوى دونها بناء على انها قياسية فان هذا ليس قول الحنفية بل قول الشافعى وغيره من غير الحنفية على انه لا اشكال بناء على انها قياسية ايضا لأن الكلام المتقدم فى نسخ الأصل دون الفحوى مبنى على انهما دلالتان مختلفتان فهو مبنى على انهما ليستا بقياسيتين (قوله ويمكن ان يجاب الخ) فيه نظر لا يخفى على المتأمل (قوله ولك ان تقول بل تسلط الخ) هذا خلاف المفروض من ان النسخ لحكم الأصل فقط (قوله للتغليب) ينبغى ان يرجع لما ذكره الشارح فى تعريف الحكم اول الكتاب (قوله دخول المعرفة) اى معرفة النسخ والناسخ (قول الشارح وهى من التكاليف) إذ النسخ لا يكون إلا بدليل شرعى وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته (قول الشارح ولا يتأتى نسخها) لانها لو نسخت لوجب معرفة النسخ والناسخ لها ايضا وهكذا (قول الشارح لانها عندهم حسنة لذاتها

الخ) اى بخلاف باقى الاحكام فان حسنها تابع للمصلحة فيزول بزوالها بخلاف حسن المعرفة فانه ذاتى لا يزول ابدا

لماذكر من نسخ جميع التكاليف ووجوب المعرفة (والمختار أن الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت فى حقهم) لعدم علمهم به (وقيل يثبت بمعنى الاستقرار فى الذمة لا) بمعنى (الامتثال) كالنائم وقت الصلاة وبعد التبليغ يثبت فى حق من بلغه ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه فان لم يتمكن فعلى الخلاف (اما الزيادة على النص) كزيادة ركعة أو ركوع أو صفة فى رقبة الكفارة كالايمان أو جلدات فى جلد حد فليست بنسخ

(قوله لما ذكر) متعلق بالوقوع فلامه مقوية لا تعليلية (قوله قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم) أى للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق ذلك بما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وبما بعد بلوغه له وقبل نزوله إلى الارض كما فى ليلة الاسراء من رفع فرضية خمسين صلاة بخمس صلوات وبما بعد نزوله إلى الارض وقبل تبليغه للامة فيجرى الخلاف فى الجميع وما قيل من أن الخمس فى ليلة الاسراء ناسخة للخمسين هو أحد الوجهين مع أنه ليس مما نحن فيه لأن ذلك نسخ فى حق النبى لبلوغه له وكلامنا فى النسخ فى حق الأمة اه زكريا وفى سم حكاية قول بأنه نسخ فى حق الأمة أيضا وإن لم يبلغهم حكم المنسوخ ثم قال وما ذكره كغيره من نسخ الخمسين إلى الخمس يحتمل وهو المتبادر ان يكون معناه رفع التعلق بالجملة مع اثبات التعلق ببعضها فيكون المنسوخ فى الحقيقة ماعدا الخمس من الخمسين ويحتمل أن يكون معناه رفع التعلق بجميع الخمسين واثبات تعلق جديد بالخمس (قوله وقيل يثبت الخ) ينبغى أن يستثنى على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وإن صح ارادة هذا على المختار إذ لا يسع القول بالاستقرار فى الذمة حينئذ اه سم (قوله بمعنى الاستقرار) أى تقرير المطلوب وثبوته فى الذمة فيجب القضاء (قوله كما فى النائم) فيه أن النائم لم يستقر فى نعته حكم وإنما القضاء بامر جديد (قوله فعلى الخلاف) أى السابق فيمن لم يبلغه النسخ (قوله اما الزيادة على النص الخ) قال فى التلويح الزيادة إن كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور فى أنها لا تكون نسخا وإنما النزاع فى غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الأول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثانى أنه ليس بنسخ وإليه ذهب الشافعية الثالث إن كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ وإلا لا الرابع إن غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ وإلا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار والمعتزلة الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ وإلا فلا السادس أن الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ وإلا فلا والظاهر أن قولهم بدليل شرعى إنما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو ثبوته لأن الزيادة على النص الواقعة لحكم شرعى لا تكون إلا بدليل شرعى وكذا ثبوت الحكم الشرعى ثم لا يخفى أن الدليل الذى يثبت الزيادة يجب أن يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما فى أصول ابن الحاجب اه وقال شيخ الاسلام أن زيادة عبادة مستقلة سواء كانت مجانسة كصلاة سادسة أو غير مجانسة كزيادة الزكاة على الصلاة فليست نسخا فى الثانية اجماعا ولا فى الاولى عند الجمهور وقال بعض أهل العراق هى نسخ لانها تغير الوسط فتغير الصلاة المأمور بالمحافظة عليها فى أنه حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وأجيب بان الوسطى فى الآية ليست من الوسط فى العدد بل هى علم على صلاة معينة وهى من الوسط بمعنى الخيار والفاضل لا يتغير بزيادة صلاة وهذا الجواب إنما يصلح جوابا عن دليل المثال المذكور لا عن مدعى الخصم على ما أفهمه

قول المصنف لا يثبت فى حقهم) أما فى حقه فيثبت كما فى نسخ الخمسين إلى خمس ليلة الاسراء (قول الشارح لعدم علمهم به) فهو تكليف للغافل والصواب امتناعه لانه تكليف محال لرجوع الخلل فيه إلى المأمور به حتى يكون تكليفا بالمحال وتقدم جوازه تدبر (قول المصنف بمعنى الاستقرار الخ) أراد به الرد على من فهم أنه بمعنى الامتثال فاعترض بانه يلزم أنه ان فعل قبل العلم كان الفعل واجبا اذ لو تركه غير معتقد النسخ أثم وحراما لورود النسخ (قوله إن القضاء ثابت بالناسخ) يؤول على معنى أنه متعلق به على وجه يصلح لأن يجب معه القضا بأمر جديد (قوله لأنه غير مخاطب الخ) يجوز أن يكون ما هنا على هذا القول كذلك إذ ليس فيه ما يقتضى أن وجوب القضاء بالامر الأول (قوله فى الجملة) أى وإن اختلفا من وجه آخر

(قول الشارح للمزيد عليه) أفاد به أن محل النزاع أن الزيادة هل هى ناسخة للمزيد عليه أولا وكذا يقال فى النقص هل هو ناسخ للمنقوص منه أولا وليس محله ان احدهما هل هو ناسخ على الاطلاق اولا قال المصنف قولنا الزيادة هل هى نسخ ليس معناه إلا انها هل هى نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من يقول ان رفعت حكما شرعيا كانت نسخا لأنه ليس كلامنا فى انها هل هى نسخ من حيث هى اولا إنما كلامنا فى نسخ خاص فهل هى نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم شرعى بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخا أولا هذا حرف المسئلة ولكنهم توسعوا فى الكلام فذكروا اما إذا رفعت المزيد عليه وأما إذا رفعت غيره فاعرف ذلك اه ونحوه فى كلام الآمدى فان قلت ينافى كون هذا محل النزاع قول الشارح فى تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظرا الخ فانه صريح فى ان المرفوع ترك الزيادة لا المزيد عليه ويقوى ذلك قول الشارح بعد قول المصنف خلافا للحنفية فى قولهم أنها نسخ ولم يقل للمزيد عليه قلت لامنافاة لأنه يجوز أن يكون المراد ببيان رفعها للمزيد عليه بيان رفعها لترك الزيادة لانها إذا رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه مثلا وجوب ركعتين معناه عندهم وجوب ركعتين فقط فاذا وجب ثلاث كان وجوب الثالثة رافعا لتركها فيكون رافعا لوجوب ركعتين فقط اه سم وهذا كما ترى يرجع إلى أنه هل النص الدال على المزيد عليه دال على ترك الزيادة فنحن نقول لا وهم يقولون نعم فيلزم عندهم رفع خبر الآحاد لمدلول النص ولو عنونوا المسئلة بهذا كان أوضح ويدل على أن هذا هو المراد بالمسئلة قول العضد فى تمثيل محل الخلاف من الامثلة لو قال فاستشهدوا شهيدين ثم ورد نص على جواز الحكم بشاهد ويمين فانه ليس بنسخ لأن المرفوع به عدم جواز الحكم بشاهد ويمين وقوله فاستشهدوا شهيدين (١٢٥) لم يثبته فان قيل الخ ما سيأتى فى الحاشية بقى أنهم جعلوا من محل الخلاف نسخ مفهوم المخالفة كما لو قيل فى المعلوفة زكاة فنحن نقول انها اى زيادة الزكاة فى المعلوفة ليست نسخا لوجوبها فى السائمة الذى هو المزيد عليه وهم يقولون نسخ لان المزيد عليه هو الوجوب فى السائمة فقط وأنت خبير بانا نعترف بأن المزيد عليه هو ذلك ضرورة قولنا بالمفهوم اللهم إلا أن يكون قولنا أنه ليس بنسخ فى مفهوم لم يتحقق أنه كان مرادا كما بينه بذلك ابن الحاجب والعضد وهم قالوا انه نسخ اى بناء على ما نقول نحن به وإن لم يقولوا بمفهوم المخالفة فمعنى قولهم بذلك فى المفهوم انكم حيث اعترفتم بمفهوم المخالفة لزمكم ان الزيادة التى ترفعه نسخ للمنطوق فنقول ان تحققت إرادته كان ذلك نسخا وإلا كان دفعا لثبوته لا رفعا وبهذا اندفع الاعتراض على جعل هذا المثال موضع خلاف إذ لا يقول الحنفية بمفهوم المخالفة لكن بقى فى جعل هذا المثال داخلا فى قوله اما الزيادة الخ نظر إذ قوله فليست بنسخ ظاهره الاطلاق فليتأمل (قوله من جواز الاقتصار عليه) فيه ان جواز الاقتصار عليه ثابت بالبراءة الاصلية لا حكم شرعى حتى يكون رفعه نسخا (قوله عند بعضهم) هو السيد مخالفا للسعد (قوله وهو اجزاء الرقبة الكافرة) فيه أن اجزاء الكافرة وإن ارتفع ليس حكما شرعيا بل هو مستند إلى حكم البراءة الاصلية كذا فى العضد وسيأتى فى الحاشية قوله اى استلزم تركها يعنى ان الدلالة عليه التزامية لا بطريق المفهوم لعدم قولهم به وقد علمت انه لا حاجة إليه (قوله انظر الفرق) لك ان تقول انه على القول الاول يدخل زيادة شرط كالطهارة للطواف بخلافه على الثانى فان الطهارة لم تتصل اتصال اتحاد وإنما زاد فى القول الاول ووجب استئنافه للتنبيه على ما وقع لابن الحاجب والعضد من الغلط فانه للقاضى عبد الجبار وقد نسبا إليه انه قال ان الزيادة إن غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا حتى صار وجوده كالعدم فنسخ وإلا فلا وذكرا من جملة امثلة زيادة التغريب على الجلد فانه إذا لم يفعل التغريب كان الجلد كالعدم فى انه لا يحصل به الحد مع ان مذهبه المنقول فى جميع الكتب المعتبرة هو انه إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه بحيث يصير لو فعل بعدها كما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه والتغريب إذا لم يفعل لم يجب استئناف الجلد بل الواجب التغريب فقط

للمزيد عليه (خلافا للحنفية) فى قولهم أنها نسخ (ومثاره) أى المحل الذى ثار منه الخلاف ما يقال (هل رفعت) الزيادة حكما شرعيا فعندنا لا فليست بنسخ وعندهم نعم نظرا إلى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهى رافعة لذلك المقتضى قلنا لا نسلم اقتضاء تركها والمقتضى للترك غيره وبنوا

كلام بعضهم ان مدعاه نسخ الزيادة المستقلة مطلقا واما على ما نقله ابن الحاجب وغيره من انه إنما هو فى زيادة صلاة سادسة فالجواب ظاهر وأجيب عنه أيضا بأن الزيادة لا تبطل الحكم الشرعى الذى هو وجوب ما صدق عليه الوسطى وإنما تبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا اه (قوله ما يقال) قدر ذلك لان الاستفهام لا يقع خبرا باعتبار ذاته (قوله فعندنا لا) لان مزيد عليه ما زال مشروعا وزيد عليه (قوله فهى رافعة) أى النص المثبت لها رافع لذلك المقتضى بفتح الضاد أى لحكمه (قوله والمقتضى للترك غيره) أى كالبراءة الاصلية إذ الاصل البراءة من القدر الزائد وكعموم تحريم الايذاء لخبر لا ضرر

على ذلك أنه لا يعمل بأخبار الآحاد فى زيادتها على القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبى داود وغيره أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين بناء على أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد (وإلى المأخذ) المذكور (عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة) أى التى بينها العلماء حاكمين ان الزيادة فيها نسخ او لا منها ما تقدم من زيادة التغريب والشاهد واليمين من الأقوال المفصلة ان الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث لو اقتصر عليه وجب استئنافه كزيادة ركعة فى المغرب فهى نسخ وإلا كزيادة التغريب فى حد الزنا فلا ومنها ان الزيادة إن اتصلت بالمزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعتين فى الصبح فهى نسخ وإلا كزيادة عشرين جلدة فى حد القذف فلا (وكذا الخلاف فى نقص (جزء العبادة او شرطها) كنقص ركعة او نقص الوضوء هل هو نسخ لها فقيل نعم إلى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء او الشرط فقط لأنه الذى يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا (خاتمة للنسخ) يتعين الناسخ للشىء (بتاخره) عنه (وطريق العلم بتأخره الاجماع) بأن يجمعوا على أنه متأخر لما قام عندهم على تأخره أو (قوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ) لذلك (او) هذا (بعد ذلك أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه) كحديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها (او النص

ولاضرار بالنظر لزيادة التغريب وغيره (قوله بأخبار الآحاد) بناء على أن القرآن لا ينسخ بالآحاد (قوله البكر بالبكر) اى عقوبة زنا البكر بالبكر والبكر الثانية ليس بقيد لأن مثله إذا زنى بكر بثيب وقد يقال إنما قيد به نظر الاتحادهما فى الحد فانه لا يتحد حكمهما إلا إذا كان كل من الزانى والمزنى به بكرا (قوله وإلى المأخذ) أى محل أخذ الخلاف وهو المعبر عنه فيما سبق بالمثال (قوله الأقوال المفصلة والفروع المبينة) الأول بصيغة اسم الفاعل والثانى بصيغة اسم المفعول (قوله منها) أى من الفروع وسيأتى قوله ومن الأقوال (قوله وكذا الخلاف) معطوف على قوله أما الزيادة فهو مقابل له وليس مبنيا على المأخذ المتقدم ثم إنه يفهم من تقرير الشارح انه لا خلاف فى كون النقص نسخا وإنما الخلاف فى كون المنسوخ به هو العبادة بجملتها نسخت إلى بدل وهو القدر الناقص او هو الجزء الذى نقص فقط مثلا إذا فرض ان المغرب نقص منها ركعة فعند الحنفية ان الثلاثة قد ارتفعت إلى بدل وهو الاثنان وعندنا ان المرتفع هو الركعة الثالثة (قوله او شرطها) ذكره وما قبله فرض تمثيل وإلا فغيره مثله كنقص الجلدات فى حد الجلد (قوله نعم إلى ذلك الناقص) اى نعم هو نسخ لتلك العبارة إلى بدل هو ذلك الناقص فالظرف متعلق بنسخ لتضمنه معنى العدول ويمكن تعلقه بنعم لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه (قوله والنسخ للجزاء والشرط) أى كما يقولون به ايضا لأن هذا محل وفاق بيننا وبينهم وإنما الخلاف فى الكل فهم يقولون بنسخ الكل ونحن لا نقول به واما نسخ الجزاء او الشرط فمحل وفاق (قوله ولا فرق بين متصله ومنفصله) اشار بالتمثيل إلى ان المراد بالمتصل من الشرط المقارن لجميع العبادة كالاستقبال وبالمنفصل المتقدم عليها كالوضوء (قوله للنسخ) اى لمسائل النسخ فهو على حذف مضاف وقوله وطريق العلم الخ حاصلا للطرق التى ذكرها عشرة ستة متفق عليها وأربعة مختلف فيها (قوله لما قام عندهم) ولا يلزمنا البحث عن ذلك لأن الاجماع نفسه حجة وان لم نعلم له مستندا (قوله او النص الخ) المراد النص على خلاف الأول من غير تعرض فى هذا النص للأول فيغاير ما قبله من قوله او قوله كنت نهيتكم الخ وإلا فهو مشتمل على النص على خلاف الأول والمراد بالخلاف هنا خلاف يقتضى المنافاة حتى

(قول الشارح فقيل نعم الخ) يعنى انه كان الواجب الكل وبعض النقص فالواجب البعض فنسخ وجوب الكل وفيه ان الفرض انه لم يحصل إلا نسخ البعض ولم يحصل تجدد وجوب البعض الباقى بل هو واجب بالوجوب الأول (قول الشارح وقيل نقص الجزاء نسخ الخ) هو مذهب القاضى عبد الجبار ولعل مراده أن وجوب الركعات الأربع مثلا قد ارتفع إذ ارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضرورى لا أنه ارتفع وجوب جميع أجزائها ولذا فصل بين الجزاء والشرط متصلا أو منفصلا لكن حينئذ لا يكون كلامه فى محل النزاع وهو ارتفاع جميع الاجزاء قاله السعد على العضد

على خلاف الأول) أى أن يذكر الشىء على خلاف ماذكره فيه أولا (أو قول الراوى هذا سابق) على ذلك فيكون ذلك متاخرا (ولا نظر لموافقة احد النصين للاصل) اى البراءة الاصلية فى ان يكون متأخرا عن المخالف لها خلافاً لمن زعم ذلك نظرا إلى أن الاصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق قلنا لا يلزم ذلك لجواز العكس (وثبوت احدى الايتين فى المصحف بعد الاخرى) اى لا اثر له فى تاخر نزولها خلافا لمن زعمه نظرا إلى ان الاصل موافقة الوضع للنزول قلنا لكنه غير لازم لجواز المخالفة كما تقدم فى آيتى عدة الوفاة (وتأخر اسلام الراوى) أى لا أثر له فى تاخر مرويه عما رواه متقدم الاسلام عليه خلافا لمن زعم ذلك نظرا إلى انه هو الظاهر قلنا لكنه على تقدير تسليمه غير لازم لجواز العكس (وقوله) اى الراوى (هذا ناسخ) أى لا أثر لقوله فى ثبوت النسخ به خلافا لمن زعمه نظرا إلى انه لعدالته لا يقول ذلك إلا إذا ثبت عنده قلنا ثبوته عنده

يصح النسخ كأن يقول فى شىء أنه مباح ثم يقول فيه أنه حرام والا فمطلق الخلاف لا يقتضى المنافاة المصححة للنسخ فانه يشمل مالو قال فى شىء انه جائز ثم قال فيه انه واجب فان الوجوب خلاف الجواز مع انه لا ينسخه لامكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق فى الوجوب (قوله خلاف الاول) اى الثابت اوليته (قوله أى بأن يذكر) أى النبى صلى الله عليه وسلم فهو مبنى للفاعل والمراد أن يذكر من غير تعرض لما كان سابقا بان يامر بالثانى مجردا عن التنبيه على الاول فغاير ما قبله بهذا الاعتبار وفيه ان هذا طريق للنسخ لا للعلم فى التاخير لان الغرض ان الاول اوليته معلومة والنص على خلاف الاول ثم يخرج عن التاخر وقد يقال صحة الثانى مع العلم بتقرر الاول المتقرر اوليته متوقفة على تأخره فكان بهذا الاعتبار طريقا للعلم بتاخره إذ لو حمل على مصاحبة الاول لناقضه (قوله او قول الراوى الخ) قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا ناسخ كما سيأتى بأن هذا أقرب إلى التحقق لان العادة أن دعوى السبق لا تكون عدة إلا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قراء قد تخطى وقد لا يقوله بها غير الراوى (قوله هذا سابق) اى او ما فى معناه مما يفيد الترتيب كقول جابر رضى الله عنه كان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مسته النار (قوله مخالفة الشرع لها) اى للبراءة الاصلية (قوله فيكون المخالف هو السابق) اى فيكون الموافق للبراءة الاصلية هو الناسخ على المرجوح لتأخره عنه إذ لو تقدم ليكون منسوخا لم يفد إلا ما كان حاصلا قبله فيعرى عن الفائدة وزعم الزركشى ومن تبعه ان الناسخ هو المخالف لان الانتقال من البراءة إلى اشغال الذمة يقين والعود إلى الاباحة ثانيا شك ويرد بأنه معارض بمثله إذ عود الموافق إلى الاباحة يقين وتاخر المخالف شك مع ان ماقالوه يستلزم عرو الموافق عن الفائدة كما مر من زكريا (قوله لا يلزم ذلك) بحث فيه سم بانه وان كان غير لازم هو الاصل لأن الاصل مخالفة الشرع لها وحينئذ فيكون الموافق هو المتاخر وقد يقال لا نسلم ذلك بل تارة يوافق وتارة يخالف تامل (قوله بعد الاخرى) ان قلت من اين يستفاد هذا التقدير قلت من قرينة الحال لان ثبوت احدى الآيتين فى المصحف امر معلوم بل هو أمر لازم لكل آية فلا فائدة فى مجرد الاخبار بذلك فيعلم قطعا ان المراد ثبوتها على وجه خاص وكونها بعد الاخرى اه سم (قوله لا اثر) اى لا تاثير (قوله لكنه غير لازم) عدم اللزوم لا ينافى الجريان على الاصل فنتمسك به حتى يقوم الدليل على خلافه (قوله وتأخر اسلام الراوى الخ) اى كما فى اسلام أبى بكر الصديق رضى الله عنه واسلام ابى هريرة رضى الله عنه فان تقدم اسلام الاول على اسلام الثانى لا يقتضى ان تكون الرواية التى يرويها الثانى وهو ابو هريرة متاخرة عن الرواية التى رواها الصديق رضى الله عنه (قوله على تقدير تسليمه) أى تسليم انه ظاهر أى وإلا قلنا أن نمنع أنه الظاهر (قوله فى ثبوت النسخ) المناسب لما قبله ان يقول فى ثبوت التاخير لكنه عبر باللازم

(قول الشارح نظراً إلى أن الاصل الخ) فيه أن هذا لا يزيد على قول الصحابى واجتهاده (قوله فيعرى عن الفائدة) فيه انه يفيد أن ما علم بالاصل ثابت عند الشارع وحكم من أحكامه وهى فائدة أى فائدة (قوله لان الانتقال الخ) قد عرفت ان هذا اجتهاد فى الناسخ وهو لا يفيد حتى من الصحابى (قوله إذ عود الموافق الخ) لا وجه له كما أنه لا وجه لاستلزام العراء عن الفائدة كما عرفت (قوله فيتمسك به) فيه أن غاية الترتيب فى المصحف الاشعار بالقبلية فى النزول ولا يصلح للدلالة لأن الآيات لم ترتب ترتيب النزول (قوله وبهذا يجاب عن اعتراض سم) كأن المحشى لم يفهم الاعتراض فان حاصله أنه حيث كان الفرض أنه علم أنه منسوخ

يجوز أن يكون باجتهاد لا يوافق عليه (لا الناسخ) أى لا قول الراوى هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه فان له أثراً فى تعيين الناسخ (خلافا لزاعميها) أى زاعمى الآثار لما عدا الأخير وقد تقدم بيان ذلك (﴿الكتاب الثانى فى السنة﴾) (وهى أقوال محمد ﷺ وأفعاله) ومنها تقريره لأنه كف عن الانكار والكف فعل كما تقدم وقد تقدم مباحث الأقوال التى تشرك السنة فيها الكتاب من الأمر والنهى وغيرهما والكلام هنا فى غير ذلك ولتوقف حجية السنة على عصمة النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بها ذاكرا جميع الأنبياء لزيادة الفائدة فقال (الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون

(قوله يجوز أن يكون الخ) بخلاف قوله هذا سابق فانه لا مجال للاجتهاد فيه فلذلك كان له أثر (قوله لما علم أنه منسوخ الخ) توضيح للفرق بين صورتى التنكير والتعريف لان صورة التنكير فيها إفادة لاصل النسخ فيحتمل أن يكون ذلك عن اجتهاد بخلاف صورة التعريف فان النسخ فيها معلوم ولكن لم يعلم عين الناسخ فيضعف احتمال كونه عن اجتهاد بخلاف صورة التنكير فان الاحتمال فيها يقوى بل لما مراه نجارى (قوله فان له أثرا) لأنه أقرب للصواب لان الشأن فيه أن يكون بالنقل على أنه لو قيل بالاجتهاد تقوى بعلم النسخ وفى كلام المصنف العطف بلا فى حيز النفى وهو شاذ وقد انتهى بحمد الله الكلام على الكتاب الاول

﴿ الكتاب الثانى فى السنة ﴾

أخره عن الكتاب الاول لتأخر السنة فى الوجود عن الكتاب العزيز . وهى فى اللغة الطريق والعادة واصطلاحا ما ذكره بقوله هى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله أى ما لم تكن على وجه الاعجاز كتكليمه للضب ويداه لك بحر وغوص قدمه فى الحجر ونبع الماء من بين أصابعه (قوله وأفعاله) أى غير الاقوال بدليل المقابلة وإن كانت من أفعال اللسان على أنها لا يقال لها فعل عرفا ولم يذكر الصفات مع انها من السنة لان الكلام فى السنة التى هى من أصول الفقه ولا كذلك الصفات القائمة بذاته صلى الله عليه وسلم (قوله ومنها تقريره) ومنها إشاراته كاشارته لكعب بن مالك ان يضع الشطر من دينه على ابن أبى حدرد وهمه فانه من أفعال القلب فلا يهم إلا بمطلوب شرعا لانه لا يهم إلا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كهمه عليه السلام بجعل أسفل الرداء أعلاه فى الاستسقاء فثقل عليه فتركه وقد استدل به على ندب ذلك وعدم المؤاخذة بالهم بالنسبة إلى غيره(١) وقال العراقى الهم إنما يطلع عليه بقول او فعل فالاستدلال بما دل منهما فلا حاجة لزيادة ابن قاسم بأنه قد يطلع بغيرهما كقرائن الاحوال والاستدلال حينئذ به على ان الاطلاع عليه بما ذكر لا يمنع كونه من إفراد السنة وصحة الاستدلال به فى نفسه وكذلك أفعالها القلبية كالاعتقادات والارادات (قوله لانه كف) ولو كان المقر غير مكلف فانه صلى الله عليه وسلم لا يقر على الخطأ مطلقاً كما لا يقر الولى الطفل على ما لا يحل وهو ولى كل مسلم وأولى به من نفسه وأهله (قوله كما تقدم) أى فى مسئلة لا تكليف إلا بفعل (قوله التى تشرك) بفتح التاء والراء ماضيه شرك بفتح الشين وكسر الراء من باب علم (قوله وغيرهما) كالعام والخاص والمطلق والمقيد (قوله الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون) اى محفوظون عن ان يصدر منهم ذنب فقوله لا يصدر منهم ذنب الخ تفسير لقوله معصومون ومن ثم قيل أن التوبة فى خبر إنى لاستغفر الله وأتوب اليه فى اليوم سبعين مرة توبة لغوية وهى مجرد الرجوع لرجوعه صلى الله عليه وسلم من كامل إلى أكمل بسبب تزايد فواضله وفضائله واطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه قبل وهو صلى الله عليه وسلم ما زال يترقى فى الفواضل والفضائل

---

(١) قوله وعدم المؤاخذة بالهم بالنسبة إلى غيره دفع لإيراد أن الهم لا يؤاخذ عليه فكيف يستدل بهمه صلى الله عليه وسلم بجعل اسفل الرداء أعلاه فى الاستسقاء على ندبه كالهم اه كاتبه

فقول الراوى هذا ناسخ مساو لقوله هذا الناسخ لعدم إمكان حمل قوله هذا ناسخ على أنه اجتهد فى نسخ ذلك المنسوخ ويجاب عنه بأن قول المصنف لا الناسخ ليس المراد منه خصوص هذا اللفظ بل المراد به أداء المعنى المراد وهو أن المبين بهذا القول عين ما عهد انه ناسخ بعنوان عام نعم يقيد ما قاله سم بأن علم انه منسوخ لابد أن يوجد عند الراوى أيضا تدبر (قوله التاكيد فى ثبوت الحكم) لان فعله بيانا كقوله هذا واجب (قوله ويؤيده قول الشارح الخ) فيه انه يدل على ان الندب فى حقه ايضا

كالقيام والقعود والأكل والشرب (أو بيانا) كقطعه السارق من الكوع بيانا لمحل القطع فى آية السرقة قال المصنف روى باسناد حسن أنه صلى الله عليه وسلم قطع سارقا من المفصل (أو مخصصا به) كزيادته فى النكاح على أربع نسوة (فواضح) أن البيان دليل فى حقنا وغيره لسنا متعبدين به (وفيما تردد) من فعله (بين الجبلى والشرعى كالحج راكبا تردد) ناشىء من القولين فى تعارض الأصل والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلى لأن الأصل عدم التشريع فلا يستحب لنا ويحتمل أن يلحق بالشرعى لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا (وما سواه) أى سوى ماذكر فى فعله (ان علمت صفته) من وجوب أو ندب أو اباحة (فأمته مثله) فى ذلك (فى الأصح) عبادة كان أولا وقيل مثله فى العبادة فقط وقيل لا مطلقا بل يكون كمجهول الصفة وسيأتى (وتعلم) صفة فعله (بنص) عليها كقوله هذا واجب مثلا (وتسوية بمعلوم الجهة) كقوله هذا الفعل مساو لكذا فى حكمه المعلوم (ووقوعه بيانا أو امتثالا لدال على وجوب أو ندب أو اباحة) فيكون حكمه حكم المبين أو الممتثل

الاولى الاستدلال على عدم المكروه بالعصمة كما يفيده الدليل المار وهو الأمر باتباعه وأجيب بأن المشهور بينهم اختصاص العصمة بالذنوب وفعله المكروه لبيان الجواز أفضل فى حقه صلى الله عليه وسلم لانه قيام بواجب لأن بيان المشروعات واجب عليه (قوله كالقيام) جعل هذا جبليا باعتبار الظاهر فى نظر الفقهاء وإلا فبعض أتباعه صلى الله عليه وسلم يصير إلى حالة تصير جميع أفعاله عبادة فكيف به صلى الله عليه وسلم (قوله أو بيانا) أى لنص مجمل أو مراد به خلاف ظاهره لقطعه السارق من الكوع وبهذا اندفع ما يقال أن التمثيل بقطع السارق مبنى على القول المرجوح وهو ان آية السرقة من المجمل فالمراد بالبيان بيان معنى النص مجملا كان أو مرادا به غير ظاهره (قوله وغيره) أى وغير البيان وهو الجبلى والمخصص أما فى الجبلى فالمراد أنه لا يتعلق به أمر ولا نهى عن مخالفة بل هو مباح وأما فيما كان مختصا به فالمراد لسنا متعبدين به أى على الوجه الذى خص به فيشمل عدم التعبد أصلا كما فى الزيادة على أربع والتعبد لا على الوجه الذى اختص به كما فى صلاة الضحى وهو فى الجبلى أحد قولين وقيل جميع أفعاله يقتدى به فيها وإن لم تكن على وجه العبادة لكن قال الغزالى فى المنخول وظن بعض المحدثين أن التشبه به فى أفعاله صلى الله عليه وسلم سنة وهو غلط اه (قوله وفيما تردد الخ) أى بأن كانت الجبلة تقتضيه فى نفسها لكنه وقع متعلقا بعبادة بأن وقع فيها أو فى وسيلتها كالركوب فى الحج والذهاب إلى العيد فى طريق والرجوع فى أخرى فالركوب فى نفسه ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبلة فهل يحمل على أن الاتيان به لمجرد الجبلة أو لكونه مطلوبة فى هذه العبادة (قوله كالحج راكبا) أى كالركوب فى الحج فالمقصود الحال نفسها كما هو ظاهر ولو قال كالركوب فى الحج لكان اظهر (قوله فى تعارض الاصل والظاهر) قضيته كما قال الزراقى ترجيح الأول فيكون كالجبلى قال لكن كلام الاصحاب فى الحج راكبا وجلسة الاستراحة يدل على ترجيح الثانى فيكون للتأسى قال وقد حكى الرافعى وجهين فى ذهابه إلى العيد فى طريق ورجوعه فى آخر وقال إن الاكثرين على التأسى فيه اه زكريا (قوله وتعلم صفة فعله الخ) فيه أن الوجوب مثلا علم بالدليل لا بما ذكر (قوله هذا واجب مثلا) ولم يقل على (قوله بمعلوم الجهة) أى الصفة وهى الحكم (قوله فى حكمه المعلوم) أى فى ذاته وإن لم ينطق به (قوله ووقوعه بيانا) أى مبينا فهو مصدر بمعنى اسم الفاعل ويكون المبين بفتح الياء هو قوله لدال (قوله أو اباحة) سكت عن التحريم والكراهة لانهما لم يصدرا عنه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام إنما هو فى الفعل الصادر عنه لا فى الفعل المطلق الذى تتعلق به الاحكام الخمسة اه زكريا (قوله فيكون حكمه) أى المبين بالكسر

ولا اشكال فى ذكر البيان هنا مع ذكره قبل لأن الكلام هنا فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم (ويخص الوجوب) عن غيره (أماراته كالصلاة بالاذان) لانه ثبت باستقراء الشريعة ان ما يؤذن لها واجبة ما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء (وكونه) أى الفعل (ممنوعا) منه (لو لم يجب كالختان والحد) لأن كلا منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما فى سجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره (مجرد قصد القربة) عن قيد الوجوب (وهو) اى الفعل لمجرد قصد القربة (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وان جهلت) صفته (فللوجوب) فى حقه وحقنا لأنه الاحوط (وقيل للندب) لأنه المتحقق بعد الطلب (وقيل للاباحة) لأن الاصل عدم الطلب (وقيل بالوقف فى الكل) لتعارض أوجهه (و) قيل بالوقف (فى الاولين) فقط (مطلقا) لأنهما الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (إن ظهر قصد القربة [1]) وإلا فللاباحة وعلى غير هذا القول

(قوله ولا اشكال فى ذلك البيان) وجه الاشكال ان ذكر البيان هنا فى عدد أقسام سوى ما تقدم يستلزم جعل القسم قسيما[2] لذكره فيما تقدم وحاصل الجواب أنه لا اشكال لأن الكلام هنا ليس مخصوصا بسوى ما تقدم بل فيما يعلم به صفة الفعل من حيث هو فقوله وتعلم صفة فعله أى مطلقا لا بقيد كونه سوى ما تقدم فلا اشكال (قوله كالصلاة بالاذان) أى المقترنة بالاذان أو الاقامة ثم يجوز اجراؤه على ظاهره من أن الامارة الصلاة بالأذان إذ لا اشكال فى صحة جعل الصلاة بالاذان أمارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها ويجوز حمله على أن المراد أن الاذان للصلاة أمارة على وجوبها فتكون العبارة مقلوبة أى كالاذان للصلاة (قوله عن قيد الوجوب) أى عن دليل يدل على الوجوب فالمراد بالقيد الدليل وهو متعلق بمجرد ولا بد من هذا وإلا فقصد القربة يكون فى الواجب (قوله وإن جهلت) مقابل قوله وإن علمت صفته وفى شرح المنهاج للمصنف فى حكاية هذه الاقوال أحدها أنه يدل على الاباحة وهو مذهب مالك والثانى أنه يدل على الندب وهو المنسوب إلى الشافعي الثالث أنه يدل على الوجوب ونقله القاضى فى مختصر التقريب عن مالك قال القرافى وهو الذى نقله أئمة المالكية فى كتبهم الأصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه باختصار وذكر السمعانى أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعي وأنه الصحيح فما بدأ به المصنف من الأقوال الستة هو الصحيح (قوله لأنه المتحقق) أى المجزوم به لأن جزم الطلب قدر زائد الأصل عدمه وقد يقال أنه لا طلب هنا لأن الكلام فى فعله صلى الله عليه وسلم وليس بطلب وأجيب بأن المعنى أنه صلى الله عليه وسلم لا يفعل إلا بعد الطلب فعند الجهل بصفة هذا الفعل المحقق بعد الطلب الندب ومن قال الاباحة قال لا نسلم أنه لا يفعل إلا عن طلب لأن الأصل عدم الطلب (قوله لأن الاصل عدم الطلب) أى الأصل الاصيل فلا ينافى قوله لأنه المتحقق بعد الطلب (قوله لانهما الغالب الخ) علة لتخصيص الاولين (قوله ان ظهر الخ) فيه أن ظهور قصد القربة من أمارات الندب فكيف يتردد بينهما وقد يجاب بأن ما تقدم لم يكن معه احتمال ندب بخلاف ما هنا

(١) قوله ومجامعة القربة الخ دفع لما يرد على قوله وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أولا من أن ظهور قصد القربة كيف يكون على القول بالاباحة الداخل تحت غير هذا القول فافهم اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله جعل القسم قسيما أى جعل ما كان قسما للمقسم ومباينا له مباينة كلية قسيما له واخص منه مطلقا وهو باطل قطعا وقوله وحاصل الجواب الخ أى فهو جواب بمنع كونه قسيما لما سواه بل لما تعلم به صفة فعله مطلقا فلا اشكال فى فهمه اه كاتبه عفى عنه

(قول المصنف وإذا تعارض القول والفعل) ترك تعارض الفعلين لدلالة كل على الجواز المستمر ولعله لعدم جريان جميع التفاصيل فيه إذ لا يقال فيه فان كان خاصا بناء أو خاصا به إلا إذا بين تخصيصه به فيرجع للقول ولذا لم يذكر الخصوص فى الأحوال الآتية إلا فيه وتركه أيضا تعارض القولين لعدم دخول التأسى واعلم أنهم ومنهم المصنف فى شرح المختصر والعضد فى شرحه أيضا قيدوا معارضة الفعل للقول بما إذا دل دليل على تكرر مقتضاه وهو تقييد لا حاجة اليه لأن فعله عليه الصلاة (١٣١) والسلام غير الجبلى إنما يكون للتشريع

سواء ظهر قصد القربة أولا ومجامعة القرينة للاباحة بأن يقصد بفعل المباح بيان الجواز للأمة فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف وقوله إن ظهر عدل اليه عن قوله إن لم يظهر الذى هو سهو كما رأيتهما فى خطه مشطوبا على الثانى منهما ملحقا بدله الأول (، إذا تعارض القول والفعل) أى تخالفا (ودل دليل على تكرر مقتضى القول فان كان) القول (خاصا به) صلى الله عليه وسلم كأن قال يجب على صوم عاشوراء فى كل سنة وأفطر فيه فى سنة بعد القول أو قبله (فالمتأخر) من القول والفعل بأن علم (ناسخ) للمتقدم منهما فى حقه وذلك ظاهر فى تأخر الفعل وكذا فى تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحترز بقوله ودل الخ عما لم يدل فلا نسخ حينئذ لكن فى تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر (فان جهل) المتأخر من القول والفعل (فثالثها) أى الأقوال (الأصح الوقف) عن أن يرجح احدهما على الآخر فى حقه إلى تبين التاريخ لاستوائهما فى احتمال تقدم كل منهما على الآخر وقيل يرجح القول لأنه أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها والفعل إنما يدل بقرينة وقيل يرجح الفعل لأنه أقوى فى البيان بدليل انه يبين به القول ولا تعارض فى حقنا

(قوله سواء ظهر الخ) أى يقول بما قال به سواء ظهر الخ (قوله ومجامعة القربة للاباحة) أى على القول بالاباحة مع ان بين استواء الطرفين ورجحان أحدهما تنافيا (قوله الذى هو سهو) وجه كونه سهوا انه لا يناسب المقيد لأن عدم ظهور قصد القربة يبعد الوجوب والندب فكيف يقيد به الوقف فيهما ثم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القربة لهما بناء على أنه لا يلزم من عدم ظهور ذلك القصد اسم فلا وجه لاخراجه بذلك التقييد قاله سم (قوله كما رأيتهما) مرتبط بقوله عدل الخ فان العدول يقتضى انه ثبت عند الأول وعدل للثانى وأشار بهذا الرد لتعقب الزركشى وتبعه أبو زرعة على المصنف لشرحهما على النسخة المشطوبة (قوله أى تخالفا) فسر الأخص بالأعم فان التخالف أعم لصدقه بالمغايرة فى المفهوم مطلقا بخلاف التعارض ليصح قوله ودل دليل الخ إذ لو أريد حقيقة التعارض لم يحتج اليه لأن التعارض لا يكون إلا عند قيام الدليل على تكرر مقتضى القول (قوله وذلك) أى النسخ فى حقه عليه الصلاة والسلام ظاهر فى تأخر الفعل لظهور دلالة القول السابق على الوجوب المستمر وكذا فى تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر فاذا تأخر القول عنه كان نسخا (قوله لدلالة الفعل) أشار إلى جواب ما يقال ان الفعل لا عموم له (قوله لكن فى تأخر الخ) لأنه يحتمل ان الطلب فى غير زمن كان (قوله الأصح) صفة ثالثها (قوله لأنه أقوى) فيه أنه لا علاقة للقوة فى النسخ بل المدار على التقدم والتأخر كما صرح به فى دليل الوقف (قوله لوصفه لها) أى لوصفه لأجلها فاللام للتعليل لأن القول لم يوضع لها وإنما وضع لمعناه لكن لأجل الدلالة (قوله بقرينة) لأن له محامل فلا بد من أمر مقارن يبين بعضها والمراد بالقرينة هى عصمته صلى الله عليه وسلم عن المحرمات والمكروهات بفعله دليل لنا على الجواز (قوله لأنه اقوى فى البيان) فيه ان قوة الفعل فى بيان الكيفيات أما بيان الأحكام فالقول اقوى (قوله بدليل انه يبين به القول) اى يبين

ومتى كان له دوام مقتضاه حتى يرفعه خلافه ألا ترى إلى قوله فيما مر وان جهلت فللوجوب الخ فان معناه انه للوجوب دائما ولم يقل أحد بأنه للوجوب مرة فقط فان قلت قوله أيضا تشريع وشرط المصنف فيه الدليل على تكرر مقتضاه قلت القول له مدلول لغوى وضع له فعند إطلاقه يدل عليه وهو الماهية المتحققة بالمرة بخلاف الفعل وبهذا يندفع ما قاله سم هنا وأطال به واعلم أن أحوال المسئلة ان شرط الدليل على تكرر مقتضى الفعل أيضا تكون ستة وثلاثين لأنه إما أن لا يوجد دليل على التكرار فى حقه ولا على وجوب التأسى فى حق الأمة أو يوجد على التكرار فقط أو التأسى فقط وعلى كل تقدير فالقول إما خاص به أو شامل لها تصير اثنى عشر وعلى كل إما ان يعلم تقدم الفعل أو تأخره أولا يعلم شىء تصير ستة وثلاثين اه والمصنف لما ترك التقييد بدلالة الدليل على تكرار الفعل واعتبره فى تكرار القول صار الحاصل انه إما ان يدل دليل على تكرار مقتضى القول اولا وعلى كل فالقول خاص به أو بنا أو شامل فهى ستة وعلى كل تقدم أو تأخر أو جهل فهى ثمانية عشر (قول الشارح وذلك ظاهر فى تأخر الفعل) فيه أنه لا يكون نسخا إلا إذا دل على الاستمرار فيرفع الحكم الأول بمرة وإلا فيجعل تخصيصا وقد يقال قوله وذلك ظاهر يعنى كون المتقدم

حيث دل دليل على تأسينا به فى الفعل لعدم تناول القول (وإن كان) القول (خاصا بنا) كأن قال يجب عليكم صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (فلا معارضة فيه) أى فى حقه صلى الله عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له (وفى الأمة المتأخر) منهما بأن علم (ناسخ) للمتقدم (إن دل دليل على التأسى) به فى الفعل (فإن جهل التاريخ فثالثها الأصح أنه يعمل بالقول) وقيل بالفعل وقيل الوقف عن العمل بواحد منهما لمثل ما تقدم وإنما اختلف التصحيح فى المسئلتين كما فى المختصر لأنا متعبدون فيما يتعلق بنا بالعلم بحكمه لنعمل به بخلاف ما يتعلق بالنبى صلى الله عليه وسلم إذ لا ضرورة إلى الترجيح فيه وإن رجح الآمدى تقدم القول فيه أيضا وإن لم يدل دليل على التأسى به فى الفعل فلا تعارض فى حقنا لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقنا (وإن كان) القول (عاما لنا وله) كأن قال يجب على وعليكم صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر) من أن المتأخر من القول والفعل بأن علم متقدم على الآخر بأن ينسخه فى حقه صلى الله عليه وسلم وكذا فى حقنا إن دل دليل على تاسينا به فى الفعل وإلا فلا تعارض فى حقنا وإن جهل المتأخرة فالأقوال أصحهما فى حقه الوقف وفى حقنا تقدم القول (إلا أن يكون) القول (العام ظاهرا فيه) صلى الله عليه وسلم لا نصا كأن قال يجب على كل واحد صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (فالفعل تخصيص) للقول العام فى حقه تقدم عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ لأن التخصيص أهون منه

﴿الكلام فى الأخبار﴾ أى بفتح الهمزة وافتتحه بتقسيم المركب الصادق بالخبر لينجر الكلام إليه زيادة للفائدة فقال (المركب) أى من اللفظ (إما مهمل)

ما أشكل من معانى الأقوال بالأفعال وذلك كخطوط الهندسة ونحوها من الأشارات والحركات التى جرت العادة بأنه يستعان بها فى التعليم إذا لم يف القول به (قوله حيث دل دليل الخ) خرج ما إذا لم يدل دليل على تأسينا به فى الفعل وهو الأفطار فلا يتوهم التعارض أصلا (قوله إلى آخر ما تقدم) أى من قوله فى كل سنة وافطر فيه فى سنة بعد القول او قبله (قوله وفى الأمة) اى وفى حق الأمة (قوله فان جهل التاريخ الخ) أظهر هنا دون ما تقدم حيث اقتصر فيما تقدم فان جهل خ‍ فامن توهم عود الضمير هنا إلى التأسى (قوله لمثل ما تقدم) أى لمثل العلل الثلاثة المتقدمة للأقوال الثلاثة المتقدمة فيما إذا كان القول خاصا به صلى الله عليه وسلم (قوله فى المسئلتين) أى الخاصة به صلى الله عليه وسلم والخاصة بنا (قوله لأنا متعبدون) أى مكلفون فيما يتعلق بنا أى فى الفعل الذى يتعلق بنا وقوله بالعلم متعلق بمتعبدون) قال سم أن توجيه اختلاف التصحيح بأنا متعبدون الخ لا يخلو عن إشكال لأن الترجيح إنما يكون بدليل ومجرد احتياجنا للعلم بالحكم لنعمل لا يصلح دليلا مرجحا مع التعارض مع أن هذا التوجيه لا يقتضى ترجيح خصوص القول بل يقتضى الترجيح لأحد الامرين من القول ومقتضى الفعل إلا أن يقال القول أحوط لكن هذا فى خصوص هذا المثال وقد لا يكون القول أحوط. اه ما كتبه بهامش حاشية الكمال (قوله إلى الترجيح فيه) أى شىء معين فلا ينافى أنه رجح فيه او قف كما تقدم (قوله لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقنا) وقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه المراد ما أمركم بدليل وما نهاكم عنه فانتهوا (قوله كأن قال يجب الخ) فانه ليس نصا فيه لاحتمال ان المراد كل واحد من الأمة (قوله إلى آخر ما تقدم) أى فى كل سنة وأفطر فيه فى سنة بعد القول او قبله وكذا يقال فى مثل ذلك (قوله متقدم على الآخر) أى فى العمل فلا منافاة بين قوله من أن المتأخر الخ متقدم لأن تقدمه باعتبار العمل وتأخره باعتبار الوجود (قوله لأن التخصيص أهون الخ) لأن النسخ رفع للجميع والتخصيص رفع للبعض فهو دونه فى مخالفة أصل استصحاب حكم العام

منسوخا الا كون المتاخر ناسخا فتامل (قوله وجه ذلك ان الكلام هنا الخ) توجيه قاصر على تقدم القول ويقال فى تقدم الفعل أنه لا يعارض القول إلا مع دليل التأسى والأعلم بالقول فى حقنا مخالفتناله لقوته على دليل التأسى العام (قوله إلا ان يجاب الخ) لا يخفى ما فيه من الضعف والذى يظهر من كلام الشارح انه حيث كان الفعل مخصوصا به كان ما يناقضه مخصوصا به ايضا لرفعه ما كان مخصوصا به فلا يؤثر فى تأسينا به الدليل العام بل لا بد من دليل خاص على التأسى به فبدونه يكون من قبيل ما كان مخصصا به فليتامل (قوله لكن لما احتجنا للترجيح الخ) لأنا مأمورون بالعمل لا محالة ولا مخلص إلا الترجيح بخلاف ما لم نكلف فيه بشىء فانه لا اثر لاجتهادنا فيه

(قوله فى لفظ الهذيان) الأولى فى مدلوله (قول الشارح بأن لايكون له معنى) أى باعتبار مادته وقوله فيما يأتى وليس موضوعا أى باعتبار هيئته التركيبية اتفاقا بخلاف ماله معنى باعتبار مادته فان فى وضع هيئته التركيبية خلافا ذكره بقوله والمختار الخ وبه يسقط اعتراض الكمال وتطويل الحواشى وإنما كان المختار ذلك لدلالة الهيئات المختلفة على المعانى المختلفة بقى أن الكلمات من حيث أنها مركبة هل لها وضع غير وضعها مفردة الحق لا تدبر (قوله وقد جعل المولى التفتازانى الخ) قال الخيالى وعبد الحكيم أن معناه أن ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود فى نفس الامر لان ماه‍ واجب وجوده فى نفس الامر موجود فيه وحينئذ لايفيد فيما نحن فيه شيئا (قوله بان قصد الواضع الخ) يلزمه أن يكون آلة الوضع جزئية والموضوع له كلى ولا يصح بل معنى كونه نوعيا أن يلاحظ الموضوع بقانون كلى والمعنى بخصوصه كان يقول الواضع كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى كذا وقد أوضحه السعد فى التلويح (قوله وجملة الشرط) بناء على أن الحكم بين الجملتين وهو طريق المناطقة واختاره السيد والسعد على أن الحكم فى جملة الشرط والجزاء قيد (قوله فان قيل ويخرج أيضا جملة الشرط الخ) ظاهر هذا الكلام أن مجموع الشرط والجزاء بناء على أن الكلام بمجموعهما داخل فى حد الكلام بما تضمن كلمتان فصاعدا وليس كذلك بل هو خارج عنه قطعا كما بينه عبد الحكيم فى حاشية الكافية حيث قال إذ ليس المسند اليه والمسند فيها كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكما إذ لايصح التعبير عن طرفيها أى الشرط والجزاء بمفرد إذ المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة فى كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا لابد فيها من ملاحظة المسند اليه والمسند قصدا لا إجمالا فلا يصح التعبير بالمفرد ومن هذا ظهر أن التعبير عن الشرطية بهذا ملزوم لذلك ليس تعبيرا عن معناه بل عما يلزم معناه اه

بأن لايكون له معنى (وهو موجود) كمدلول لفظ الهذيان (خلافا للامام) الرازى فى نفيه وجوده قائلا التركيب إنما يصار اليه للافادة فحيث انتفت انتفى فمرجع خلافه إلى أن مثل ماذكر لايسمى مركبا (وليس موضوعا) اتفاقا (وإما مستعمل) بان يكون له معنى (والمختار أنه موضوع) أى بالنوع وقيل لا والموضوع مفرداته وللتعبير عنه بالكلام قال (والكلام ما تضمن من الكلم) أى كلمتان فصاعدا تضمنتا

(قوله بان لايكون له معنى) عدل عن أن يقول بأن لايوضع لمعنى لئلا يدخل فيه الكلام بناء على أن دلالته عقلية فانه حينئذ لم يوضع (قوله كمدلول لفظ الهذيان) الكاف استقصائية إن أريد به ما لا معنى له من المركبات لأنه ليس لنا مهمل إلا وهو هذيان وللادخال إن أريد به خصوص ما يحصل من نحو المريض وظاهره أن الهذيان قاصر على المركب فالمفرد لايوصف بالاهمال وفى العبارة حذف مضاف أى كمدلول ماصدقات لفظ الهذيان وقد يقال لاحاجة اليه لوجود الكلى فى ماصدقاته أو لان المراد بالمدلول الماصدقات (قوله اى من اللفظ) وإلا فالمركب اعم (قوله فى نفيه) ى نفى وجوده مسمى بهذا الاسم لأن التركيب عنده ضم لفظ لآخر للافادة وإلا فوجوده لايمكن إنكاره لوجود لفظ مضموم بعضه إلى بعض لامعنى له (قوله فحيث انتفت انتفى) أى انتفى تسميته بذلك (قوله فمرجع خلافه الخ) لايتفرع إلى ماقبله فان المتبادر منه الخلاف فى الوجود لافى التسمية ولو حمل كلامه على أنه غير موجود فى اللغة والقائل بوجوده فى غير اللغة وكان الخلاف بهذا لفظيا كان اولى (قوله لايسمى مركبا) اى ولا مفرداً (قوله وليس موضوعا الخ) لو قابل المهمل بالموضوع لاستغنى عن قوله وليس عن قوله موضوعا وقال الكمال لافائدة للتصريح به لان معنى المهمل تضمنه إذ المهمل مالم يوضع لمعنى فيؤل الكلام إلى الحكم بان غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى ولا فائدة له لايقال صرح به لدفع توهم عود الضمير فى أنه على المركب مطلقا لانا نقول تصور معنى المهمل يدفع هذا التوهم ويغير أن المراد المستعمل اه وفيه نظر لانه لم يعرفه بانه غير الموضوع بل بما لم يدل على معنى والمفهومان متغايران ثم إذا كان المهمل غير موضوع اتفاقا كان إطلاقه مرادا به نفسه نحو جسق مهمل ليس بحقيقة ولا مجاز إذ لم يوضع لنفسه والاستعمال تابع للوضع بل الوضع نفسه كالعدم فالاستعمال المبنى عليه كذلك ووضع الالفاظ لانفسها بتبعية وضعها لمعانيها فيه كلام بسطاه فى حواشى شرح العصام على الرسالة الوضعية (قوله بالنوع) أى بالأمر الكلى دون الافراد كما فى الوضع الشخصى وليس المراد أنه وضع لفرد من نوعه كما قاله الشهاب عميرة وبسط هذا المقام ويؤخذ مما كتبناه على شرح العصام للوضعية (قوله وللتعبير عنه بالكلام الخ) الأولى فى المناسبة ولكن المقصود فى البحث بالقصد الاولى الخبر الذى هو أحد أقسام الكلام الخ وإلا فالمركب أعم من الكلام فان الكلام خاص بالمركب التام والمركب المستعمل يعم التام والناقص (قوله فصاعدا) ادعى السكورانى أنه لايتركب إلا من كلمتين فقط وهما طرفا الاسناد ونظر فيه بان المفعول وفضلات الجملة منها أقول والمسئلة خلافية مستقصاة فى كتب النحو

(قوله والاسم لم يوضع اصالة الخ) قال العضد الاسم لم يوضع لافادة النسبة بل لذات باعتبار نسبة ويفهم منها النسبة بالعرض (قوله ولانه لا يلزم الخ) أى فى ذاته بقطع النظر عن كونه (١٣٤) عندهم وبه يندفع ماللمحشى آخرا (قول الشارح لان فيه بيانا بعد إبهام) أى بيان المحدث عنه بعد أن أبهم لان الفعل وضع النسبة الى فاعل ما من حيث أنه معين فى التركيب بخلاف رجل تكلم فانه قبل ذكر الفعل لايطلب السامع بيانه فانه لايطلبه إلا المعرفة من حكم عليه والحكم لم يات بعد والحاصل ان المعول عليه الفائدة المطلوبة هذا غاية السعى فى تصحيحه ولم يحمل الثانى على الحصر كما قالوا فى شر أهر ذا ناب لان المقام ليس له (قوله وذلك لان المقصود من اشتراط التعريف الخ) لم يزد فى هذا الكلام على انه عند تقديم الحكم يصغى السامع وأما قوله لأن الافهام قد حصل فممنوع لان النكرة مخلة بالافهام قدمت أو أخرت والحاصل ان بعضهم جعل وجه اخلال النكرة بالافهام عدم إصغاء السامع وبعضهم جعله عدم الافادة وعليه الشارح وهو الوجه إذ الافادة معتبرة فى نفس الكلام اصغى السامع أو لا كما يدل له قولهم ان نحو السماء فوقنا مفيد وبه تعلم أن بيان المحشى كلام الشارح بهذا التوجيه غير مستقيم وقد يقال ان تعويل المحشى أيضا على الفائدة إلا أنه جعل الاصغاء شرطا فيها بل وسبب الاصغاء هو الطريق الذى بيناه به كلام الشارح سابقا إلا أنه يحتاج لعناية فى بعض كلامه ويشبه أن يكون جمعا بين القولين فتدبر (قول المصنف وهو المختار) يلزمه صحة نفى كلام الله حقيقة عما نقرؤه وهو خلاف الاجماع كما فى حواشى العقائد (قوله مشتركا)

(إسنادا مفيدا مقصودا لذاته) فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لأن فيه بيانا بعد إبهام وغير المقصود كالصادر من النائم والمقصود لغيره كصلة الموصول نحو جاء الذى قام ابوه فانها مفيدة بالضم اليه مقصودة لايضاح معناه ولا طلاق الكلام على النفسانى كاللسانى والاختلاف فى أنه حقيقة فيماذا قال حاكيا له (وقالت المعتزلة انه) اى الكلام (حقيقة فى اللسانى) وهو المحدود بما تقدم لتبادره الى الاذهان دون النفسانى الذى أثبته الأشاعرة دون المعتزلة (وقال الأشعرى مرة) أنه حقيقة (فى النفسانى) وهو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللسانى مجاز فى اللسانى (وهو المختار) قال الاخطل

ان الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

(ومرة) انه (مشترك) بين اللسانى والنفسانى لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة قال الامام الرازى وعليه المحققون منا ويجاب على القولين عن تبادر اللسانى بأنه قد يكثر استعمال اللفظ فى معناه المجازى أو فى احد معنييه الحقيقيين فيتبادر إلى الاذهان والنفسانى منسوب إلى النفس ونون للدلالة على العظمة كما فى قولهم شعرانى للعظيم الشعر (وإنما يتكلم الأصولى فى اللسانى)

(قوله إسنادا مفيدا) أى بالفعل على اشتراط تجدد الفائدة أو ما كان الشأن فيه الافادة على مقابله (قوله نحو رجل يتكلم) لان الحكم على النكرة لايفيد إذ المحكوم عليه لابد ان يكون معلوما ويكفى فى المحكوم له الشعور بوجه ما (قوله لان فيه بيانا بعد إبهام) لانه بتقديم الفعل تشوقت النفس إلى المحكوم عليه وشعرت به فى الجملة ففى ذكره بعد ذلك فائدة بخلاف المبتدا (قوله مقصودة لايضاحه) أى لا لذاتها وكذا جملة القسم فانها مقصودة لتأكيد الجواب وكذلك جملة الشرط فان القصد منها تقييد الجواب كذا قيل ورده السيد الشريف بان الفائدة المقصودة التعليق وهو إنما يحصل بمجموع الشرط والجواب فالحق ان الكلام هو المجموع (قوله فى أنه) أى الكلام وهذا الاختلاف فى الكلام لغة فلا ينافى ان النحويين اصطلحوا على انه حقيقة فى اللسانى وهم لايقال لهم معتزلة (قوله حقيقة فيماذا) فيه إخراج ما عن الصدارة مع أن الاستفهام لايعمل فيه ماقبله ولكن المختار عند ابن مالك انها ليست كغيرها من ادوات الاستفهام فى استحقاق الصدارة (قوله وهو المحدود بما تقدم) قضيته أن اللسانى مخصوص لغة بما تقدم لكن قال غير واحد أن الكلام لغة ماتكلم به قليلا كان أو كثيرا إلا ان يكون المراد ان من افراده المحدود بما تقدم او يكون معناه اللغوى قد اختلف فيه (قوله دون المعتزلة) فانهم لايثبتونه حقيقة ويردونه إلى الامر (قوله المعبر عنه بما صدقات اللسانى) ظاهره ان الكلام النفسانى هو ثبوت النسبة وليس كذلك بل هو قضايا كلية مشابهة للقضايا اللفظية (قوله قال الاخطل الخ) قيل عليه أنه ليس فى قوله وإنما جعل اللسان الخ مايوجب أن اسم الكلام عندهم مجاز فى اللفظى إذ اللفظى يتبادر عند إطلاق الكلام ولانه لايلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون إطلاق الكلام على اللفظى مجازا وقد يجاب بأن ما استدل به من قول الاخطل على الحصر هو قوله ان الكلام لفى الفؤاد فهو محل الشاهد (قوله لان الاصل فى الاطلاق الخ) اى وهو يطلق على كل منهما (قوله منا) أى من أهل السنة (قوله وقد يجاب الخ) حاصله أن مطلق التبادر ليس علامة الحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة وإلا لانتقض بالحاصل بكثرة الاستعمال لانه وجد فى المجاز مع انه ليس بحقيقة وفى احد المعنيين الحقيقة مع ان الحقيقة فيه لم تعرف به

لأن بحثه فيه لا فى المعنى النفسي (فان أفاد) أى ماصدق اللساني (بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية) أى اللفظ المفيد لطلب ذلك (استفهام) نحو ما هذا (و) طلب (تحصيلها او تحصيل طلب الكف عنها) اى اللفظ المفيد لذلك (أمر ونهى) نحو قم ولا تقعد (ولو) كان طلب تحصيل ماذكر (من ملتمس) أى مساو للمطلوب منه رتبة (وسائل) أى دون المطلوب منه رتبة فان اللفظ المفيد لذلك منهما يسمى أمرا ونهيا وقيل لا بل يسمى من الأول التماسا ومن الثاني سؤالا واشار المصنف إلى هذا الخلاف بقوله ولو (وإلا) اى وإن لم يفد

بل بالحصل بالصيغة اه زكريا (قوله لأن بحثه الخ) لأنه الذى يستدل به فى الاحكام وفيه تعليل الشيء بنفسه لأن البحث هو الكلام وأجيب بأن المراد لان غرضه من البحث (قوله أى ماصدقات اللساني) أعاد الضمير اليه دون المركب أو الكلام لأنه المقسم مع كونه أقرب مذكور وفيه أشارة إلى أن هذا التقسيم باعتبار ماصدقاته دون مفهومه (قوله ذكر الماهية) أراد به ما يشمل ذكر عوارضها فيشمل الاستفهام عن الوصف وعن التعيين فذكر بضم الذال أى علمها وهو مبتدأ خبره استفهام وذلك نحو ما الانسان أو تعيين فرد من أفرادها نحو من عندك أزيد أم عمرو أو بيان حال الفرد نحو كيف زيد أو زمانه نحو متى السفر أو مكانه نحو أين زيد أو التصديق به نحو هل الحركة الموجودة دائما أو وصفه نحو هل اخصب الزرع (قوله وطلب تحصيلها الخ) فان قلت المطلوب بالاستفهام طلب ذكر الماهية اى طلب المستفهم من المخاطب افادته اياها كما قال السيد فى حواشى شرح الشمسية ان المطلوب من الاستفهام هو تفهيم المخاطب للمتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه اه اى فلم يبق بينه وبين فهمني وعلمني فرق إذ المطلوب بكل منهما تفهيم المتكلم وقد أجاب العلامة عبد الحكيم فى حواشى ذلك الشرح بعد تمهيد مقدمة ذكر فيها الفرق بين الوجود الظلي والوجود الأصلي أن الفرض فى الاستفهام وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي وإن كان ذلك مستلزما للاتصاف بصورتها وذلك لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا ان يحصل المخاطب فى ذهنه تلك النسبة اثباتا او نفيا والفرض من الأمر اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء فى الذهن وإن كان يستلزمه فى بعض الاوامر بواسطة كونه أثر الذلك الحدث لا من حيث أنه حصول شيء فى الذهن كما فى فهمني فان معناه أطلب منك تفهيما واقعا على كما ان اضربني اطلب منك ضربا واقعا على إلا ان التفهيم لما لم يتحقق إلا بحصول شيء فى الذهن اقتضاه لا من حيث انه حصول شيء فى الذهن بل من حيث انه اثر التفهيم كما ان حصول الضرب اقتضى حصول اثره فى الخارج وهو الالم فحصول شيء فى الذهن مقصود المتكلم وعرضه لكن لا من حيث ذاته بل من حيث أنه أثر التفهيم قال فظهر لك بما ذكرنا أن الفرق دقيق يحتاج إلى تأمل صادق غفل عنه القاصرون وحسبوه هينا اه (قوله او تحصيل طلب الكف) قال سم يرد عليه اكفف فانه امر ويصدق عليه حد النهي وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الأمر وهو طلب تحصيلها فلا يكون حد الأمر جامعا ولا حد النهي مانعا ونحو يا زيد فانه يفيد طلب تحصيل ماهية الاقبال مع انه ليس بأمر ولا نهي ويجاب عن الاول بان الحدود الضمنية المستفادة من التقسيم لا يتوجه عليها المؤاخذة بمثل ذلك وعن الثاني بانهم تسمحوا فى تفسير النداء بطلب الاقبال وإنما طلب الاقبال لازم لمعناه ولهذا قال شيخنا الشريف أن النداء وضع لتنبيه المخاطب ويلزم منه طلب الاقبال اه وأقول ماذكره من أن الحدود الضمنية الخ قد يوجه بان القصد الاولى إنما يتعلق بالتقسيم واما تعاريف الاقسام فحاصلة بطريق التبع ولكن المحققون كثيرا ما يعترضون على التعاريف الضمنية فالاحسن ان يجاب بما حققه الفاضل عبد الحكيم فى حواشى شرح الشمسية بان المطلوب فى النهي هو الكف عن فعل غير الكف المطلوب سواء كان كفا او غيره فيدخل فيه لا تكفف لأن المطلوب منه الكف عن الكف المطلوب ولا يدخل فيه اكفف لأن المطلوب هو الكف لا الكف عن شيء وكذا اكفف عن الزنا مثلا لان المطلوب

أى ماهيته فى بعض الافراد أشد ولعل الاشدية باعتبار تمام أداء المراد أو كونه أبلغ أو نحو ذلك (قوله وهو أى كونه الخ) يلزم عليه أن اطلاق الكلام على فرد بخصوصه مجاز قال بعضهم وهو خلاف الاجماع (قول المصنف فطلب ذكر الماهية الخ) فى المطول فى بحث الانشاء وهو أى الاستفهام طلب حصول صورة الشيء فى الذهن قال عبد الحكيم تبعا للسيد فى حاشيتى القطب والمطول يعنى أن المطلوب بالاستفهام أى الغرض منه لا مدلوله فان مدلوله أيضا حصول أمر فى الخارج هو تفهيم المخاطب للمتكلم وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار لأن المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية إلا أن يحصل فى ذهنه تلك النسبة اثباتا أو نفيا ومجرد الحصول فى الذهن ليس علما بل العلم إنما هو بقيامها بالذهن اللازم لحصولها فيه فليس المطلوب بالاستفهام الفهم ولا التفهيم بخلاف فهمني وعلمني فالفرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء فى الذهن فان معناه أطلب منك تفهيما واقعا على إلا أن التفهيم لما لم يتحقق الا بحصول شيء فى الذهن اقتضاه من حيث انه أثره لا من حيث انه

مطلوب المتكلم اه فقول المصنف فطلب ذكر الماهية الخ بيان لمدلول اللفظ لا للغرض منه (قوله ويصدق عليه الخ) فيه ان الكف المدلول للحرف معناه كف عن كذا وهو معنى حرفى ملحوظ بتبعية الغير ولذا قال المصنف أو تحصيل الكف عنها ولم يقتصر على تحصيل الكف بخلاف الكف المدلول عليه بكف ولو مع قولك عن كذا لان تعلقه بالغير جاء من التعلق فكيف يصدق أحدهما على الآخر وقد مر تحقيقه عن عبد الحكيم وبه ينحل اشكال هذا الموضع (قوله لان فيه ايضاً طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لامجرد الخ) يعنى ان الاول المطلوب به تحصيل ماهية ذكر من حيث أنها ماهية بخلاف الثانى فان المطلوب فيه ليس تحصيل ماهية ذكر من حيث أنها كذلك بل المطلوب الذكر من حيث تعلقه بماهية أخرى فاندفع مايتوهم من أن ذكر ماهية كذا ماهية أيضاً فليتأمل (قوله تسمية مثل هذا الخ) أنت خبير بأن المسمى أمرا الصيغة كما فى الشارح دون الطلب فلا اشكال بوجه (قوله منها أن الخبر الخ) قال السعد فى حاشية العضد فساد ذلك واضح قال بعض حواشيه لانه لم ينقل ان الصدق والكذب الاصطلاحيين غير اللغويين (قوله ومنها الخ) هو جواب العضد والمراد بالنسبة الايقاعية النسبة النفسية وكذا الانتزاعية (قول الشارح لان كلا من الاربعة ضرورى) أى تصوره ضرورى فلا حاجة إلى مايفيد تصوره وهو التعريف وإنما كان ضروريا (١٣٦) لوجهين أحدهما أن كل أحد يعلم أنه موجود وهذا خبر خاص وإذا كان الخبر المقيد ضرورياً فالخبر المطلق الذى هو جزؤه أولى أن يكون ضرورياً ثانيهما التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب باقسامه وغيره ضرورة ولذلك يورد كل فى موضعه والجواب اما عن الاول فبوجهين أما أولا فلأنه إنما يتم إذا كان العلم بالخبر مطلقا ذاتياً لما تحته وكان شىء من أفراده متصوراً بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان وأما ثانياً فلأنه لا يلزم من كون العلم بحصول النسبة التى هى الجزء الاخير الذى لاينفك عنه ماهية الخبر وهو مرجع الايجاب والسلب فى القضية

هذه

والصدق والكذب ونحو ذلك ضرورياً أن يكون تصورها ضرورياً إذ قد يحصل ذلك العلم ولا يتصور ماهية الخبر بحقيقتها أعنى مايحتمل الصدق والكذب وذلك ظاهر وأما عن الثانى فلأن غاية ماذكرتم بداهة التصديق بأن هذا مغاير لذاك وهو لا يستدعى تصوراتها بحقائقها (قوله الذى وضع اللفظ له) أى لفظ خبر وذلك المفهوم هو ماله نسبة تطابقه أولا (قوله ولم يرد أن فهم المعنى الخ) لان فهم المعنى يحتاج إلى العلم بالوضع فهو نظرى وكذا تصوره من حيث أنه معناه إذ قد يقع الاختلاف فى ان هذا المعنى هو معناه أو ذاك كما هو واضح (قوله ولا يتوجه حينئذ الخ) لان المتبدل إنما هو معنى المفردات ككان عند المناطقة أداة وعند النحاة كلمة أو معنى التركيب لكن لا من حيث مفهوم الخبر بل من حيث أن هذا التركيب معناه كذا فى هذا الاصطلاح دون ذاك وعلى كل حال هو محتمل للصدق والكذب فلم يتبدل المفهوم (قوله المقرر) وهو مالا يتبدل أعنى بالمحتمل الصدق والكذب وقوله فان الحكم الخ تعليل لقوله لا يتوجه (قوله قيل إذا عرف شىء بالبداهة الخ) هذا اعتراض على من قال انه بديهى وحاصله ان الاستدلال على بداهته بما تقدم ينافى بداهته بناء على ان ماذكرناه فيما تقدم من الوجهين دليلين لا تنبيهين لان كثرة المناقشة فيهما تأبى ان يكونا تنبيهين (قوله ايضاً قيل إذا عرف شىء الخ) عبارة الفنرى على المواقف هكذا اما يقال ان ماهيته إذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت

بالوضع طلباً (فما لا يحتمل) منه (الصدق والكذب) فيما دل عليه (تنبيه وانشاء) أى يسمى بكل من هذين الاسمين سواء لم يفد طلبا نحو انت طالق ام أفاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى نحو ليت الشباب يعود ولعل الله أن يعفو عنى (ومحتملهما) أى الصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد يقطع بصدقه او كذبه لامور خارجة عنه كما سياتى (وابى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم) أى كما أبوا تعريف ماذكر قيل لان كلا من الاربعة ضرورى فلا حاجة إلى تعريفه

بالصيغة هو كفه وأما كونه من الزنا فهو مستفاد من متعلقها وما أجاب به عن الثانى من أن النداء وضع لتنبيه المخاطب الخ قد يمنع فان معناه الحقيقى هو طلب الاقبال ولكنهم قيدوه بحرف مخصوص وبهذا القيد يخرج عن حد الأمر فتامله (قوله فما لا يحتمل منه الخ) أى فما لم يفد بالوضع طلبا وهو حال من الضمير فى يحتمل اى حال كونه كائنا منه اى مما بعد إلا وصرح به لئلا يتوهم ان قوله فما لا يحتمل الخ تفريع على الشقين أعنى ماقبل إلا وما بعدها (قوله طلباً باللازم) أى بالطريق المعبر عنه باللازم بأن يكون المفاد لازم معناه فعود الشباب فى التمنى غير ممكن عادة فلا يطلب وإنما معناه الحزن على فواته ويلزم ذلك كونه مطلوباً (قوله من حيث هو) أى من حيث كونه خبرا لما تقرر ان الحيثيات معتبرة فى التعاريف فدخل فى التعريف الاخبار الواجبة الصدق والاخبار الواجبة الكذب فان القطع بصدق الاولى لا لمجرد النظر إلى خبريتها والقطع بكذب الثانية لا لمجرد كونها اخبارا بل الامور خارجة عن مفهوم الخبر (قوله أى كما أبوا) أى هؤلاء القوم وأشار بهذا التفسير إلى دفع مايتوهم من المتن من أن

النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بديهية كل بديهى غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبى فجوابه الخ مافى الحاشية وبقوله والتفتت النفس الخ اندفع مافى العضد من ان المدعى ان تصور ماهية الخبر ضرورى وكون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه والذى لايقبله هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع أن يكون حاصلا بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما وحاصله أن ضرورية تصور ما أو تصديق ما لاتنافى كبيسة التصديق يكون هذا التصديق أو التصور ضروريا لتغاير محلى الضرورة والاكتساب (قوله فلاوجه لاختلاف الجهتين) أى القائلين بالكسبية والقائلين بالضرورية (قوله اجيب الخ) حاصله ان ذلك مسلم لو التفتت النفس لكيفية حصول كل علم وذلك ممنوع فانه كثيراً مايحصل لها علوم ولا تلتفت الى كيفية حصولها (قوله الى كيفية ضبط الخ) الاولى حذف ضبط كما فى الفنرى أو تقديمه على كيفية (قوله فيعرف تعريفا حقيقيا بالوجه) بأن تجعل ذاتيات الوجه تعريفاً للوجه لكن المقصود أولا وبالذات هو ذو الوجه لأن الوجه فى التصور بالوجه متصور قصداً ومقصود تبعا على عكس ذى الوجه (قوله وماتوهم من ان الامر الاعتبارى لايعرف الخ) رد لما قيل ان عدم امكان تعريف نحو الوجود كمفهوم الخبر لكونه لاماهية له فى الخارج وهو ظاهر ولا فى الذهن لأنه أمر اعتبارى وحاصل الرد أنه وإن كان اعتباريا لكنه ليس اعتباريا محضا كشريك البارى والعنقاء بل له منشا انتزاع لحقيقته ثابتة متقررة ذهنا كذا فى الشيرازى على التجريد (قوله يختار المعرف) أى الموقف لاالاتى بالحد (قوله فيعرف أن كلا مغاير للآخر) فيه أن اللازم من ذلك بداهة التصديق بأن هذا مغاير لذاك وهو لايستدعى تصوراتها بحقائقها نقله السعد عن المنتهى (قوله فلايجوز أن يعرف إلا تعريفا لفظياً) قد عرفت بما مر فى الحاشية منع استلزام البداهة عدم التعريف الحقيقى تدبر (قوله بل هو ممتنع التصور) لأن تصوره إنما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره وليس غيره سلب خاص فيتوقف تعقله على تعقل المطلق الذى هو عدم مطلق لايعقل إلا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا إليه فيلزم (١٣٧) الدور والجواب أن تصوره بتميزه عن عن غيره فى نفس الأمر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب فى تصوره تعقل السلب المفضى إلى الدور ولئن سلم فالسلب والايجاب غير العدم والوجود كذا

وقيل لعسر تعريفه (وقد يقال الانشاء ما) أى كلام (يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام) نحو انت طالق وقم فان مدلوله من ايقاع الطلاق

هذه الثلاثة لاتعرف اتفاقاً (قوله وقيل لعسر تعريفه) أى لخفائه ولا يلزم من كون التصديق به ضروريا ان حقيقته واضحة ويحتمل أن عسره لوضوحه لان توضيح الواضحات من المشكلات (قوله وقد يقال الخ) حاصله تقسيم الكلام اللسانى الى خبر وانشاء وهو ماعليه البيانيون وحاصل مامر تقسيمه

فى المواقف وشرحه قال عبد الحكيم (قوله ومعنى التميز الخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له (قوله هو الموجود فى نفسه الخ) فمعنى الثابت العين الذى ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض (قوله لاالموجود فى غيره) عبارة شرح المواقف لاالموجود لغيره والمعدوم عن غيره اه يعنى أن المأخوذ منه تعريف الوجود وهذا دون ذلك لانه إنما يؤخذ منه تعريف الوجود للغير والعدم عنه والأول هو المعلولية للغير والثانى الانفكاك عنه لاالوجود (قوله مايعلم ويخبر عنه) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجى وهذا يشمل الذهنى أيضا (قوله أو مابه ينقسم الخ) إنما لم يقل او انقسام الشىء او صحة ان يعلم كما هو قياس قوله ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود ماخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لايكون حينئذ معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود أعنى الوجود كما فى تعريفه بالفاعل الا يرى ان الموجد وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل اعنى التاثير بل المعرف للوجود مابه ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفا لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين اه فنرى (قوله وايضا الثابت يرادف الخ) لعل هذا الزامى لمن يقول بالترادف وإلا ففى حاشية شرح التجريد قيل الثبوت أعم من الوجود والنفى أعم من العدم لانه معنى كلمة لا وهو أعم من العدم فالثبوت والنفى جنسان أو كالجنسين للوجود والعدم لكن الجمهور على تساويهما (قوله والفاعل موجود الخ) فى كون الموجود ماخوذا فى مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء نعم أنهما لايكونان إلا موجودين (قوله فرع امكان وجودهما) فان معناها امكان العلم والاخبار والامكان لايتعلق بشىء إلا باعتبار وجوده فى نفسه أو وجوده لغيره فيكون معناه امكان وجودهما (قوله المناسب ان يقول الخ) تقدم أنه قد يستفاد من التعريف إلا أن يمنع بالفرق بين الضرورى والبديهى فان البديهى قد يكون خفيا بخلاف الضرورى كما فى شرح المواقف (قول الشارح لعسر تعريفه) لعدم الوقوف على الجنس والفصل الحقيقيين (قوله اعلم الخ) اعلم ان القضية لاشتمالها على النسبة الخبرية يفهم منها

ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر وتدل عليه مع قطع النظر عن الغير لانها لو لم تدل على الثبوت فى نفس الامر بل على مطلق الثبوت يلزم ان لا يكون كاذبا على تقدير عدم الثبوت فى نفس الامر ضرورة ان كثيرا من القضايا محمولها ثابت بالاعتقاد دون نفس الامر وسلب الثبوت فى ظرف لا يدل على سلبه فى ظرف آخر فالقضية تدل بالدلالة التضمنية على المطابقة المطلقة للواقع واما كون تلك المطابقة واقعة ومتحققة فى نفس الامر فخارج عن مفهوم القضية والصدق هو مطابقة مدلول القضية للواقع وقد عرفت أن مدلولها هو ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الامر وحينئذ فصدق القضية هو ان يفهم من القضية من ثبوت المحمول للموضوع فى نفس الأمر مطابق لنفس الأمر ولا دلالة للقضية على ذلك اصلا والكذب عدم المطابقة بمعنى ان ما يفهم من القضية من الثبوت فى نفس الأمر غير مطابق لنفس الأمر ولا دلالة للقضية على ذلك أيضاً فالقول بأن الصدق مفهوم القضية مؤول بأن المراد متعلقه ثم انك تعلم أنه ليس فى الخارج إلا زيد وصفته كالقيام وليس هناك ثبوت كذا لكذا إذ هو امر انتزاعى فقط كما يدل عليه قولهم ان الخارج ظرف لنفسها لا لثبوتها فالذى فى الخارج منشأ الانتزاع وحينئذ فالقول بأن النسبة الذهنية حكاية عن نسبة خارجية مؤول أيضاً وبه يظهر أن التغاير بينهما بالذات فان الحكاية هى نفس مفهوم القضية والمحكى عنه مصداقها والنسبة فى الحكاية دون المحكى اللهم إلا ان يكون مرادهم بالنسبة الخارجية نسبة تنتزع عما فى الخارج مع قطع النظر عن دلالة الكلام وقيامها بالذهن وهو بعيد من كلامهم بل ربما صرحوا بخلافه (قوله حالة) أى ارتباط ملتبس إما (١٣٨) بالثبوت أو الانتفاء أو الباء للتصوير (قوله على صورة ذهنية) هى الايقاع أو الانتزاع أو الوقوع واللاوقوع على ما سيأتى ثم أن تلك الصورة الذهنية حكاية عن الصورة الخارجية فالعبارة تدل على الصورة الذهنية وهى على الخارجية فدلالة العبارة بالواسطة وحينئذ فلا دلالة للخبر على الكذب أصلا بل هو احتمال عقلى خارج عن مدلول القضية إذ ليس محكيا عنه (قوله دلالة غير قطعية) لعدم اللزوم بينهما (قوله عن كلا مدلوليه) أى الحالة الذهنية والواقعية وفيه أن الخبر لا يدل على أن المفهوم منه واقع فى نفس الامر فلعل المراد عن مطابقة مدلوليه أى والا فلا يتخلف عنهما تأمل (قوله ثم إن كان الظرفان هنا زيد والقيام على ما حكى) أى كائنا على الوجه الذى حكاه الصورة الذهنية بواسطة الصورة الكلامية المعبرة تلك الصورة الذهنية اى المعبر عنها بالايقاع والانتزاع (قوله مطابقة الحكم) بان يكون مافهم من الخبر انه متعلقه هو ما فى الواقع هذا غاية ما يقال وهو بعيد المطابقة بين الوقوع واللاوقوع ثم انه ليس المراد بالحكم المطابق مثبع الباء هو الواقعى بل المفهوم من الكلام والا فقد يكون حكم المتكلم بخلاف ما يبديه كلامه ويكون كلامه صدقا بأن يكون ما فهم منه مطابقا للواقع كما هو مذهب الجمهور الآتى تأمل (قوله والتغاير الاعتبارى كاف) قد عرفت أن التغاير عليه أيضا حقيقى (قوله وبه اعترف المحقق) أى السيد واعلم ان الفاضل عبد الحكيم قال ما وقع فى بعض العبارات من ان مدلول الخبر الوقوع واللاوقوع فالمراد فيه من حيث حصولها فى الذهن فيرجع للايقاع والانتزاع والخلف لفظى بق ان قول الامام عبد القاهر لا دلالة لزيد منطلق على اكثر من ثبوت الانطلاق لزيد ينبغى حمله على ذلك أيضاً فالمراد ثبوت الانطلاق من حيث قيامه بالذهن ويؤيده قول السعد أن الخبر يدل على نسبة قائمة بالذهن وقول عبد القاهر نفسه كما نقله السعد عنه فى حاشية العضد أنه لا دلالة للخبر على وقوع النسبة وإنما يدل على حكم المخبر بالوقوع واللاوقوع فتدبر (قوله يدل على ثبوت نسبة الطلب) أى للمتكلم (قوله موضوع لنسبة الطلب) الاضافة بيانية قال السعد

وطلب القيام يحصل به لا بغيره وقوله بالكلام من اقامة الظاهر مقام المضمر للايضاح فالانشاء بهذا المعنى أعم منه بالمعنى الأول لشموله ما قبل الاول معه (والخبر خلافه) أى ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره (أى ماله خارج صدق أو كذب) نحو قام زيد فان مدلوله

إلى خبر وطلب وانشاء وهو ما عليه الامام الرازى ومن تبعه فالقسمة على قولهم ثلاثية وعلى قول البيانيين ثنائية اه زكريا (قوله وطلب القيام) اى اللفظى فان المعنى يحصل من غير اللفظ (قوله يحصل به) وحينئذ فلا يحتمل الصدق والكذب (قوله فالانشاء الخ) تفريع على ما ذكره فى المثال (قوله أعم منه بالمعنى الأول) أى وهو ما يحتمل الصدق والكذب مما لا يفيد بالوضع طلبا وقوله لشموله أى الانشاء بهذا المعنى ما قبل الاول وهو ما أفاد بالوضع طلبا معه أى مع الاول فنحو قم انشاء على الثانى دون الأول لافادته بالوضع طلبا بخلاف أنت طالق فانه انشاء على الأول كالثانى فلذا مثل الشارح للانشاء على الثانى بالمثالين (قوله فى الخارج) أى خارج الاذهان ولا يشكل عليه أن النسبة الذهنية والخارجية قد يتحدان ذهنا كقول القائل اطلب منك الضرب لحصول الاكتفاء بالمغايرة الاعتبارية فان النسبة القائمة بالنفس من حيث أنها مدلول اللفظ مطابقة لها الا من هذه الحيثية بل من حيث ثبوتها فى النفس تامله (قوله بغيره) اى فيكون هو حكاية لذلك الغير (قوله خارج صدق) من اضافة السبب للسبب

أي مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لأن يكون واقعا فى الخارج فيكون هو صدقا وغير واقع فيكون هو كذبا (ولا مخرج له) أى للخبر من حيث مضمونه (عنهما) اى عن الصدق والكذب (لأنه إما مطابق للخارج) فالصدق (اولا) فالكذب (وقيل بالواسطة) بين الصدق والكذب (فالجاحظ) قال الخبر (اما مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أى اعتقاد المخبر المطابقة (ونفيه) أى فى اعتقادها بان اعتقد عدمها اولم يعتقد شيئا (اولا مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) اى اعتقاد المخبر عدم المطابقة (ونفيه) اى نفى اعتقاد عدمها بان اعتقدها اولم يعتقد شيئا (فالثانى) اى ما انتفى فيه الاعتقاد المذكور الصادق بصورتين (فيهما) أى فى المطابق وغير المطابق

أى خارج يتحقق بسببه الصدق والكذب وفى الكلام قيد محذوف هو محط الاثبات والنفى أى خارج يقصد مطابقته او لا يقصد مطابقته وإلا فالانشاء له خارج لأنه لابد من شىء فى الواقع لكنه لا نقصد مطابقته ولا عدم مطابقته ثم ان اثبات أو يقتضى ان الخبر أحدهما مع انه يتصف بهما معا أى هو محتمل لهما وكأنه اشار بذلك لدفع الاشكال المشهور بان التعريف لا يصدق على شىء من افراده اصلا إذ لا يصدق على خبر انه يحتمل صدقا وكذبا معا لانه إن طابق فلا يحتمل الكذب وإن لم يطابق فلا يحتمل الصدق وقد اشار لدفعه العلامة التفتازانى فى شرح المفتاح بان المراد باحتماله الصدق والكذب صحة اتصافه بانه صادق أو كاذب أى بالنظر إلى نفسه أى مع قطع النظر عما يعرض له من صدق المتكلم أو كذبه قطعا ومن العلم بمطابقة النسبة للواقع او عدمها ضرورة او استدلالا إذ مع اعتبار شىء آخر من العوارض قد لا يحتمل إلا الصدق وقد لا يحتمل إلا الكذب وعلى هذا لا يرد الاعتراض بكلام الصادق قطعا ولا بمثل السماء فوقنا حيث لا يحتمل الكذب ولا بمثل السماء تحتنا حيث لا يحتمل الصدق ولا حاجة إلى تغيير الواو إلى او أو جعلها بمعنى أو وأما مثل السماء والأرض فوقنا فكذبه ظاهر لعدم مطابقته الواقع ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء (قوله اى مضمونه) إنما فسر المدلول بالمضمون لينبه على ان مدلول الخبر هنا النسبة لا ما يأتى من ان مدلوله الحكم بها أو ثبوتها لكن يرد ان المضمون غير النسبة إلا ان يقال انه يطلق عليها ايضا او فى الكلام حذف مضاف اى من ثبوت قيام زيد فتامله (قوله ولا مخرج) أى خروج أى لا واسطة ثم انه يشمل ما يأتى فى قول الراغب وموصوف بهما بجهتين لانه صادق بالصدق فقط أو الكذب فقط او بالصدق والكذب باعتبارين ويصدق على هذا انه لم يخرج عنهما فلم يسلم للمصنف غرضه من إثبات مذهب الجمهور ولم تتم له المقابلة وقد يقال اعتبار قيد اللفظية ملحوظ فقوله ولا مخرج له عنهما اى عن الصدق فقط أو الكذب فقط فلا يشمل حينئذ قول الراغب الآتى فقوله أو بالصدق والكذب باعتبارين غير مسلم (قوله الجاحظ الخ) حاصل كلامه ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق أو اعتقاد انه غير مطابق أو بدون الاعتقاد فالأقسام ستة والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم أو الراجح فيعم العلم والظن دون الشك (قوله أو لم يعتقد شيئا) أى كالشاك واستشكل بأن الشاك لا حكم معه ولا تصديق بل الحاصل معه تصور مجرد فلفظه بالجملة الخبرية ليس بخبر ورد بمنع ان تلفظه بها ليس بخبر بل هو خبر وإن لم يكن معه حكم وتصديق بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة واللاوقوعها اه زكريا

فيما نقل عنه على المطول لاشك ان النسبة فى البر هى إيقاع النسبة وانتزاعها وفى اضرب مثلا طلب الضرب (قوله إلا أنه يستلزم خبرا) اى فدلالته عليه عقلية لا وضعية والكلام فيما وضع له مالا يلزمه عقلا صرح به العضد نافلا عن المعتمد (قوله لنسبة الانشاء خارج تطابقه أو لا الخ) قال عبد الحكيم على المطول الكلام إن كان لنسبة خارج تطابقه أو لا أى يحتمل ان تطابقه أو لا تطابقه فخبر وإن لم يكن كذلك بان لا يكون له خارج اصلا كأقسام الطلب فانها دالة على صفات نفسية ليس لها (١٣٩) متعلق خارجى او يكون له خارج لكن لا يحتمل المطابقة واللامطابقة كصيغ العقود فانها لها نسب خارجية توجد بهذه الصيغ وليست لها نسبة محتملة لان تطابقها النسب المدلولة أو لا تطابقها اه وبه نعلم بطلان هذا الكلام فان أراد نسبة الطلب إلى المتكلم كما هو المفهوم من كلامه الآتى فليس كلامنا فيه لأنه مدلول عقلى لا وضعى (قوله يلزم أن يكون كاذبا) إن كان لمخالفة اللازم العقلى فليس مما نحن فيه وإن كان لمخالفة المدلول الوضعى فليس حكاية عن شىء حتى يكون كذبا تدبر (قول الشارح أى مضمونه من قيام زيد) فيه إشارة إلى ان الموجود خارجا منشأ انتزاع النسبة لاهى وقدم (قوله وهو محتمل) اى ذلك المضمون محتمل او الخبر لكن لا من جهة الدلالة لأنه يدل على الصدق (قوله بخلاف الحكم) فيه انه ايضا حاصل قبل الأخبار والحكم المستفاد من الكلام حكاية عنه لكن لو جعل الخبر حكاية عن الحكم وكان إن طابقه يكون صادقا وإلا يكون كاذبا لكان مخالفا لمذهب المصنف الذى هو مذهب الجمهور الذى حكاه بقوله ولا مخرج له الخ إذ المعتبر فيه مطابقة المضمون للخارج ولو خالف حكم المتكلم الذهنى كما سينبه عليه المصنف بقوله ومورد الصدق والكذب النسبة والحاصل ان مدلول الخبر هو الحكم بالنسبة ومناط الصدق والكذب ليس هو موافقة الحكم او مخالفته إذ ليس مذهب

المصنف والجمهور بل ليس مذهب أحد إذا الحكم غير الاعتقاد الذى اعتبره الجاحظ وغيره وإن كان الاعتقاد يستلزم الحكم

إذ العاقل إنما يعتقد ما يحكم به وإنما المناط هو موافقة متعلق الحكم وهو النسبة لمضمون الخبر الخارجي ولله در الشارح هذا الامام حيث قال عند قول المصنف صدق أو كذب فان مضمونه الخ وعند قوله ولا تخرج له الخ اى للخبر من حيث مضمونه لانه فى بيان الصدق والكذب الذى مناطه مطابقة المضمون للخارج لا مطابقة الحكم للخارج وإنما لم يجعل المطابقة بين الحكم والخارج كما مر عن الصفوى لان مرجعه إلى مطابقة المتعلق للخارج كما نبهنا عليه سابقا وإلا كان مذهبا لم يقل به أحد فليتامل (قوله مركبان) كتب القوم مصرحة بانه أى الاعتقاد شرط لا جزء (قوله فلفظه بالجملة) الاولى فكلامه ليس بخبر (قوله وهذا ظاهر فيما تقدم) ليس بظاهر بل هو جار على طريق المصنف من أن المدلول الحكم ومناط الصدق المضمون الذى هو مذهب الامام الرازى كما سياتى (قوله دون الثانية) نقل الشيرازى مذهب الراغب فى شرح المفتاح هكذا الخبر إن طابق الواقع والاعتقاد فصدق وإلا فكذب وهو صريح فى نفى الواسطة غايته أن قوله فكذب أى بجهتين فيما لم يطابق شيئا وبجهة فيما طابق أحدهما

وذلك أربع صور (واسطة) بين الصدق والكذب والأول وهو ما معه الاعتقاد المذكور فى المطابق الصدق وفى غير المطابق الكذب (وغيره) اى غير الجاحظ قال (الصدق المطابقة) اى صدق الخبر مطابقته (لاعتقاد المخبر طابق) اعتقاده (الخارج أولا وكذبه عدمها) أى عدم مطابقته لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده الخارج اولا (فالساذج) بفتح الذال المعجمة وهو ما ليس معه اعتقاد (واسطة) بين الصدق والكذب طابق الخارج أولا (والراغب) قال (الصدق فى المطابقة الخارجية مع الاعتقاد) لها كما قال فى الجاحظ (فان فقد) اى المطابقة الخارجية واعتقادها اى مجموعهما بان فقد كل منهما او أحدهما (فمنه كذب) وهو ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة

(قوله وذلك أربع صور) وماعداه صورتان واحدة صدر الأخرى كذب (قوله وغيره) إنما لم يقل والنظام وإن اشتهر هذا القول عنه كما اشتهر الذى قبله عن الجاحظ إشارة إلى ان غير النظام تبع النظام فى القول به فلم ينفرد كالجاحظ اه كمال وانظر هذا مع قول صاحب المفتاح عند تعداد المذاهب فى صدق الخبر وكذبه وهنا مذهب اخر فى غاية السخافة وأورد مذهب النظام إلا أن يقال سخافة فى نفسه لا تنافى اتباعه فيه اغترارا بقائله فان الأخذ بالقول نظرا لقائله كثير وقد شاهدنا مثله كثيرا (قوله المطابقة لاعتقاد المخبر) وليس من هذا قوله ﷺ كل ذلك لم يكن فان المراد لم يكن فى اعتقادى لان مطابقة الواقع باعتبار الاعتقاد وعدمها غير المطابقة للاعتقاد وعدمها ولكن فيه أنه يكون مطابقا لمذهب النظام وتقدم انه مذهب سخيف مع لزوم الخطا فى الاعتقاد وهو ممنوع فى حقه ﷺ كالخطا اللسانى فالأحسن ما قاله عبد الحكيم فى حاشية المطول أن القول المذكور كناية عن لم أشعر اه فيكون ذلك وقع على سبيل السهو وهو جائز فى حق الانبياء دون النسيان كما اعتمده البلقينى (قوله والراغب) أى من يقول بالواسطة (قوله المطابقة الخارجية) أى مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الخارجية مع الاعتقاد لها أى للمطابقة المذكورة وحاصل كلامه ان الصدق هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا فان فقد أحدهما فاما أن لا يوصف بصدق ولا كذب أصلا كخبر المبرسم الذى لا قصد له واما أن يوصف بالصدق والكذب باعتبارين مختلفين وذلك إذا كان مطابقا للخارج دون الاعتقاد وعكسه فيوصف بالصدق إلى مطابقته لأحدهما وبالكذب بالنظر إلى عدم مطابقته للاخر وقد صرح فى كتاب الذريعة بان ما استجمع المطابقة للخارج والاعتقاد يسمى الصدق التام ويقابله الكذب التام وهو ما استجمع عدم المطابقة للخارج والاعتقاد وصرح بأن ما انتفى فيه الوصفان واسطة وعبارته أن الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا فان انخرم واحد منهما لم يكن صدقا تاما بل اما ان لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذى لا قصد له زيد فى الدار فلا يقال أنه صدق ولا كذب واما ان يقال له صدق وكذب باعتبارين وذلك إذا كان مطابقا للخارج غير مطابق للاعتقاد او عكسه كقول المنافقين نشهد أنك لرسول الله فيصح أن يقال لهذا صادق اعتبارا بالمطابقة لما فى الخارج وكذب لمخالفة ضمير القائل ولهذا كذبهم الله تعالى اه قال الكمال وعبارة المتن لا تفيد وصف الصدق بالتمام ولا تصريح فيها بالواسطة نعم فى قوله أولا وقيل بالواسطة ثم تفصيله أقوال القائلين بها يفيد أن الراغب قائل بالواسطة ولعله سكت عن التصريح بالواسطة عند الراغب لانها من الواسطة فى المذهب الذى قبله ويكون قول المصنف فان فقدا معناه فان فقدا معا أو على البدل بان يفقد هذا تارة وهذا تارة وقد حمله الزركشى ثم أبو زرعة والبرماوى على أن المراد فقدهما معا فاعترضوا بانه غير مطابق لكلام الراغب لان الراغب إنما بناه على

فقد

(قول المصنف ومدلول الخبر الحكم بالنسبة) لأن دلالة اللفظ على الصور الذهنية وبتوسطها على ما فى الخارج فى عبد الحكيم على المطول المقصود الاصلى من الخبر افادة المخاطب وقوع النسبة أولا وقوعها والايقاع والانتزاع وسيلة اليه فان المخاطب يستفيده من الخبر لينتقل منه إلى متعلقه الذى هو المقصود بالاعلام اه فهذا القائل يقول بدلالة الخبر على الايقاع إلا أن دلالته على الاول لينتقل منه إلى الثانى ويمنع أن دلالته على الثانى لا غير كما حمله عليه فى المطول إذ لو دل على الثانى فقط لم يكن شىء من الخبر كذبا ولا لازم عند استعمال ضرب فى معناه الحقيقى مع عدم حصوله فى الخارج اخلاء اللفظ عن معناه عند استعماله فيه بخلاف ما إذا كان الحكم لينتقل منه إلى الوقوع فان تحقق الايقاع فى نفس الامر لا يستلزم الوقوع فيه ومدار الصدق والكذب على الوقوع واللاوقوع إذ هو المقصود بالافادة وحاصل انه لا تلازم عقلا بين الدلالة على الوقوع واللاوقوع فى نفس الامر إذ الدلالة وضعية لا عقلية (قول المصنف لا ثبوتها) أى فقط (قول الشارح فى انه الحكم) أى لينتقل منه الى الوقوع فى الخارج وذلك حق لأن اللفظ إنما وضع ليدل على ما فى ذهن المتكلم إذ لا يفيد أولا إلا ما قام به وهو الادراك لانه لا علاقة بينه وبين الوقوع الخارجى سواه فلا يمكن إفادته بغير توسط الايقاع وليس المراد أن مدلول الخبر الحكم فقط من غير دلالة على الثبوت والانتفاء فى الواقع وإلا لكان الخبر كالانشاء فى الدلالة على النسبة الذهنية فقط من غير اشعار بالنسبة الخارجية فيكون مدلوله الايقاع بمعنى تصور الوقوع لا التصديق بأن النسبة واقعة إذ لا دلالة له على الوقوع ولا شك أن من يتلفظ بالقضية يتصور وقوع النسبة فتكون مفهومات جميع القضايا ثابتة فى جميع الاوقات ولا يكون ثبوت قضية مناقضا لثبوت مفهوم قضية أخرى

باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شىء (و) منه (موصوف بهما) أى بالصدق والكذب (بجهتين) وهو ما فقد فيه واحد من المطابقة للخارج واعتقادها يوصف بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد أو للخارج وبالكذب من حيث انتفت فيه المطابقة للخارج أو اعتقادها فهو واسطة بين الصدق والكذب (ومدلول الخبر) فى الاثبات (الحكم بالنسبة) التى تضمنها كقيام زيد فى قام زيد مثلا (لا ثبوتها)

فقد أحدهما لا على فقدهما معا وحمله الشارح على ما ذكرنا لينداع الاعتراض غير ان الشارح جعل من الكذب ما لا اعتقاد فيه أصلا وهو عند الراغب الواسطة كما يفنى عنه كلامه حيث قال كقول المبرسم الذى لا قصد له اه (قوله باعتقاد) متعلق يصدق والباء للتعدية (قوله أم بعدم اعتقاد شىء) ادخاله فى قسم الكذب مخالف لجعل الراغب له واسطة بينه وبين الصدق اه زكريا فالصور عند الراغب خمسة واحدة صدق واثنان كذب واثنان واسطه على كلام الشارح وعلى ما نقله الكمال وشيخ الاسلام عن الراغب واحدة كذب وثلاثة واسطة وأما الصور على كلام الناظم فستة اثنان صدق واثنان كذب واثنان واسطة (قوله أى بالصدق والكذب) أى غير التامين لأن الصدق التام ما وجد فيه الأمران والكذب التام ما انتفى فيه الامران (قوله فهو واسطة بين الصدق والكذب) أى التامين وهذا معلوم من كون هذه الاحوال تفصيلا لاقوال القائلين باثبات الواسطة فلا يرد أنه لا يؤخذ من المصنف القول بالواسطة عند الراغب (قوله ومدلول الخبر) أى ما يصدق عليه أنه خبر كزيد قائم مثلا لا مدلول نفس الخبر فانه كما تقدم ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره أو ماله خارج صدق أو كذب الخ ومراده بالحكم ايقاع النسبة لقوله الحكم بالنسبة وقوله كقيام زيد أى ثبوت القيام له وتفسير الحكم هنا بالايقاع هو ما قاله سم قيل وهو آخذ بالظاهر وإلا فمدلوله فى الواقع هو النسبة أى ثبوت الحكم فى الواقع وإلا لما يأتى انكاره لأن اذعان المتكلم واقع فحينئذ يراد بالحكم النسبة الحكمية والباء فى قوله بالنسبة للتصوير أى النسبة من حيث الحكم بها لا من حيث تحققها فى الخارج ومما يدل على هذا قوله ومورد الصدق والكذب النسبة الخ تأمل ثم رأيت فى حاشية عبد الحكيم على المطول أن مدلول الخبر هو النسبة الذهنية أعنى الايقاع والانتزاع وما وقع فى بعض العبارات أن مدلول الخبر هو النسبة بمعنى الوقوع واللاوقوع فالمراد فيه من حيث حصولها فى الذهن فيرجع إلى الايقاع والانتزاع اه (قوله فى الاثبات) أخذه من قول المصنف لا ثبوتها لأن الثبوت لا يكون إلا فى الاثبات ويأتى ان النفى يقاس عليه

أى فقط (قول المصنف وإلا لم يكن شىء من الخبر كذبا) قال المصنف فى

فى الخارج (وفاقا للامام) الرازى فى أنه الحكم بها (وخلافا للقرافى) وأنه ثبوتها (وإلا) أى وإن لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان ثبوتها (لم يكن شىء من الخبر كذبا) اى غير ثابت النسبة فى الخارج وقد اتفق العقلاء على ان من الخبر كذبا وأجيب بأن كذب الخبر بأن لم تثبت نسبته فى الخارج ليس مدلولا له حتى ينافى ما جعل مدلوله من ثبوت النسبة غاية الأمر أن الخبر الكذب تخلف فيه المدلول عن الدليل لأن دلالته وضعية لا عقلية وتقسيم الخبر إلى الصدق والكذب باعتبار وجود مدلوله معه وتخلفه عنه نعم الاول الموافق للامام الرازى

(قوله فى الخارج) ينبغى أن يراد به خارج النسبة الذهنية المفهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفس الامر لا ما يرادف الأعيان وإلا فالنسبة ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لأنها من الامور الاعتبارية وفى شرح التفتازانى على المفتاح ما نصه لا يخفى أن كل أمرين إذا نسب أحدهما إلى الآخر فمع قطع النظر عن تلفظ اللافظ وتعقل العاقل بينهما نسبة ثبوتية بانه هو هو أو سلبية بأنه ليس كذلك وهو معنى الواقع والخارج وإن لم تكن النسبة امرا متحققا فى الخارج ولا الأمران مما يلزم تحققه فى الخارج اهـ أى كقولنا شريك البارى ممتنع مثلا (قوله فى أنه) أى مدلول الخبر (قوله الحكم بالنسبة) أى النسبة من حيث الحكم بها (قوله بل لو كان ثبوتها) أى بل كان مدلوله الخبر النسبة من حيث ثبوتها فى الخارج (قوله لم يكن شىء من الخبر كذبا) لان الخبر لم تتحقق نسبته فى الخارج (قوله وقد اتفق العقلاء) دليل للاستثنائية أى وكون لا شىء من الخبر كذبا باطل كيف وقد اتفق الخ (قوله بان لم يثبت) الباء للتصوير (قوله ليس مدلولا له) لان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال عقلى ولا يلزم من عدم التحقق فى الخارج خروج الخبر عن كون مدلوله الصدق (قوله حتى ينافى الخ) تفريع على المنفى (قوله ما جعل مدلوله) أى دائما وهو الصدق ولو عند التخلف (قوله عن الدليل) وهو الخبر لان دلالته وضعية وهى جائزة التخلف وحينئذ فلا يلزم من كون مدلول الخبر ثبوت النسبة فى الخارج أنه لا شىء من الخبر بكذب وبهذا الجواب يرجع الخلاف لفظيا قال التفتازانى فى شرح المفتاح ولقد أحسن من قال ان مدلول الخبر هو الصدق وإنما الكذب احتمال عقلى الا يرى أنه إذا قيل لك من أين علمت أن زيدا قائم تقول سمعته من فلان (قوله لاعقلية) أى لايجوز تخلفها (قوله وتقسيم الخبر) أى على ما قاله القرافى بدليل ما بعده (قوله باعتبار وجود الخ) فيه لف ونشر مرتب (قوله نعم الأول الموافق للامام الخ) يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدم عليه من أنا نقطع بأن الذى نقصده عند إخبارنا بقولنا زيد قائم هو افادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك ونقطع بان الذى نفهمه من إخبارنا بان زيدا قائم مثل ذلك وهو الذى نصره فى المطول ورد ما رجحه الامام بانه لو أريد إيقاع النسبة لما كان لانكار الحكم معنى الامتناع أن يقال انه لم يوقع النسبة اهـ كمال

(قول الشارح فى أنه ثبوتها) منع الموانع هذا من الاماكن التى ذكرنا الدليل فيها والغرض بذكره وقوع الخطا لقوم فى تقريره فاوردناه على الوجه الذى اورده الامام بعبارة أوضح من عبارته يزول بها عنه الاشكال اهـ فافاد أنه لم يذكره للاعتماد عليه فى هذا الحكم فالاعتراض عليه لاوجه له (قوله مدلول الخبر هو الصدق خاصة) إن كان المراد انه المقصود بالافادة فهو مسلم ولا يضرنا وإن كان المراد انه لم يوضع إلا له فهو ممنوع كيف ولا يمكن افادته إلا بتوسط حكاية الصورة الذهنية له (قوله وارتضاه المولى سعد الدين) هو إنما منع حصر مدلول الخبر فى الحكم وسلم انه يدل عليهما جميعا كما حققه عبد الحكيم (قوله بانا نقطع الخ) هذا لا يرد أن الخبر وضع للايقاع والوقوع جميعا اما الثانى فلأنه مقصود بالافادة واما الاول فلأنه وسيلة إليه وهو مختار الامام (قوله ورد ما رجحه الامام) هو لم يرد إلا الحصر فى الحكم بناء على تبادره من عبارة الامام (قوله لو اريد إيقاع النسبة) أى فقط لما كان لانكار الحكم معنى لأن غاية ما يمكن أن يتردد فى الإيقاع لا لإنكاره

(قوله

(قول الشارح سالم عن هذا التخلف) أما على ماحررنا به كلام الامام فلأنه يلتزم أنه يسمى خبرا إلا إذا أوقع أى أدرك الوقوع ثم ان تخلف المدرك فكذب وإلا فصدق وبه صرح الفنرى على المطول وأما على مافهموه من كلامه من أن مدلول الخبر الحكم فقط من غير دلالة على الثبوت والانتفاء فى الواقع فقد عرفت ان هذا الإيقاع معناه تصور الوقوع فى أنه لاشك أن من يتلفظ بالقضية يتصور وقوع النسبة (قوله بخلاف مايعتقده) أى بأن يعتقد خلافه وفيه قصور فان تخلف الحكم قد يكون بان لا يحكم بشىء أصلا كالشاك (قوله اللهم إلا أن يقطع الخ) يعنى ان فى هذه الصورة فى الخبر حكما متعلقا بنسبة غير النسبة التى هى فى الواقع متعلقة لحكم المتكلم كما إذا قلت نام زيد وأنت تعتقد عدم قيامه فالموجود حكم بالعدم فان نظر للمتعلق تخلف الحكم إذ لاحكم بالقيام وإن قطع النظر عنه فالحكم المطلق موجود فيصدق أنه لم يتخلف الحكم وقد عرفت أن فيه قصورا لكن يلزم على هذا التصوير ان يكون المراد بالواقع عند الواقع المخبر فتامل (قوله ورد عليه أيضا خبر الشاك) لا يلتزم الامام انه ليس بخبر كما يؤخذ مما تقدم عن الفنرى (قوله ليست مقصودة بالافادة) أى لعدم وضع اسم الفاعل لافادتها فليس هو المفيد لها بنفسه بل بواسطة الموضوع الذى هو زيد قاله السعد نقلا عن العضد (قوله وأما بالنظر إلى مفهومه الخ) الأولى وأما بالنظر إلى حقيقته الخ وقد عرفت أول هذا التعليق أن المفهوم غير الحقيقة (قوله وماقاله سم غير مجد شيئا) لأنه على ماقاله لم يزل مكذوب خبرا لابد له من عائد وعلى كل لابد من تعدى كذب (قوله الناهى الفاعل) فهو وإن كان بمعنى أخبرنى الذى فاعله مستتر فاعله التاء كما كان قبل صيرورته بمعنى أخبرنى فبقياه على أصله وليس فاعله مستترا كاسم الفعل المشابه له فى النقل عن أصله فان فاعل رويد مستتر وإنما أبقينا الفاعل كما كان قياسا على إبقائهم المفعول فى قولهم أرأيتك زيدا ماصنع وإن صار بمعنى أخبر الذى لايتعدى اعتبارا بالحالة الأصلية ولذا أبقى التاء فى الأحوال مفردة مفتوحة سواء كان المخاطب مؤنثا أولا مفرداً أولا واستغنى بتصريف الكاف فى ذلك عنها كذا فى الرضى قال وقال الفراء بل أزيل الاسناد عن التاء إلى الكاف

سالم عن هذا التخلف وتقسيم الخبر عليه إلى الصدق والكذب باعتبار ماتضمنه من النسبة كما سيأتى ويقاس على الخبر فى الاثبات الخبر فى النفى فيقال مدلوله الحكم بانتفاء النسبة وقيل انتفاؤها وقوله وإلا لم يكن شىء من الخبر كذبا أوضح كما قال من عبارة المحصول لم يكن الكذب خبرا ومن عبارة التحصيل وغيره لم يكن الخبر كذبا (ومورد الصدق والكذب) فى الخبر (النسبة التى تضمنها ليس غير كقائم فى زيد بن عمرو قائم لابنوة زيد) لعمرو

(قوله سالم عن هذا التخلف) لان النسبة الحكمية لاتتخلف ولا يرد خبر الشاك لان المراد التخلف المخصوص (قوله كما سيأتى) أى على ماسيأتى من أنها إن طابقت النسبة الحكمية الخارجية فصدق وإلا فكذب (قوله أوضح من عبارة المحصول الخ) فان عبارته صادقة بالسلب الجزئى مع ان المراد السلب الكلى وعبارة المصنف ظاهرة فيه (قوله ومورد الصدق الخ) جعل النسبة محل ورود الصدق والكذب وهو محل مجازى والمراد بالنسبة المنسوب فلا حاجة إلى تقدير فى قوله كقائم الخ ويحتمل ان تبقى النسبة على حالها وهى اتصاف ذات الموضوع بمفهوم المحمول فقوله كقائم ى كنسبة قائم وقوله فى الخبر مصرح به الشارح لان الكلام فيه ويدل عليه ايضا مرجع الضمير المستتر فى تضمنها (قوله التى تضمنها) أى النسبة الاسنادية التى تضمنها تضمنا مقصودا كما يأتى (قوله ليس غير) اى لازائد عليها من النسب التقييدية (قوله كقائم) اى كنسبة قائم التى هى ثبوت القيام واعلم أن كلام الشارح بظاهره يفيد أن النسبة فى زيد بن عمرو قائم هى نسبة قائم إلى الضمير المستتر فيه وانما هى قيام زيد وليس شىء منهما صحيحا اما الاول فلأن النسبة المقصودة بالاصالة التى هى النسبة الحكمية هى المرتبطة بين قائم وزيد وأما نسبة قائم إلى ضميره فقبر متلفت اليها لأن النسبة المعتبرة فى الصفات نسب تقييدية غير تامة لا تقتضى انفراد المعنى عن غيره وايضا هى نسب غير مقصودة إصالة من التركيب فلذلك جاز أن يلاحظ فيها جانب الذات فتجعل محكوما عليها وتارة جانب الوصف كالقيام فتجعل محكوما بها واما النسبة المعتبرة فيها فلا تصلح للحكم عليها ولا للحكم بها لاوحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها وهذا سر جعل النحاة إياها من قبيل المفردات وأما الثانى فلان قيام زيد مضمون الجملة وهو غير النسبة فلابد من صرف كلامه عن ظاهره وإن معنى قوله فقائم المسند إلى ضمير زيد الخ المسند إلى زيد المشتمل قائم على ضميره فان الضمير لما كان عين زيد كان الاسناد أى الاخبار عن زيد إخبارا عن ضميره وتقدير مضاف فى قوله قيام زيد كما قلنا والخطب سهل واعلم أنه قد تقرر فى العلوم الحكمية أن النفس لاتلتفت لشيئين معاً قصدا وقد اعتبر هذه القضية اهل العربية فى بعض الاحكام فقد ذكر السيد فى

وأيضاً فقائم المسند إلى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد وهي مورد الصدق والكذب في الخبر المذكور لا بنوة زيد لعمرو فيه أيضاً إذ لم يقصد به الاخبار بها (ومن ثم) أى من هنا وهو أن المورد النسبة أى من أجل ذلك (قال) الامام (مالك وبعض أصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالوكالة) أى التوكيل (فقط) أى دون نسب الموكل ووجه بنائه على ماذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتى (والمذهب) أى الراجح عندنا أنها شهادة (بالنسب) للموكل (ضمنا والوكالة) أى التوكيل (أصلا) لتضمن ثبوت التوكيل المقصود لثبوت نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم ﴿ مسئلة الخبر ﴾ بالنظر إلى أمور خارجة عنه (إما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة) مثل قول القائل النقيضان يجتمعان أو يرتفعان (أو استدلالا) نحو قول الفلسفى العالم قديم (وكل خبر) عنه صلى الله عليه وسلم (أوهم باطلا) أى أوقعه فى الوهم أى الذهن (ولم يقبل التأويل فمكذوب) عليه ﷺ لعصمته عن قول الباطل (أو نقص منه) من جهة راويه (مايزيل الوهم) الحاصل بالنقص منه من الأول ماروى أن الله خلق نفسه فانه يوهم حدوثه أى يوقع فى الوهم أى الذهن ذلك وقد دل العقل القاطع على أنه تعالى منزه عن الحدوث ومن الثانى مارواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العشاء فى آخر حياته فلما سلم قام فقال

رسالته الحرفية إن فى قولك زيد قام أبوه حكمين الحكم بأن أبا زيد قائم والثانى أن زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين صريحا من هذا الكلام بل المقصود الأصلى احدهما والآخر يفهم التزاما فان كان المقصود هو الاول فزيد فى هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح ليس محكوما عليه ولا محكوما به حقيقة بل هو قيد يتعين به المحكوم عليه وإن كان المقصود هو الثانى كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذى هو القيام إذ به يتم مسندا إلى زيد اه (قوله أيضا) أى كما ان مورده النسبة (قوله هى قيام زيد) فيه مسامحة اى ثبوت القيام لزيد (قوله وهى مورد الصدق) فان طابق الخارج فصدق وإلا فلا (قوله ووجه بنائه على ماذكر الخ) قد يتوجه عليه ان النسب الواقعة فى اطراف الخبر وإن لم تكن ملحوظة بالذات حتى لم تكن موردا للصدق والكذب لانها ملحوظة بالتبع لتعيين الاطراف فهى قيود للخبر والقائل بالخبر قائل بقيوده المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الاخبار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر فخروجها عن كونها موردا الصدق والكذب لا يقتضى عدم الاخبار بها بالتبع بل يقتضى كونها قيودا للخبر كما تقرر وبهذا يظهر وجه المذهب الآتى تأمل اه سم (قوله متعلق الشهادة خبر) اى والخبر إنما يتعلق بالنسب الاسنادية دون التقييدية (قوله اى الراجح عندنا) قال الكمال يشهد لذلك استدلال الشافعى وغيره من الائمة على صحة أنكحة الكفار بقوله تعالى وقالت امرأة فرعون ومافى البخارى مرفوعا أنه يقال للنصارى ما كنتم تعبدون فيقولون كنا نعبد المسيح ابن مريم فيقال كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولدا اه (قوله لغيبته) قال شيخنا الشهاب إذ لو كان حاضر الشهد على عينه وسجل عليها اه واقول الذى يظهر انه لامانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه المميز له أيضاً وعلى هذا فالتعليل بالغيبة للزوم الشهادة حينئذ إذ لا يتأتى مع الغيبة الاشارة إلى العين فليتامل اه سم (قوله بالنظر إلى امور الخ) واما بالنظر إلى نفسه فانه يحتملهما جميعا (قوله اما مقطوع بكذبه) قدمه لطول الكلام على الصادق (قوله كالمعلوم خلافه) اى خلاف مدلوله (قوله وكل خبر عنه) أى نقل عنه صلى الله عليه وسلم (قوله أوهم باطلا) الظاهر أن معنى الايهام هنا الدلالة إذ ما احتمل وجهين راجحا ومرجوحا والمرجوح باطل ليس بمقطوع الكذب لامكان الذهاب إلى الطرف الاخر (قوله او نقص منه) عطف على مكذوب (قوله مايزيل الوهم) اى لفظ لو ذكر لازال الوهم

(قوله

أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد قال ابن عمر فوهل الناس و مقالته وإنما لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان ينخرم ذلك القرن قوله فوهل الناس بفتح الهاء أى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوافقه حديث أبى سعيد الخدرى لا يأتى مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم وحديث جابر مامن نفس منفوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهى حية يومئذ رواهما مسلم وروى مسلم أيضا عن جابر ان ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منفوسة اى مولودة احترز به عن الملائكة (وسبب الوضع) للغير بان يكذب على النبى صلى الله عليه وسلم (نسيان) من الراوى لما رواه فيذكر غيره ظانا انه المروى (أو افتراء) عليه صلى الله عليه وسلم كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تنفيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة (أ غلط) من الراوى بان يسبق لسانه إلى غير مارواه

(قوله أرأيتكم الخ) التاء فاعل و الكاف حرف دال على حال المخاطب و المعنى أخبرونى و القصد بذلك التعجب وليلتكم مفعول وقوله فان على رأس أى آخر و اسم ان ضمير الشأن محذوف وقوله منها نعت مائة و من للابتداء اى مائة سنة مبتداة من هذه الليلة وقوله لا يبقى خبر فان وقوله ممن حال من احد وقوله اليوم خبر عن هو وإن كان جثة لكونه عاما هذا إن كان قوله على ظهر الأرض متعلقا بيبقى اما إن كان هو الخبر عن قوله هو فاليوم منصوب على الظرفية فالعامل فيه متعلق قوله على ظهر الأرض وهو الاستقرار اه بجارى (قوله ذلك القرن) أى القوم الموجودون فى ذلك الزمان لا انخرام العالم كله الشامل مابعد ذلك القرن (قوله ويوافقه فيها) اى فى لفظة اليوم اى فى إثباتها (قوله مائة سنة) اى آخرها (قوله اليوم) ظرف لمنفوسة والمراد باليوم القطعة من الزمان وهى حالة اخباره صلى الله عليه وسلم بذلك (قوله احترز به عن الملائكة) اى ولا يحترز به عن الجن فانها مولودة لكن قد يشكل بابليس فانه لم ينقرض مع انه من الجن وكان موجودا حينئذ ويمكن ان يجاب بمنع انه مولود وبأنه لم يكن حينئذ على وجه الأرض فلعله كان فى الهواء أو على البحر فيخرج بقوله على ظهر وبمثله يجاب عن إيراد الخضر بناء على أنه حى وفى ذلك خلاف قال بعضهم و الظاهر ان حديث يبعث الله على رأس كل مائة الخ مبنى على هذا الحديث فلا يبنى على تاريخ الهجرة بل من يوم تحديده وذلك بعد الهجرة بعشرة أعوام فيتاخر التحديد عن القرن الهجرى عشرة أعوام (قوله وسبب الوضع) أى الكذب وعبر به تفننا (قوله أو افتراء) الأولى او تنفير إذ الافتراء قسم من الوضع لا سبب له (قوله كوضع الزنادقة) قال الشيخ خالد وضعت الزنادقة أربعة عشر ألف حديث تخالف المعقول تنفيرا للعقلاء عن شريعته صلى الله عليه وسلم قاله حماد ابن زيد اه وقال البدخشى فى شرح المنهاج من امثلة ذلك ماروى انه قيل له يارسول الله مم خلق ربنا فقال خلق خيلا فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق تعالى الله عما يقول الظالمون ومنها ما وقع من الغلاة المتعصبين فى تقرير مذهبهم وردا على خصومهم كما روى انه قال سيجىء من أمتى أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لأنه لا ينبغى لمؤمنة ان تكون تحت كافر وعن جهلة القصاص ترقيقا لقلوب العوام كما سمع أحمد ويحيى فى مسجد عن قاص يقول أخبرنا أحمد ابن حنبل ويحيى بن معين عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن انس انه قال قال عليه الصلاة والسلام من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة منها طيرا منقاره من ذهب وريشه من مرجان واخذ فى قصة طويلة فانكرا عليه هذا الحديث فقال اليس فى الدنيا غيركما احمد ويحيى أو على المهالكين على المال والجاه تقربا إلى الحكام كما وضعوا فى الدولة العباسية نصوصا على امامة العباس رضى الله عنه اه واقول فى الكتب المؤلفة فى الموضوعات غرائب كثيرة من ذلك ولكلام النبوة رونق وسر ينجلى لمن اكثر النظر فى كتب السنة وفقنا الله لذلك

(قول الشارح فان على رأس الخ) جملة مستأنفة جواب سؤال نشأ من السابق فان معناه أعرفتم حالها العجيبة فكأن السامع قال ما حالها (قوله فان منه مايشمل الموضوع الخ) وقوله ومنها مايشمل بعض الأنواع الخ الأولى أن ما يأتى كله من الموضوع فانه من المقطوع بكذبه (قول المصنف أو افتراء) أى قصد الافتراء فان ذلك هو المقابل للنسيان وبه يندفع مافى الحاشية (قوله فيه أن هذا من أقسام الافتراء) قد دفعه الشارح بأن الافتراء للتنفير وهذا للترغيب أو الترهيب

أو يضع مكانه ما يظن انه يؤدى معناه (أو غيرها) كما فى وضع بعضهم أحاديث فى الترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة) اى قوله انه رسول الله إلى الناس (بلا معجزة أو) بلا (تصديق الصادق) له لان الرسالة عن الله على خلاف العادة والعادة تقضى بكذب من يدعى ما يخالفها بلا دليل وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه اما مدعى النبوة أى الايحاء اليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قال امام الحرمين (وما نقب) أى فتش (عنه) من الحديث (ولم يوجد عند أهله) من الرواة من المقطوع بكذبه لقضاء العادة بكذب ناقله وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله وهذا مفروض بعد استقرار الاخبار اما قبل استقرارها كما فى عصر الصحابة فيجوز أن يروى احدهم ما ليس عند غيره كما قاله الامام الرازى (وبعض المنسوب إلى النبى ﷺ) من المقطوع بكذبه لانه روى عنه انه قال سيكذب على فان كان قال ذلك فلا بد من وقوعه وإلا فيه كذب عليه وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف (والمنقول آحاد فيما

(قوله أو يضع مكانه) أى مع ذكره الاصل ليغاير النسيان (قوله ما يؤدى معناه) أى والواقع خلافه وإلا فلا وضع (قوله كما فى وضع بعضهم) هم الكرامية (قوله المقطوع بكذبه) أى بقطع النظر عن الدليل الشرعى وإلا فمع النظر إلى الدليل الشرعى بعد وروده لا يقال على الصحيح بل قطعا وعبارة الشيخ خالد وهذا مفروض فيما قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم ونزول قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله صلى الله عليه وسلم لا نبى بعدى اما بعد ذلك فالقطع بكذبه معلوم من الدين بالضرورة وقيام الدليل القاطع على انه خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم اه سم على ان تجويز العقل صدقه لا ينافى القطع بكذبه عادة لان معنى تجويز العقل خلاف العلوم العادية أنه لو قدر وجود خلافها لم يكن محالا لا انه يجوز خلافها بالفعل كما قرره ابن الحاجب (قوله بلا معجزة الخ) فاذا قال معجزتى ان الله تعالى ينطق هذا الحجر فنطق بتكذيبه علم كذبه إذ لو كان صادقا لما أظهره على هذا الوجه بخلاف ما لو قال معجزتى انى أحيى هذا الميت فاحياه فنطق بتكذيبه لانه ذو اختيار كسائر الخلق والاعجاز فى احيائه (قوله أو تصديق الصادق له) يوهم انه لا بد مع المعجزة من تصديق شىء له وليس كذلك فلو قال وتصديق لكان أولى وقد يجاب بأن أو بمعنى الواو وإن أو فى حيز النفى فتفيد النفى عن كل من الامرين والمراد بالصادق النبى الذى جاء قبله (قوله لتجويز العقل الخ) فيه ان الاول لا يمنع ذلك كما ان الثانى لا يمنع الاول وحينئذ فالخلاف لفظى (قوله وما نقب) بضم النون وتشديد القاف المكسورة وفيه ان الاستقراء لا يفيد القطع والتام متعذر (قوله كما فى عصر الصحابة) أى كالحديث الذى فى عصر الصحابة (قوله وبعض المنسوب) أى فى الجملة وليس بلازم القطع فيما مضى فيجوز الكذب فيما يأتى أو يقال السين للتنفيس القريب وقد مضت مدة تقتضى الوقوع (قوله سيكذب على) قال المصنف فى شرح المنهاج فان قلت لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى الذى هو المدعى لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز ان يقع فى المستقبل قلت السين وإن دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اه ومراده بالماضى ما تقدم على زمن المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب إلى النبى صلى الله عليه وسلم وبالمستقبل ما تأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بان يكون قرب الساعة اه سم (قوله وإلا فيه كذب) أى وإلا يقع كذب بهذا الحديث عليه ولا يقال يمكن وقوعه قبيل الساعة لان السين للاستقبال لما علمت انها للتنفيس القريب (قوله فيما تتوفر) أى تجتمع وقوله الدواعى أى للناس وأورد على ذلك الامام الغزالى فى المنخول الاختلاف فى دخوله ﷺ مكة فانه كان فى مزدحم من الخلق واختلفوا هل كان صلحا أو غيره متمسكين فيه باخبار الآحاد

(قول المصنف ومن المقطوع بكذبه الخ) المراد كما قاله السعد فى حاشية العضد أنه مقطوع بكذبه عقلا بمعنى ان العقل بعد العلم بذلك المقطوع به بواسطة العادة لا يجوز بوجه من الوجوه كون الواقع فى نفس الامر نقيض ذلك الحكم وإن كان من الامور الممكنة كما إذا شاهد حركة زيد فانه لا يجوز البتة فى ذلك الوقت كونه ساكنا فالعلوم العادية من هذا القبيل فقول المقابل لتجويز العقل الخ انه أراد أنه يجوز ذلك بمعنى انه ممكن فى ذاته فلا كلام لنافيه وإن أراد انه يجوز أن يكون هو الواقع عقلا فممنوع (قوله يتجه أن الخلاف الخ) فيه ان الكلام فى القطع بكذبه وعدمه بالنظر للعقل المستند للعادة كما يؤخذ من الشارح فى تقرير ذلك ومثله يقال فيما يأتى (قوله ولو عبر بالواو الخ) فيه نظر (قول الشارح من الرواة) أى كل فرد ممن ينسب له رواية الحديث غير من سمعناه منه فالمراد

وأجاب

تتوفر الدواعى على نقله) تواتراً كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة من المقطوع بكذبه لمخالفته للعادة (خلافا للرافضة) أى فى قولهم لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه فى امامة على رضى الله عنه نحو أنت الخليفة من بعدى مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصى قلنا هذه كانت متواترة واستغنى عن تواترها إلى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يذكر فى امامة على فانه لا يعرف ولو كان ما خفى على أهل بيعة السقيفة أى الصحابة الذين بايعوا أبابكر فى سقيفة بنى ساعدة من الخزرج وهى صفة مظللة بمنزلة الدار لهم ثم بايعه على وغيره رضى الله عنهم (وأما) مقطوع (بصدقه كخبر الصادق) أى الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته عن الكذب (وبعض المنسوب إلى محمد صلى الله عليه وسلم) وإن كنا لا نعلم عينه (والمتواتر معنى أو لفظا وهو خبر جمع يمتنع) عادة (تواطؤهم على الكذب عن محسوس) لا معقول

وأجاب بأنه تواتر أنه صلى الله عليه وسلم دخلها شاكى السلاح متهيئا لأسباب الحرب وإنما الخلاف فى جريان أمان لهم معه وذلك مما يخفى فلا يبعد انفراد الآحاد به وكذلك حجه ﷺ فانه أحرم على ملأ من الناس واختلفوا هل كان مفردا أو قارنا وأجاب بأن التميز بين القرآن والافراد مما يخفى ولا يدركه إلا الخواص فلا يبعد استبهامه وكذلك انشقاق القمر لم يتواتر ولذلك انكره الحليمى واعتذر القاضى بانها آية ظهرت ليلا ولم يكن معه صلى الله عليه وسلم إلا أشخاص معدودة فى وقت استرسال ثوب الغفلة على الناس اه فان قلت يصنع الحليمى وغيره ممن انكر انشقاق القمر وقد قال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر قلت اجاب امام الحرمين فى البرهان بأن الماضى بمعنى المستقبل على حد قوله تعالى اتى أمر الله وأنه سينشق عند قيام الساعة ويشهد لذلك ذكره مقترنا باقتران الساعة قال الامام وأما افراد الاقامة وتثنيتها فان بلالا رضى الله عنه كان يقيم بعد الهجرة إلى انتقاله ﷺ إلى دار البقاء فى اليوم والليلة خمس مرات ثم اختلف النقلة فيه فكيف لا ينقل تواترا وأجاب القاضى بانه لعله يثنى مرة ويفرد أخرى ولم يشع واحد منهما وليس بشىء بل المعتمد عندى فى ذلك أن الصحابة رضى الله عنهم هونت أمر الافراد والتثنية ولم يعتنوا بالاشاعة وليس ذلك بدعا فيما ليس من العزائم اه (قوله كسقوط الخطيب) اى كالاخبار بسقوط الخطيب الخ (قوله حديث) لا يعرف وقال العراقى فى تخريج احاديث البيضاوى لا اصل له هكذا وفى مقدمة صحيح مسلم مرفوعا عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ يكون فى آخر الزمان دجالون كذابون الحديث اه خالد (قوله ما رووه منه) أى من الآحاد التى تتوفر الدواعى على نقله تواترا وهذا على زعمهم أن الحديث المذكور فى امامة على مروى آحادا (قوله واستغنى عن تواترها الخ) اى لحصول المقصود منها بالقرآن (قوله بخلاف ما يذكر الخ) اى فانه لم يتواتر حتى فى العصر الاول (قوله ثم بايعه على) ولو كان عالما بهذا الحديث لم تحل له المبايعة وكانت مبايعته غير منعقدة وإن لم يعلم لزمه جهله بسنة الرسول فقد نقصه الروافض من حيث كلوه (قوله ورسوله) أى بالنسبة لمن سمعه وقوله وبعض المنسوب فى المقول بالنسبة لمن لم يسمعه ولم يذكر خبر كل الامة اى الاجماع للاختلاف فى قطعيته (قوله وإن كنا لا نعلم عينه) اى بالنظر له فى ذاته وان قطع به لعارض تواتر (قوله وهو) اى المتواتر لفظا ويلزم من تواتره لفظا تواتره معنى واما المتواتر معنى فقط فلا يدخل فى هذا التعريف لانه خبر آحاد (قوله تواطؤهم على الكذب) اى توافقهم فى الاخبار بخبر غير مطابق للواقع لا توافقهم على ان كلا منا يخبر بخبر كذا (قوله عن محسوس) متعلق بخبر والمراد أن يكون ذلك الخبر مستند الحس وذلك إنما هو فى الطبقة الاولى فقط قال البدخشى فى شرح منهاج البيضاوى

بالاهل ذلك وهذا ما يفيده قول الشارح أما قبل استقرارها الخ وليس المراد بالأهل من رواه عنهم راويه (قوله ولقائل أن يقول الخ) ربما يدفعه أن المراد ان العقل يقطع بكذبه مستندا لقضاء العادة وإن جاز وقوعه فى نفسه (قوله أى عمداً أو سهوا) أى بناء على الاصح المتقدم (قوله للمتواتر لفظا) أى أو معنى

(قوله الشارح فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء) أى فالاعطاء بقطع النظر عن متعلقه متواتر وإن كانت كل واقعة بخصوصها غير متواترة (قوله ولو مع قرائن لازمة الخ) حاصله أن القرائن قسمان زائدة على ماينفك الخبر عنه عادة كما إذا أخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت مع صراخ وجنازة وانهتاك ونحوه وهذه تفيد العلم فى خبر الآحاد وغير زائدة على ذلك وهو ما كان لازماً راجعاً إلى حال فى نفس الخبر كالهيئات المقارنة له الموجبة لتحقق مضمونه والمخبر بكسر الباء ككونه موسوماً بالصدق مباشراً للأمر الذى أخبر به والمخبر عنه أى (١٤٨) الواقعة التى أخبروا عن وقوعها ككونها أمراً أقرب إلى الوقوع فيحصل بعدد أقل أو بعيدة فيفتقر إلى أكثر وهذه لاتفيد العلم إلا مع التواتر لحصول العلم بمثل هذه القرائن لايقدح فى التواتر وإنما يختلف العدد باختلافها كذا فى العضد وحاشيته السعدية فالحاصل ان خبر الآحاد لايفيد العلم إلا مع القرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه بخلاف التواتر فانه يفيده مع عدمها سواء كان مع قرائن لازمة أو لا (قوله فيه وقفة الخ) فيه أن قوة خبر الأئمة الاربعة أو الخلفاء الأربعة سببها امور زائدة على ماينفك عنه الخبر وليس الكلام فى ذلك بل فى خبر التواتر امابدون قرينة اومع قرينة لاينفك عنها الخبر فهذه الوقفة منشؤها الغفلة عما تقدم له تدبر (قوله ممن لم يعرف بالفسق) ليس بقيد (قوله فيه بحث لان قضيته الخ) فى العضد ما حاصله ان للقاضى أن يجيب بأن مافوق الأربعة قد يفيد العلم بدون التزكية فلا تجب التزكية وقد لايفيد فيعلم كذب مازاد على الأربعة التواتر فتجب التزكية لالأن مازاد ليس محلا للعلم حتى يساوى مازاد على الأربعة فى كونهما غير مفيدين للعلم بأنفسهما بل ليعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فانه يجب التزكية فيها لأن نفسها ليس محلا للعلم فيعدل بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة بينهما بل إنما تكون فى الأربعة اه وحاصله أن القاضى يجعل إفادة مافوق الأربعة العلم بمنزلة علم القاضى عدالة الشهود فلا تجب التزكية كما هو فى الفروع وحينئذ فلايكون قضاء القاضى بحد الزنا بعلمه بل الشهود المنزلة افادة خبرهم العلم منزلة تعديلهم فلينظر مذهب القاضى فى ذلك فى الفروع (قوله بأن أمر الشهادة أضيق) لقوة البواعث عليها من الطمع والاهتمام بأمر الخصومات وبأن اجتماعهم على الشهادة

لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم فان اتفق الجمع المذكور فى اللفظ والمعنى فهو اللفظى وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلى فهو المعنوى كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى فرساً وآخر أنه أعطى بعيراً وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء (وحصول العلم) من خبر بمضمونه (آية) أى علامة (اجتماع شرائطه) أى المتواتر فى ذلك الخبر أى الأمور المحققة له وهى كما يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (ولا تكفى الأربعة) فى عدد الجمع المذكور (وفاقا للقاضى) أبى بكر الباقلانى (والشافعية) لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم (ومازاد عليها) أى الأربعة (صالح) لأن يكفى فى عدد

ومنه إخبار الصوفية عما ينكشف لهم من عالم الغيب بعد الارتياض والأعراض عما سوى الحق ظاهراً وباطناً من الوقائع القلبية والحقائق السرية والأنوار الرجعية فان كل ذلك مما خبر به جمع عظيم من مرتاضى الأعصار المختلفة من الأولياء المقربين والأصفياء المتألهين ويبعد عادة أن يكونوا كاذبين فيما قالوا (قوله لجواز الغلط فيه) أى فى المعقول وأورد أن الحس يتطرق إليه الغلط أيضاً وأجيب بأن تطرق الغرض إليه بعيد لايعارض العلم وبأن المراد محسوس لايقبل الاشتباه كالأخبار بوجود بلدة كذا ومن هنا خرج الاخبار بقتل عيسى عليه السلام على أنه لم يوجد فى المخبرين عدد التواتر لأن المخبر به ستة وقع بينهم اختلاف (قوله فان اتفق الجمع الخ) وكذا إذا اتفق الجمع على المعنى مع اختلاف اللفظ وكذا عكسه كما فى المشترك لكن التواتر من حيث النطق باللفظ (قوله وحصول العلم الخ) أى على وجه العادة من الخبر مجرداً عن القرائن الخارجية بخلاف خبر الآحاد فان حصول العلم فيه ليس من مجرد الخبر بل بواسطة ما انضم اليه من القرائن ثم أن فى العبارة قلبا اى واجتماع شرائطه آية حصول العلم منه اى من التواتر وكلامه يوهم أن المراد حقيقة الشرط مع أن المراد أجزاء الماهية فلذا قال الشارح أى الأمور المحققة له (قوله كما يؤخذ مما تقدم) اى فى التعريف فى المتن (قوله بحيث يمتنع) والصفات اللازمة ترجع لهذه الحيثية (قوله ولا يكفى الاربعة الخ) اى من حيث العدد واما من حيث الحال فيكفى كما فى حال الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة مثلا بل من حيث الحال يكفى الواحد فيكون خبره باعتبار حاله مقدما على خبر ما كخبر سيدنا أبى بكر او الامام الشافعى رضى الله عنهما فانه يفيد الجزم اكثر من إفادة ذلك بعد التواتر لكن ذلك من جهة حال المخبر وجلالته لا من جهة العدد تامل (قوله لاحتياجهم إلى التزكية الخ) فيه بحث لانا لانسلم ان احتياجهم إلى التزكية لعدم حصول العلم بدليل انه لو وجد عدد

الجمع فى المتواتر (من غير ضبط) بعدمعين (وتوقف القاضى فى الخمسة) هل تكفى (وقال الاصطخرى اقله) اى اقل عدد الجمع الذى يفيد خبره العلم (عشرة) لان مادونها آحاد (وقيل) أقله (اثنا عشر) كعدد النقباء فى قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا بعثوا كما قال أهل التفسير للكنعانيين بالشام طليعة لبنى إسرائيل المامورين بجهادهم ليخبروهم بحالهم الذى لا يرهب فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (و) قيل أقله (عشرون) لان الله تعالى قال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فيتوقف بعث عشرين لمائتين على اخبارهم بصبرهم فكونهم على هذا العدد ليس إلا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (و) قيل أقله (أربعون) لان الله تعالى قال يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا كملهم عمر رضى الله عنه بدعوة النبى صلى الله عليه وسلم فاخبار الله عنهم بانهم كافوا نبيه يستدعى اخبارهم عن أنفسهم بذلك له ليطمئن قلبه فكونهم على هذا العدد ليس إلا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (و) قيل اقله (سبعون) لان الله تعالى قال واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا اى للاعتذار إلى الله تعالى من عبادة العجل

التواتر احتيج إلى التزكية كما هو ظاهر كلام الفقهاء الشافعية ويدل عليه أن غاية ما يفيد عدد التواتر العلم والراجح عندهم ان القاضى لا يقضى بعلمه فى حدود الله تعالى وإذا لم يكن الاحتياج إلى التزكية لاجل حصول العلم بل لأمر تعبدى فلا يدل على عدم كفاية الاربعة فليتأمل اه سم وفيه أن كلام الشارح يفيد فيما يأتى ان الخلاف فى أقل العدد الكافى فى التواتر فلعل الاولى انه من خبر الآحاد المفيد للصدق بقرائن خارجية (قوله لان مادونها آحاد) ان أراد آحادا عند أهل الحساب فلا يصح التمسك به لأنه خلط اصطلاح باصطلاح وان اراد فى هذا الفن لزم المصادرة وقال بعض لانه جمع قلة وهو واه إذ لا ارتباط بين خروج العدد عن جمع القلة وبين إفادة العلم (قوله طليعة) أى ليتطلعوا على اخبارهم وهو حال من واو بعثوا وقوله لا يرهب بضم اوله من ارهب بمعنى اخاف يعنى ان سيدنا موسى عليه السلام لما بعثهم أمرهم بكتم ما يرهب من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يرهب فلما رجعوا أفشى السر منهم عشرة واثنان كتما السر كما قال تعالى قال رجلان من الذين يخافون الآية (قوله بعث عشرين) اى من المسلمين (قوله على اخبارهم) أى اخبار العشرين المبعوثين للمبعوث لهم أن فيهم قدرة على قتالهم وأنه لا يجوز لهم الفرار او اخبار الباعث لهم لئلا يعرضوا أنفسهم للتلاف لا اخبار المبعوث اليهم لأنهم يقاتلوا وإن لم يكن لهم قدرة فلا معنى لاخبارهم وسؤالهم وإذا كان خبرا فلا بد من التواتر ليفيد الصدق وفيه أن الكل لم يخبروا عن امر واحد وإنما اخبر كل واحد عن حال نفسه واما ما قيل ان الصبر ليس من المحسوس وفرض الكلام فى الاخبار عن محسوس فمدفوع بان المراد بالمحسوس ما يشمل المحسوس بالوجدانيات كذا قيل ولا يخلو عن توقف بل الظاهر ان المراد هو المحسوس بالحواس الظاهرة (قوله وكانوا كما قال الخ) الذى فى تفسير البغوى وغيره أنهم كانوا ثلاثة وثلاثين رجلا وست نسوة ثم أسلم عمر فتم به الاربعون فعليه فى الرواية الاولى تغليب اه زكريا (قوله بدعوة النبى صلى الله عليه وسلم) وهى قوله اللهم أعز الاسلام باحد العمرين (قوله كافوا) من الكفاية فهو بالاضافة وهذا مبنى على أن قوله ومن اتبعك معطوف على الله واما ان جعل عطفا على الكاف فى حسبك فلا يدل على ما ذكر (قوله يستدعى الخ) ممنوع إذ لا حاجة له بعد اخبار الله له بذلك وفيه أيضا أنهم لم يخبروا عن امر واحد الخ (قوله سبعين رجلا) اى لم يعبدوا العجل فقوله للاعتذار عن عبادة العجل أى من عبادة أصحابهم العجل (قوله أى للاعتذار) فالمراد بالميقات الشىء المؤقت وهو الاعتذار

دون الخبر مظنة التواطؤ (قوله ولعل وجهه الخ) الاولى أن وجهه ان كونه آحادا أو لا لا مدخل له فى إفادة العلم (قوله ونكثوا الميثاق) وقالوا له اذهب أنت وربك فقاتلا (قول المصنف وحصول العلم الخ) اعتبر الشريف المرتضى أن لا يكون المانع من حصوله له شبهة حصلت للسامع كما فى اخبار المسلمين اليهود بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم بها الشبهة حصلت لهم من علماء دينهم فلا يعد هذا مانعا من كونه متواترا (قوله وقد كانوا تسعة نفر الخ) يفيد أن التواتر يكون فى خبر الكفار عند استكمال الشرائط وهو كذلك كما فى العضد وغيره

ولسماعهم كلامه من أمر ونهى ليخبروا قومهم بما يسمعونه فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل مايفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (و) قيل أقله (ثلثمائة وبضعة عشر) عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء وقد تفتح مابين الثلاث إلى التسع وعبارة امام الحرمين وغيره وثلاثة عشر وزاد اهل السير على القولين واربعة عشر وخمسة عشر وستة عشر وسبعة عشر وثمانية عشر وتسعة عشر وبعضهم قال إن ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها وإنما ضرب لهم سهمهم وأجرهم فكانوا كمن حضرها وهى البطشة الكبرى التى اعز الله بها الاسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعمر فيما رواه الشيخان ومايدريك لعل الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ماشئتم فقد غفرت لكم وهذا لاقتضائه زيادة احترامهم يستدعى التنقيب عنهم ليعرفوا وإنما يعرفون بأخبارهم فكونهم على هذا العدد المذكور ليس إلا لأنه أقل عدد يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك وأجيب بمنع الليسية فى الجميع (والاصح) أنه (لايشترط فيه) أى فى المتواتر (اسلام) فى رواية (ولاعدم احتواء بلد) عليهم فيجوز ان يكونوا كفارا وان تحويهم بلد كان يخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم لأن الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وقيل لايجوز ذلك لجواز تواطىء الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم (و) الأصح (أن العلم فيه) أى فى المتواتر (ضرورى) اى يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظر لحصوله لمن لايتاتى منه النظر كالبله والصبيان (وقال الكعبى) من المعتزلة (والامامان) اى امام الحرمين والامام الرازى (نظرى وفسره امام الحرمين) اى فسر كونه نظريا

(قوله ولسماعهم كلامه) فيه أن السامع من الله سيدنا موسى عليه السلام وقد يجاب بأن سماعهم من الملك لا من الله (قوله على القولين) فيه ان الزيادة على الثانى فقط إذ البضع صادق بما زيد (قوله اعملوا ماشئتم) ليس المراد اباحة المعاصى لهم بل المراد انها إذا وقعت منهم تكون مغفورة (قوله فى مثل ذلك) أى اخبارهم بأنهم من أهل بدر وهذا يرجع إلى خبر الواحد لأن كل واحد يخبر عن نفسه بأنه من اهل بدر (قوله بمنع الليسية) اى قوله ليس إلا كذا (قوله فى الجميع) اى جميع ماوقع فى توجيهه ليس إلا لاجميع الأقوال لأن منها ماليس فيه ليس إلا وهو قول الاصطخرى أو المراد جميع الاقوال وهى مقدرة فيه (قوله والاصح أنه) قدر لفظة انه لأجل تأويل لايشترط بمفرد فلا تحتاج الجملة إلى رابط (قوله لايشترط فيه اسلام) فاولى العدالة وكذا لايشترط البلوغ كما نقله سم فيما كتبه بهامش حاشية الكمال عن شرح الارشاد لشيخه ابن حجر الهيتمى فى باب الشفعة قال ولو كفارا اوصبيانا (قوله لأن الكثرة الخ) أشار إلى أن المدار على الكثرة (قوله كان يخبر الخ) هذه عبارة العلماء الموجودين قبل فتحها وقد فتحها السلطان محمد ووافق تاريخ فتحها بلدة طيبة وقد ذهبت اليها مرتين مع الاقامة ورأيت بها من المحاسن ورفاهية العيش والغرائب من كل شىء حتى الكتب مالايوجد فى غيرها من سائر البلاد فهى الحرية بقول من قال

رأيت بها مايملأ العين قرة ٭ ويسلى عن الأوطان كل غريب

وفى وقت تأليفى لهذه الحاشية اختلت أحوالها بسبب قيام الحرب بين سلطاننا السلطان محمود نصره الله وبين قرال الموسقو خذله الله وهو حرب عظيم وإلى الآن هو قائم فنسأل الله أن ينصر حزب الاسلام ويدمر الكفرة اللئام بمنه وكرمه وبسبب هذه الحوادث العظيمة والخطوب المزعجة المشوشة للافكار وقع منافتور وهمة بعد اتمام الكلام على المقدمات لعدم مساعدة الوقت لنا عما كنا اردناه من الاستمرار على النسق الأول ولله الأمر من قبل ومن بعد نسأل الله السلامة واللطف ورحم الله من قال

أتى الزمان بنوه فى شبيبته ٭ فسرهم وأتيناه على الهرم

(قوله لجواز تواطىء الخ) أى جواز ذلك عقلا وحينئذ فلا خلاف فى المعنى (قوله كالبله) جمع أبله

(قول الشارح وأجيب بمنع الليسية الخ) أى لانا نقطع بحصول العلم من المتواترات من غير علم بعدد مخصوص وبأنه يختلف بالقرائن التى تتفق فى التعريف غير زائدة على المحتاج اليها فى ذلك عادة من الجزم وتفرس آثار الصدق وباختلاف اطلاع المخبرين على مثلها عادة كدخاليل الملك بأحواله الباطنة وباختلاف ادراك المستمعين وفطنتهم وباختلاف الوقائع وتفاوت كل واحد منها يوجب العلم بعدد أكثر أو أقل ولا يمكن ضبطه فكيف إذا تركت الاسباب كذا فى العضد (قول المصنف والاصح أن العلم فيه ضرورى) اعلم أن الضرورى قسمان قسم من قبيل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين ومع ذلك لايحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع أنها حاضرة فى الذهن فيحصل العلم أولا ثم يلتفت الذهن إلى تلك الواسطة وقد لايلتفت اليها ومن هذا القسم العلم الناشىء عن المتواتر وقسم لاواسطة له أصلا كقولنا الموجود لايكون معدوما وإنما كان المتواتر من الأول لأنه لابد فيه من حصول مقدمتين إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لايجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم

كما أفصح به الغزالي التابع له أخذا من كلام الكعبي (بتوقفه على مقدمات حاصلة) عند السامع وهي المحققة لكون الخبر متواترا من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (لا لاحتياج إلى النظر عقيبه) أي عقيب سماع المتواتر فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا وبالضروري عبر الامام الرازي خلاف ما عبر به المصنف عنه سهواً أو نظراً إلى أن المراد واحد وقوله عقيبه بالياء لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير ترك الياء كما تقدم (وتوقف الآمدي) عن القول بواحد من الضروري والنظري اي لتعارض دليليهما السابقين من حصوله لمن لا يتأتى منه النظر وتوقفه على تلك المقدمات المحققة من غير نظر إلى عدم التنافي بينهما (ثم ان أخبروا) أي أهل الخبر المتواتر (عن عيان) بأن كانوا طبقة فقط (فذاك) واضح (وإلا) اي وإن لم يخبروا عن عيان بان كانوا طبقات فلم يخبر عن عيان

وهو سليم الصدر أو من لا فطنة له (قوله لا ينافي كونه ضروريا) أي لأنه ليس المراد بالمقدمات المقدمات المنتجة للمطلوب حتى تنافي الضرورة قال البدخشي في شرح المنهاج وقد كنت ابدعت له اصطلاحا وهو انه وإن احتاج إلى هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها إلى تجشم طلب من النفس بالحركة في المبادي صارت كالمقدمات في قضايا قياساتها معها وكالقياس الخفي في الجزئيات وهو انه لو لم يكن كذلك لما كان دائماً أو أكثريا لكن اللازم باطل وكالحدود الوسطى الحاصلة بلا حركة دفعة عند الالتفات إلى المطالب في الحدسيات بحيث تتمثل المطالب في الذهن معها من غير حركة سواء كان معه شوق اولا ولا خفاء في أن الاحتياج إلى أمثال ذلك لا يخرج التصديق عن الضرورية إلى النظرية بل ذلك مما لا بد فيه من الحركتين كما ذكرنا ثم اني قد ظفرت بعد حين بما نقل التفتازاني عن المستصفى للغزالي من ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى توسيط واسطة مفضية اليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فوجدته مشيرا إلى تقريري المذكور فشكرت الله على ما هداني اليه (قوله أو نظرا الخ) فيه أن هذا أمر لا يخص الرازي وحينئذ فلا وجه لافراده عن الجمهور وجعله مع من عبر بانه نظري (قوله جرت على الالسنة) اى العامية فلا ينافي القلة (قوله وتوقف الآمدي) قال سم التوقف مع انتفاء الخلاف في المعنى وانتفاء منافاة أحد الدليلين للاخر مشكل وقوله في الاعتذار من غير نظر الخ إن اراد بعدم النظر إلى عدم التنافي انه غفل عنه فهو من أبعد البعيد وإن أراد أنه لم يلتفت اليه فكذلك اه (قوله عن عيان) ليس المراد به المشاهد بل المحسوس بقرينة قوله في التعريف عن محسوس (قوله فذاك واضح) اى لوجود كل القيود المتقدمة (قوله وإلا فيشترط الخ) لا يخفى ان اشتراط ذلك علم من حد التواتر الذي قدمه

قد اتفقوا على الأخبار عن الواقعة لكنه لا يحتاج إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا إلى الشعور بتوسطها وإفضائهما إليه كذا نقله السعد عن الغزالي في المستصفى والحاصل أن العلم فيه حاصل بخلق الله تعالى بطريق العادة لا بتوسط المقدمتين وإن كانتا موجودتين وبهذا يظهر اختلال ما كتبه المحشي على قوله فلا خلاف في المعنى من أن من جعله نظريا فسره باحتياجه إلى التفات النفس إلى المقدمات وأن هذا شأن كل ضروري لما عرفت من أن اللازم حصول المقدمات لا الالتفات إليها (قوله متعلق بخلاف) قد يقال أنه متعلق بالانتفاء المأخوذ من لا واعلم أنه يترتب على أن العلم ضروري أن يكون آية اجتماع شرائطه حصول العلم لأن الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي كما يحصل كمال العقل بتدريج خفي والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك فقبل حصول العلم لم نعلم حصول الشرائط إذ منها القرائن اللازمة فيحتمل ان حصول العلم لعدم تلك القرائن ويحتمل انه لعدم تقويه مع وجود الشرائط بتمامها وعلى أنه نظري ان لا يكون ذلك آية اجتماعها بل لا بد من تقدم العلم بحصول شرائطه كذا في ابن الحاجب والعضد فكان اللائق تفريع قوله وحصول العلم آية اجتماع شرائطه على الاصح من كونه ضروريا (قوله أي ما عدا الاخير) فيه ان معنى كونه محسوسا أنه ليس معقولا لان العقلي قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم لا ان يكون كل مخبر عنه أدركه بحاسته فسواء كان المخبرون طبقات أو طبقة واحدة لا بد أن يكون المخبر عنه محسوسا بالمعنى المتقدم حتى يكون الخبر المتواتر به مفيدا للعلم كما في العضد وغيره وبهذا ظهر أن معنى قول المصنف أخبروا عن عيان أنهم إن أخبروا وكان مستند اخبارهم عيانهم أي إدراكهم ذلك بأنفسهم فذاك وإلا بأن كان مستند اخبارهم عيان غيرهم أي ادراكه ذلك المحسوس وهم أخبروا عن ذلك المحسوس لغيرهم فيشترط الخ وحينئذ فلا وجه لزيادة أن يكون المخبر عنه محسوسا لعلمه اذ هو موضوع الكلام فليتأمل (قوله لا يرد على مقابل الأصح) وأما على الأصح فالقطع بالكذب من جهة أنه قرآن لا خبر آحاد (قوله مثال المتعلقة بالمخبر عنه الخ) جميع ما ذكره راجع إلى عبارة الخبر وليس ذلك هو المراد بل المراد الامور الخارجة عن الخبر التي لا تنفك عنه كحصول الخبر مع انزعاج المخبر عن الموت مثلا

وكون المخبر موسوما بالصدق والخبر غنة قريبا من الوقوع كما تقدم عن العضد (قوله ان علمه لكثرة العدد الخ) يعني انه ان حصل منه علم بالفعل لكثرة العدد لأحد فلا بد من حصوله لغيره وليس المراد أن كثرة العدد لازمها حصول العلم لما عرفت أنه قد يتوقف حصول العلم على القرائن اللازمة (قوله لم يكن التواتر متحققا بمجرد العدد) لانه لابد أن يكون عددا يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب ومع الخلو عن تلك القرائن لايمتنع بحسب العادة عند هذا السامع تواطؤهم على الكذب تأمل (قوله يرده أن الكلام مفروض فى المتواتر) ان كان المراد أن المفيد وغير المفيد كلاهما متواتر فلم يقله أحد وهو باطل لما تقدم من أن آية اجتماع شرائطه حصول العلم وكلام المصنف والشارح هنا فيما حصل به العلم حيث قال المصنف ان علمه وقال الشارح أى المتواتر أى العلم الحاصل به فلم يطلقا عليه المتواتر إلا بعد فرض حصول العلم به ولو للبعض فيما كان للقرائن وبه يظهر ماقاله الشهاب لا وجه له الا عدم مطالعة كتب القوم وهو لا يليق خصوصا لمن تعرض للرد على مثل هذا الامام وقد تقدم لك على نقل كلام العضد والسعد فى ذلك ومنه تعلم أيضا بطلان جواب الشهاب والعجب من المحشى حيث ادعى أولا أنه لاشبهة فيه وثانيا ظهور عبارة المصنف فيه وثالثا مخالفة الشارح (قول الشارح أما الخبر المفيد للعلم بالقــرائن المنفصلة عنه الخ)

إلا الطبقة الأولى منهم (فيشترط ذلك) أى كونهم جمعاً يمتنع تواطؤهم على الكذب (فى كل الطبقات) أى فى كل طبقة طبقة ليفيد خبرهم العلم بخلاف ما إذا لم يكونوا كذلك فى غير الطبقة الأولى فلا يفيد خبرهم العلم ومن هذا يتبين أن المتواتر فى الطبقة الأولى قد يكون آحاداً فيما بعدها وهذا محمل القراآت الشاذة كما تقدم (والصحيح) من أقوال (ثالثها أن علمه) أى المتواتر أى الحاصل منه (لكثرة العدد) فى رواية (متفق للسامعين) فيحصل لكل منهم (وللقرائن) الزائدة على أقل العدد الصالح له بأن تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به أو بالمخبر عنه أو بالمخبر به (قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو) مثلا من السامعين لان القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر أما الخبر المفيد للعلم بالقرائن المنفصلة عنه فليس بمتواتر والقول الاول يجب حصول العلم منه لكل من السامعين مطلقا لان القرائن فى مثل ذلك ظاهرة لاتخفى على احد منهم والثانى لايجب ذلك بل قد يحصل العلم مطلقا لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز أن لايحصل العلم لبعض ككثرة العلم كالقرائن (و) الصحيح من اقوال (ان الاجماع على وفق لايدل على صدقه) فى نفس الامر

فالاولى أن يقول ثم ان أخبروا عن محسوس لهم فذاك وإلا كفى ذلك وان لم يخبروا كلهم عن محسوس لهم بان اخبر عنه الطبقة الاولى فقط كفى فى حصول التواتر اخبارها عن محسوس لهم مع ماعلم من كون كلهم جمعا يؤمن تواطؤهم على الكذب اه ز (قوله إلا الطبقة الأولى) لأن المراد باخبارها عن عيان اخبارها بأنها عاينت الحكم من النبى صلى الله عليه وسلم وإلا فكل طبقة معاينة لما قبلها (قوله أى فى كل طبقة) دفع به توهم اراءة الكل المجموعى وان المراد به الكلية (قوله وهذا محل القراءة الشاذة) قال الشهاب عميرة أى على مقابل الاصح القائل بقرآنيتها كما مر صدر الكتاب ومر أيضا أنه يعلم بها من حيث الخبرية على الاصح كما فى خبر الآحاد ولا يضر فى ذلك عدم قرآنيتها (قوله والصحيح) مبتدأ خبره ثالثها بناء على ثبوته فى نسخة وفى بعضها والصحيح ان علمه (قوله الصالح له) اى للخبر المتواتر وكذا الضمائر بعده (قوله بأن تكون لازمة له) بيان لمراد المصنف فانه أطلق القرائن (قوله المتعلقة به) كان تكون الرواة كلهم اتفقوا على لفظ واحد وهيئة واحدة (قوله او بالمخبر عنه) بكسر الباء بان يكون المخبر بمجرد الصدق وقوله أو المخبر بالفتح بأن يكون ما أخبر به من الامور الواضحة التى لاتخفى على السامع ويحتمل انه بالفتح فيهما اى الموضوع والمحمول فيختلف التواتر باختلاف حالهما (قوله بالقرائن المنفصلة عنه) كالعلم بوجود الاسباب التى يترتب عليها ما أخبر به (قوله والقول الاول) أى من القولين المطويين فى المتن (قوله مطلقا) أى بقرائن أو بكثرة (قوله لايجب ذلك) أى العلم لكل أحد (قوله والصحيح من أقوال) اى ثلاثة (قوله على وفق) بتثليث الواو موافقة أى على معنى موافق لمعنى خبر كما إذا أجمعوا على وجوب النية فى الصلاة الموافق لخبر إنما الاعمال بالنيات فاجماعهم على هذا الحكم موافق لمعنى الحديث فهل يدل على ان هذا الحديث قاله النبى أولا (قوله لايدل على صدقه) لايخلو اما أن يراد صدق المتن أو صدق سنيته للنبى صلى الله عليه وسلم فان اريد الاول دل قطعا على صدقه لان موافقة الاجماع له تقتضى صدقه لانه معصوم من الخطأ وان أريد الثانى فالاجماع لايوصف بموافقة النسبة أو مخالفتها لان الموافقة إنما هى فى الاحكام واجيب بان الحكاية والمحكى لما كانا شيئا صح ان يقال الموافقة على الحكم المأخوذ من المتن لاتدل على صدق النسبة والاسناد فالمراد أن موافقة الاجماع للخبر فى الحكم لايدل

مطلقا (وثانيها يدل ان تلقوه) أى المجمعون (بالقبول) بان صرحوا بالاستناد اليه فان لم يتلقوه بالقبول بان لم يتعرضوا بالاستناد اليه فلا يدل لجواز استنادهم إلى غيره مما استنبطوه من القرآن وثانيها يدل مطلقا لأن الظاهر استنادهم اليه حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ووجه دلالة استنادهم اليه على صدقه أنه لو لم يكن حينئذ صدقا بان كان كذبا لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون منه قلنا لا نسلم الخطأ حينئذ لانهم ظنوا صدقه وهم إنما امروا بالاستناد إلى ما ظنوا صدقه فاستنادهم اليه إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه فى نفس الأمر وقيل ان ظنهم معصوم عن الخطأ (وكذلك بقاء خبر تتوفر الدواعى على ابطاله) بان لم يبطله ذوو الدواعى مع سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه (خلافا للزيدية) فى قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه فى نفس الامر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لعلى أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى رواه الشيخان فان دواعى بنى أمية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة على رضى الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفنى فى قومى وإن مات قبله ولم يبطلوه

على صدق نسبته إلى النبى (قوله مطلقا) أى سواء تلقوه بالقبول أم لا (قوله بان صرحوا) الباء للسببية فهو بيان لسبب التلقى بالقبول وفيه اشارة إلى ان قوله ان تلقوه بالقبول معناه أنه علم انهم تلقوه بالقبول لأن التصريح المذكور إنما يتسبب عنه العلم بالتلقى لا نفس التلقى الذى هو اعتقاد معناه فان التصريح يتأخر عن التلقى فلا يكون سببا له إذ السبب لا يتأخر عن مسببه (قوله مما استنبطوه) اعترضه الشهاب بان الدليل مستنبط منه لا مستنبط واجاب سم بان الدليل يوصف بانه مستنبط من حيث وجه دلالته (قوله حيث لم يصرحوا بذلك) وأما حيث صرحوا به فلا اشكال فى استنادهم اليه (قوله ووجه دلالة استنادهم) قال الشهاب هو توجيه للثانى ولما تضمنه الثالث من أن الاستناد اليه يدل على الصدق (قوله حينئذ) أى حين الاستناد (قوله ولا يلزم من ظنهم الخ) بناء على ان معنى قوله عليه افضل الصلاة والسلام لا تجتمع امتى على ضلالة اى على امر يعذبون عليه وفى شيخ الاسلام لا يقال فالاجماع حينئذ ظنى وقد قالوا انه قطعى لانا نقول لم يجزموا بانه قطعى بل اختلفوا فيه وبتقدير انه قطعى إنما هو قطعى فى الظاهر وإن كان فى طريقه ظن لأن ظن المجمعين معلوم لهم قطعا وذلك لا ينافى قطعية الاجماع فى الظاهر اه (قوله وقيل ان ظنهم الخ) على ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على ضلالة أى على خطأ فى نفس الأمر ومقصود الشارح الاشارة إلى القدح فى دليل الراجح بمنع المقدمة القائلة انه لا يلزم من ظنهم صدقه صدقه فى نفس الأمر بسند أنه لم يلزم صدقه فى نفس الأمر بناء على أن ظنهم معصوم عن الخطا مطلقا (قوله بقاء خبر) اى بقاؤه من غير ابطال (قوله بأن لم يبطله) تصوير لقوله بقاء (قوله أنت منى) أى قربك منى بمنزلة هرون اى فى الخلافة فهذا يدل على أن عليا يتولى الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم (قوله فان دواعى بنى أمية) أى شهواتهم فانهم كانوا يكرهون عليا رضى الله عنه (قوله لدلالته) الحق انه لا يدل لأنه صلى الله عليه وسلم تركه بالمدينة لما ذهب الى الغزو وقال له على رضى الله عنه اتجعلنى بمنزلة النساء والصبيان فقال له صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان تكون منى بمنزلة هارون من موسى أى حين ذهب إلى المناجاة وخلفه فى قومه أى فليس هذا بنقص فى حقك فلك أسوة بهارون عليه السلام (قوله كما قيل) قائله الشيعة (قوله وإن مات قبله) أى مات هارون قبل موسى

المراد بالقرائن المنفصلة هى الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة وهى التى ليست باحوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر وذلك كالصراخ والجنازة وخروج المخدرات ونحو ذلك فيما إذا أخبر ملك بموت ولده كذا فى العضد والسعد فأفاد أن ما لا ينفك التعريف عنه غالبا وهو المراد بالقرائن اللازمة التى تكون فى المتواتر لا يفيد بواسطتها خبر الآحاد العلم وذلك ظاهر لقوة ما زاد عما لا ينفك التعريف عنه عن غيره وبه يندفع توقف سم هنا فتأمل (قول الشارح وهم إنما أمروا بالاستناد الخ) وذلك كما فى خبر الآحاد فانه يجب العمل به فلا مانع من استناد المجمعين إليه مع كونه مكذوبا وهذا لا يستلزم بطلان الحكم المجمع عليه لأنه متى وقع الاجماع علم أن الله سبحانه وتعالى وفقهم لاختيار الصواب قطعا بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الادلة السمعية كذا فى سعد العضد (قوله وهو خلاف الخ) فيه أن الصورة المورودة فى الخطا فى الحكم والكلام هنا فى الخطا فى الاستناد إذ الخطا فى الحكم هنا محال لئلا يلزم اجتماع الامة على ضلال وحاصل كلام الشارح حينئذ أنه إنما يكون الاستناد خطأ لو استندوا إلى غير ما كلفوا بالاستناد اليه وهم إنما استندوا إلى ما كلفوا بالاستناد اليه فليسوا

معصومين على الاستناد إلى غير مستند فى الواقع بل عن الاستناد الى غير مستند فى ظنهم فاهل الاجماع فى ذلك كالواحد من الامة أما الحكم فهم معصومون عن الخطا فيه فى الواقع للادلة السمعية ولا يلزم من عدم اصابة المستند فى الواقع عدم

(والافتراق العلماء) في الخبر (بين مؤول) له (ومحتج) به لا يدل على صدقه (خلافا لقوم) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر

عليه الصلاة والسلام واعلم أن الشيعة قد استدلت على استحقاق سيدنا علي الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم بأدلة منها هذا الحديث ومنها قوله صلى الله عليه وسلم مخاطبا لأصحابه سلموا على علي بامارة المؤمنين وقوله عليه الصلاة والسلام مخاطبا له أنت الخليفة بعدي وقوله مبشرا إلى علي وأخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا وغير ذلك من الأدلة النقلية والعقلية وقد أورد جملة منها النصير الطوسي في مبحث الامامة من متن التجريد ولوث هذا المبحث بذكر مطاعن في بقية الأئمة رضوان الله عليهم أجمعين على ما هي عقيدة الرافضة والشيعة وقد تصدى شراح ذلك المتن لردها والجواب عنها جزاهم الله عن الدين خيرا وكنت رأيت في بعض حواشي ذلك الكتاب نقلا عن شارحه أكمل الدين ان النصير مات قبل إتمامه فاكمله ابن المطهر الحلي ووضع فيه هذه المطاعن وقد كان من غلاة الشيعة وهذا اعتذار حسن لو تم فان المؤرخين كلهم مجمعون على ان الطوسي من اكابر الشيعة ورؤسائهم وقد قرر العلامة علي القوسجي في شرحه على ذلك المتن المسمى بالشرح الجديد حاصل ما تمسكوا به من قوله عليه الصلاة والسلام انت مني بمنزلة هرون من موسى قال ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما إذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء وإذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الأمر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده إذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام لوفاته وإن قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك إلا بطريق الامامة وأجيب بأنه غير متواتر بل هو خبر آحاد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف إلى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك إلا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن المنازل الاخوة في النسب ولم تثبت لعلي وأجاب عن غيره من النصوص عموما بانه لو كان في مثل هذا الأمر الخطير يعني نصب الامام المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين أصحابه صلى الله عليه وسلم ولم يتوافقوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام حيث قال الأنصار منا أمير ومنكم أمير ومالت طائفة إلى أبي بكر وأخرى إلى العباس وأخرى إلى علي ولم يترك علي رضي الله عنه محاجة الأصحاب ومخاصمتهم وادعاء الأمر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين أفضت النبوة اليه وقاتل حتى أفنى الخلق الكثير مع أن الخطب إذ ذاك أشد وفي الأول الأمر سهل وعهدهم بالنبي صلى الله عليه وسلم اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد (قوله والافتراق العلماء الخ) لعله ضمنه معنى الدوران أو المتردد لأجل قوله بين أي دائرين أو مترددين الخ ثم ان هذا معلوم مما قبله بالأولى لأن ما قبله مفروض في توفر الدواعي على الابطال بخلاف هذا (قوله للاتفاق على قبوله) وذلك لأن الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذا تأويله يستلزم ذلك والإلم يحتج إلى تأويله نعم قد يقال قد يكون التأويل على تقدير الصحة كما يقع لهم كثيرا انهم يمنعون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا إلا ان يقال التاويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة إلا مع اعتقاد الصحة اه سم

إصابة الحكم فيه والخطأ بالنسبة اليهم هو عدم إصابة الثاني للأدلة السمعية دون الأول (قوله ولا يفيد الدليل حينئذ) ممنوع لأن الخطأ في الاستناد هو أن يكون إلى غير مستند في الظن (قوله محمولة عند الأصوليين الخ) قد سمعت ما يخالف ذلك فيما مر عن السعد وهو الموافق لظاهر الحديث من ان المراد بالضلالة الحكم لا المستند ولو كان الأمر كما زعموا لم يكن فرق بين الأمة والواحد منها فيلزم لغو التعبير بالأمة وهو باطل بالاتفاق (قوله معناه الأمر الخ) قد علمت ان ذلك يساوي فيه الواحد الأمة فلا وجه لتخصيص الأمة به (قوله فليحرر المقام) قد علمت تحريره بأتم وجه وهو أن معنى كونه قطعيا ان الحكم المجمع عليه هو الصواب الموافق للواقع قطعا فمتى وقع الاجماع علم ان الله سبحانه وتعالى وفقهم لاختيار الصواب بدلالة الدليل السمعي اما المستند فلا يلزم إصابتهم لما هو مستند في الواقع إذ لم يدل الدليل عليه

والا الماصح استنادهم لخبر الآحاد وقد وجب على الكل العمل به عند الجمهور بدليل السمع وهل تجد جمعا بين الادلة أحسن من هذا فليتأمل (قول المصنف ولا حامل على سكوتهم) منه الخفاء عليهم من ظنهم صدق الخبر فاندفع إيراد العلامة هنا نعم كان الاولى للشارح أن يقول كخوف الخ تدبر (قوله وإن كان مما يعلمونه) أى مما لو كان لعلموه كما عبر به العضد (قوله من أفراد الاجماع السكوتى) الاولى من أفراد خبر التواتر كما يؤخذ من الشارح (قول المصنف وكذا المخبر بمسمع) أى بمكان وقع منه السماع بالفعل كما هو فرض خلاف ابن الحاجب فان خلافه فيما إذا وقع السماع بالفعل وعبارته إذا اخبر واحد (١٥٥) بحضرته ﷺ ولم ينكر لم يدل على

(و) الصحيح (أن المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم) عن تكذيبه من خوف أو طمع فى شىء منه (صادق) فيما اخبر به لان سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس إذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الآمدى فيكون صدقا قطعا وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لا لشىء (وكذا المخبر بمسمع من النبى صلى الله عليه وسلم) اى بمكان يسمعه منه النبى صلى الله عليه وسلم (ولا حامل على التقرير) للنبى ﷺ (و) على (الكذب) للمخبر صادق فيما اخبر به دينيا كان أو دنيويا لان النبى ﷺ لا يقر أحدا على كذب (خلافا للمتأخرين) منهم الامدى وابن الحاجب فى قولهم لا يدل سكوت النبى ﷺ على صدق المخبر إما فى الدينى فلجواز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم بينه أو أخر بيانه بخلاف ما أخبر به المخبر وإما فى لدنيوى فلجواز أن لا يكون النبى يعلم حاله كما فى القاح النخل روى مسلم عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون النخل فقال لو لم تفعلوا لصلح قال

(قوله والصحيح أن المخبر الخ) حاصله أنه إذا أخبر واحد بحضور عدد التواتر عن محسوس ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب لا تقف عليه إلا الافراد لم يدل سكوتهم على صدقه قطعا وان كان مما لو كان يعلمونه ولكنه مما يجوز أن يكون لحامل عن السكوت عن تكذيبه من خوف اونحوه لم يدل سكوتهم على صدقه ايضا وإن علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا (قوله تصديق له) فيه بحث لان سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به ولو سلم أنه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مر فى غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شىء وجد بحضرتهم ظهر أن سكوتهم تصديق وأجيب بتصوير المسئلة بما إذا أخبر عن محسوس لا يخفى على مثلهم (قوله عن محسوس) اى لا يخفى على مثلهم عادة كما صرح به الصفى الهندى (قوله ولا حامل على التقرير وعلى الكذب) هذا ينافى ما قدمه المصنف أول الكتاب الثانى من أنه صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على باطل وان سكوته على الفعل مطلقا دليل على جوازه الخ والجواب ما اشار اليه الشارح من ان ما هنا محله فى الكافر المعاند الذى لا ينفع فيه الانكار وما تقدم محمول على خلافه اه (قوله دينيا الخ) اخذه من التفصيل الاتى (قوله بينه) اى سابقا (قوله بخلاف الخ) تنازعه بينه وأخر (قوله او أخر بيانه) فيه أنه يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة (قوله كما فى القاح النخل الخ) استدلال على أنه يجوز أن لا يعلم النبى حال الدنيوى وان لم يكن مثالا لما نحن فيه إذ لا أخبار هنا بحضرته (قوله لصلح) بضم اللام وفتحها أى إن شاء انه صلاحه لكنه لم يشأ أو فى ظنى وقال بعض أنه قاله فى حال استغراقه فى شهود الوحدة

صدقه قطعا لما يحتمل أنه ما سمعه او ما فهمه اوكان بينه أو رأى تاخيره أو ما علمه اى نفيا وإثباتا لكونه دنيويا اه ففرض المصنف المسئلة فيما إذا سمعه وفهمه وخالفه فى قوله اوكان بينه الخ لان بيانه وما بعده لا يسوغ له الاقرار ومنه يعلم ان عدم السماع أو الفهم وكذا سبق البيان أو تأخيره ليس واحد منها من افراد الحامل على التقرير والا لما صح للمصنف ان يقول بعد قوله ولا حامل الخ خلافا للمتأخرين فتأمل لتعرف ما فى سم هنا (قوله اوضح من هذا الخ) اى اوضح فى إفادته حصول السماع بالفعل كما هو موضوع المسئلة ولا مانع من حمل الشارح عليه خلافا للمحشى (قول المصنف ولا حامل على التقرير والكذب) اى لا حامل عليهما معا بأن لم يكن حامل على شىء أصلا أو كان على الكذب فقط او التقرير فقط فهذه الثلاثة منطوق يدل التقرير فيها على الصدق ومفهوم ذلك ما إذا وجد حامل عليهما وهو الصورة الآتية فى الشارح فلا يدل التقرير عليه فيها ولو حذف المصنف قوله والكذب لدخلت صورة ما إذا وجد حامل على التقرير دون الكذب فى المفهوم مع أن الحامل على التقرير حينئذ صدق الخبر فيدل التقرير على صدقه وبه تعلم أنه لابد من زيادة وعلى الكذب وأن تعليل الشارح لا يفيد عدم الحاجة اليها لجريانه فيها فاندفع ما قاله المحشى تبعا لسم (قوله فالعلم إنما حصل من اخباره) فيه أنه لو أخبر بدون إقرار لم يحصل علم (قوله إن كون الحال بهذه الحيثية الخ) فيه أنه أن هناك حامل على الانكار أيضا فليس من محل النزاع وإن لم يكن فالتقرير يدل على الصدق ولعل هذا مبنى على إخراج الصورة السابقة من المنطوق

فخرج شيصا فمر بهم فقال مالنخلكم قالوا قلت كذا وكذا فقال أنتم أعلم بأمر دنياكم (وقيل يدل على صدقه (إن كان) مخبرا (عن) أمر (دنيوى) بخلاف الدينى فلا يدل وفى شرح المختصر عكس هذا التفصيل بدله وتوجيههما يؤخذ مما تقدم وأجيب فى الدينى بأن سبق البيان أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من إفهام تغيير الحكم فى الأول وتأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى وفى الدنيوى بأنه إذا كان كذبا ولم يعلم به النبى صلى الله عليه وسلم يعلمه الله به عصمة له عن أن يقر أحدا على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين فى قولهم له نشهد أنك لرسول الله من حيث تضمنه أن قلوبهم وافقت ألسنتهم فى ذلك وإن كان دينيا أما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر ممن يعاند النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكون على الصدق قولا واحدا (وأمظنون الصدق فخبر الواحد وهو مالم ينته إلى التواتر) واحدا كان راويه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولا (ومنه) حينئذ (المستفيض وهو الشائع عن أصل) فخرج الشائع لا عن أصل (وقد يسمى) أى المستفيض (مشهورا وأقله) من حيث عدد راويه أى أقل عدد روى المستفيض (اثنان وقيل ثلاثة) الأول مأخوذ من قول الشيخ فى التنبيه وأقل ما يثبت به الاستفاضة اثنان وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة

(قوله فخرج شيصا) أى لم يشتد نواه (قوله أنتم أعلم بأمر دنياكم) أى بكيفية التلقيح (قوله عكس هذا التفصيل) وهو انه يدل على صدقه إن كان عن أمر دينى لا دنيوى لجواز أن يكون النبى لا يعلم حاله كأمر (قوله وتوجيههما) أى التفصيل وعكسه (قوله من حيث تضمنه الخ) بواسطة التأكيد بان واللام والجملة الاسمية ودفع بهذا ما يقال الشهادة إنشاء وهو لا يوصف بالصدق والكذب (قوله اما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير) أى أو أحدهما لأن الحكم إذا قيد بقيدين ينتفى بانتفائهما وبانتفاء احدهما والحامل على الكذب صورته ان يكون الكذب مباحا كأن يكون للاصلاح أو فى إنكار وديعة من ظالم ان نفى الحامل على التقرير يغنى عن نفى الحامل على الكذب وعكسه الاستلزام كل منهما الآخر ثم ههنا إشكال وهو انه صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على باطل واى فرق بين الفعل والقول وأجيب بأن المراد أن التقرير لحامل عليه إذا فرض وقوعه منه صلى الله عليه وسلم لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه إلا التقرير على الجائز إذ التقرير على غيره ذنب فههنا حكمان أحدهما تقريره عليه الصلاة والسلام والثانى دلالة التقرير والمصنف تكلم على الثانى وسكت عن الاول لعلم امتناعه مما تقدم فيكون ما ذكره هنا مبنيا على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه (قوله كما إذا كان المخبر الخ) بناء على انه عليه الصلاة والسلام لا يجب عليه تغيير المنكر إلا إذا افاد وهو خلاف القول المتقدم للمصنف (قوله إلى التواتر) اى الى حد التواتر تصريح بتسمية ما وراء نحو الثلاثة والاربعة خبر واحد وهو كذلك (قوله افاد العلم) فان قيل إدخال هذا تحت خبر الواحد ينافى فرض المصنف انه مظنون الصدق قلنا لا نسلم المنافاة لان المراد انه فى ذاته مظنون الصدق وذلك لا ينافى انه يفيد العلم بواسطة امر خارج عنه اه سم (قوله ومنه المستفيض) تعريض بمن جعله واسطة (قوله عن اصل) اى عن امام معتد به فى الراوية (قوله من حيث عدد راويه) دفع لتوهم ان الاقلية من حيث تعدد الروايات باختلاف وجوهها ولا يدفع الوهم صيغة التذكير فى اثنان لاحتمال وقوعه على الخبرين (قوله من قول الشيخ) يعنى به ابا إسحاق الشيرازى شيخ العراقيين من الشافعية ترجمة المصنف فى طبقاته ترجمة واسعة واشار بذلك الى ان الاول قول الفقيه لا قول الاصولى ولهذا اعقبه بقوله وعبارة ابن الحاجب الخ اشارة إلى ان الثانى هو قول الاصوليين فقد جزم به الآمدى وغيره لكن المحدثون على ان اقله ثلاثة وما نقله الشارح كالمصنف من ان اقله اثنان نقله الرافعى فى الشهادات عن جميع (قوله وقيل ثلاثة الخ) القول

لم يفهمها بعض الحاضرين إلا إذا كان معاندا الظهور العناد وايضا إن زال هذا المحذور بقى إقرار المخبر على الكذب (قوله ويجاب بأن ما هنا الخ) الاولى ان يفرق بان ما هنا مصور بان الكافر علمت معاندته للنبى صلى الله عليه وسلم وانه لا ينفع فيه الانكار وان الحال لا يحتمل التغيير والنسخ وانه لا اشتباه فى شىء من ذلك على أحد إذ الانكار حينئذ لا أثر له ولا مضرة فى تركه على أحد وحينئذ يكون السكوت ليس باقرار وما هناك مصور بما إذا لم تتوفر جميع هذه الامور وحينئذ لو سكت كان اقرارا ذكر حاصله الصفى الهندى (قوله واما الاصل فيه الخ) لا يخفى انه حينئذ يكون المقصود بيان حكم الاصل فيه وليس كذلك بل المقصود بيان حكم مظنون الصدق بانه خبر الواحد الخ فكان الاولى ان يقول واما مظنون الصدق الذى هو الاصل (قوله قلت أشار إليه الخ) فيه أن هذا مقطوع بكذبه ومثل له ابن الحاجب بخبر الكذاب (قول الشارح ومنه حينئذ) أى حين إذا عرف بما لم ينته الى التواتر فلا واسطة بين المتواتر وخبر الواحد

بالثلاثة

(مسئلة خبر الواحد لا يفيد إلا بقرينة) كما فى إخبار الرجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن والنعش (وقال الاكثر لا) يفيد (مطلقا) وماذكر من القرينة يوجد مع الاغماء (و) قال الامام (أحمد يفيد مطلقا) بشرط العدالة لانه حينئذ يجب العمل به كما سيأتى وإنما يجب العمل بما يفيد العلم لقوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم إن يتبعون إلا الظن نهى عن اتباع غير العلم وذم على اتباع الظن وأجيب بأن ذلك فيما المطلوب فيه العلم من أصول الدين كوحدانية الله تعالى وتنزيهه عما لا يليق به لما ثبت من العمل بالظن فى الفروع (و) قال (الاستاذ) ابو اسحق الاسفراينى (وابن فورك يفيد المستفيض) الذى هو منه عندهما (علماً نظرياً) جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد للظن وقد مثله الاستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث وإنما لم يقيد الواحد بالعدل كما قيده به ابن الحاجب لانه لاحاجة اليه

بالثلاثة غريب قاله الكمال (قوله كما فى اخبار الرجل) من اضافة المصدر لفاعله فيتعين على هذا التأويل أن يكون خبر آحاد وأما على أنه من إضافة المصدر لمفعوله فلا لجواز أن يكون المخبر له جمعا (قوله مع قرينة البكاء الخ) لا يقال ان العلم حصل بالقرائن لا بالخبر لانا نقول لولا الخبر لجوزنا موت غيره وتنظير العبرى فى شرح المنهاج بأن التجويز باق مع تحقق الخبر أيضاً مدفوع بأن التجويز المنفى هو العادى ولا ينافيه بقاء التجويز العقلى (قوله وماذكر من القرينة الخ) فيه ان هذا مناقشة فى المثال لا يلزم منها إبطال الحكم الكلى ويجاب بأنه يناقش فى غيره بمثله (قوله وقال الامام أحمد الخ) يتأمل مراد الامام أحمد من ذلك وهل كان يحصل له العلم من الآحاد خصوصاً عند وجود المعارض ومخالفة بقية الائمة له فيما ذهب اليه اه سم (قوله نهى عن اتباع غير العلم) والنهى للتحريم فلا يكون واجبا وقوله وذم على اتباع الظن فدل على حرمته (قوله بأن ذلك) أى النهى والذم فهذه النصوص وإن كان ظاهرها العموم لكنها مخصوصة بما يطلب فيه اليقين واجيب ايضا بأنا لانسلم أنه لو لم يفد العلم لكان العمل به اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب العمل بالظواهر وفى شرح البدخشى للمنهاج أنه ظاهر ليس بقطعى مع أن المدلول من مسائل الاصول التى لا بد فيها من قاطع مع أنه لا عموم له فى الأشخاص ولا فى الازمان وقابل لتخصيص ولغيره مثل تأويل العلم بما يعم الظن والقطع (قوله الذى هو منه) اى من الاحاد (قوله عندنا) اى دونهما فانه عندهما واسطة وقد يقال لا يلزم من قولهما أنه يفيد العلم النظر أنه غير آحاد لأن لهما أن يقولا من الآحاد مايفيد العلم النظرى (قوله علما نظريا) لم يتعرض لكون العلم المستفاد على غير هذا القول فالمستفاد على الاول بالقرائن ضروريا أو نظريا ولا يبعد أنه تارة يكون ضروريا وتارة يكون نظريا بأن يحتاج إلى ترتيب ونظر اه سم (قوله بما يتفق عليه الخ) أى لم يبلغ حد التواتر (قوله وغيره كالآمدى) فيه إشارة إلى قول المصنف فى شرح المختصر لم ار من صرح بذلك صدر لاعن اتساع للنظر والتتبع اه كمال

(قول المصنف لا يفيد العلم إلا بقرينة) أى العلم الضرورى كما يدل عليه قول الفنرى قال الامام أحمد يوجب علماً ضرورياً كرامة من الله تعالى وقال داود وغيره علما استدلاليا اه وقد ذكر المصنف الامام احمد مخالفا فى اشتراط القرينة فقط فعلم ان موضع خلافه هو العلم الضرورى والفرق بينه وبين المتواتر أن حصوله فى المتواتر بواسطة مالا ينفك التعريف عنه عادة وهو القرائن المتصلة فكأنه من نفس الخبر بخلاف ماهنا ولذا قال الشارح فيما تقدم من خبر بعد قول المصنف وحصول العلم على ان المتواتر يفيد العلم الضرورى بسبب كثرة العدد مطرداً وإن لم يطرد بسبب القرائن وأما خبر الواحد فلا يفيده مطردا لان افادته للقرائن فقول المصنف لا يفيد العلم إلا بقرينة فى معنى الجزئية أى قد يفيد العلم بالقرينة نبه عليه السعد ومنه ظهر ان قول الاكثر ماذكر من القرينة يوجد مع الاغماء غير موجه لعدم كلية الدعوى (قوله ولا يبعد الخ) تقدم خلافه (قوله عن واحد فقط) فيه أنه لا بد من التعدد فى جميع مراتبه كما تقدم عن المصنف (قوله يجب العمل به الخ) الذى ظهر لنا من مجموع كلامهم أنه يجب العمل به وإن لم يكن الخبر عدلا فيما إذا أفاد العلم للقرائن المنفصلة فانهم صرحوا ان افادة العلم للقرائن لا يشترط فيها العدالة ويؤيده قولهم فى الفروع يجب العمل بخبر الفاسق ان صدقه فيما سيأتى من اشتراط العدالة فى الراوى ينبغى أن يكون عند عدم تلك القرائن وإنما لم يعول عليها فى الشهادة لمزيد الاحتياط فيها لان بها اثبات الحقوق ثم رأيت عبارة المحصول بعد ذكر الخلاف فى أن دليل وجوب العمل بخبر الواحد السمع أو العقل هكذا ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته فى الفتوى والشهادة اه وهى تفيد ماقلنا أولا من أن المعلوم صحته بالقرائن لم يدخل هنا ولا يحتاج فيه إلى العدالة وتفيد أن العمل به فى الفتوى والشهادة دليله الاجماع دون ماعداهما وهو كما فعله المصنف رحمه الله إلا انه أبدل الجواز بالوجوب أخذاً من كلام صاحب الحاصل (قوله فيما يقضى فيه بالشاهد واليمين) أى أو الشاهد فقط كهلال رمضان

على الاول حيث يفيد العلم لأن التعويل فيه على القرينة ولا على الثانى كما هو ظاهر وإن احتيج اليه على الثالث كما تقدم وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج اليه حيث يقال يفيد الظن ﴿ مسئلة يجب العمل به ﴾ أى بخبر الواحد (فى الفتوى والشهادة) أى يجب العمل بما يفتى به المفتى وبما يشهد به الشاهد بشرطه (اجماعا وكذا سائر الأمور الدينية) أى باقيها يجب العمل فيها بخبر الواحد كالاخبار بدخول وقت الصلاة أو بتنجس الماء وغير ذلك (قيل سمعا) لا عقلا لأنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحى لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة (وقيل عقلا) وإن دل السمع

(قوله على الأول) القائل بأنه يفيد العلم بالقرينة (قوله ولا على الثانى) القائل أنه يفيد العلم مطلقا ولا بالقرينة (قوله كما تقدم) أى فى عبارته (قوله وكذا على الرابع) التشبيه فى وجوب العمل فقط لا فى الاجماع أيضاً (قوله فيما يظهر) أنظر وجه ظهوره مع أنه عول فيه على الاستفاضة وإذا كان المعول على الاستفاضة لا عبرة بالقرينة كما أن المعول عليه فى المتواتر الكثرة من غير نظر إلى القرينة (قوله حيث يفيد العلم) أى بأن كان هناك قرينة (قوله كما يحتاج اليه) استدلال على التقييد به بقياس الأولى لأنه إذا كان يحتاج إلى التقييد به فى افادة الظن ففى افادة العلم النظرى أولى اه كمال (قوله حيث يقال) أى على الأول (قوله يفيد الظن) بأن لم تقم معه قرينة (قوله يجب العمل الخ) تبع فى التعبير بالوجوب صاحب الحاصل وفى محصول الامام ما يشعر بان الاتفاق إنما هو على الجواز فى هذه الأمور دون الوجوب لانه قال ثم الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذى لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والأمور الدينية اه نقله البدخشى (قوله فى الفتوى) متعلق بحال محذوفة اى واردا فى الفتوى وليس ظرفا لغوا متعلقا بالعمل لانه يفيد ان المعنى ان المفتى يعمل بخبر الآحاد فى فتواه وفى الشهادة كذا قال الناصر وبحث معه سم بانه لا مانع من ذلك ومعنى عمله به فى الفتوى انه إذا وقع فى فتواه عمل به وعول عليه ولا يخفى ضعفه قال البرماوى ومثل الفتوى الحكم لأنه فتوى وزيادة (قوله وبما يشهد به) أشار إلى أن المراد بخبر الواحد ماعدا المتواتر إذ لا يخفى فى الشهادة واحد (قوله بشرطه) أى من عدالة وسمع وبصر وغيره مما هو معروف فى محله اه زكريا (قوله وكذا سائر) أى المذكور وإلا فالمناسب كهذين أى الفتوى والشهادة (قوله وبتنجس الماء) ولو خالفه مذهبا ان بين وجهها (قوله سمعا لا عقلا) اى الدليل على ذلك سمعى لا عقلى ثم لا يخفى ان قوله فلولا انه الخ استدلال عقلى فيكون الدليل السمعى هنا مقوى بالدليل العقلى فقوله لا عقلا أى لا عقلا صرفا وأورد أن الاستدلال بالبعث مصادرة لأن المستدل به اخبار آحاد أيضاً وأجيب بأن التفاصيل الواردة ببعثته صلى الله عليه وسلم الآحاد وإن كانت آحادا فجملتها تفيد التواتر المعنوى كالاخبار الدالة على شجاعة سيدنا على رضى الله عنه وجود حاتم (قوله فلولا انه يجب العمل الخ) اشارة الى قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى وتقريره هكذا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لما بعث صلى الله عليه وسلم الاحاد لتبليغ الاحكام لكنه بعثهم لذلك فقول الشارح لو لم يكن لبعثهم فائدة اشارة إلى دليل الشرطية وقوله كما هو معروف اشارة إلى دليل الاستثنائية ويتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث إذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة لانه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة (قوله وإن دل السمع الخ) الواو للحال وأشار به إلى أن هذا القول يقول الدلالة سمعا وعقلا معا وإن كان السمع غير مقصود ولم يقل بالعقل فقط إلا المعتزلة المحكون له وفى المنهاج وشرحه للبدخشى دل عليه أى على كونه حجة

(قوله وليس المعنى الخ) أى لأن ذلك ليس دليله الاجماع بل هو داخل فيما بعد كذا ندليله السمع أو العقل (قوله وهذا غير مراد) قطعا أما الأول فلما مر من أن دليله ليس الاجماع وأما الثانى فلا معنى له تدبر (قوله مصادرة على المصنف) عبارة السعد بعد ذكر الجواب الاتى فاندفع ما يقال أن ما ذكرتم من الاخبار فى الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد وذلك يتوقف على كونها حجة فيدور ولعل هذا هو المراد بالمصادرة (قوله ولا يلزم منه الخ) لأن المفتى يجب على العامى العمل بقوله بدليل الاجماع كما تقدم وما نحن فيه إنما هو وجوب العمل على المجتهد أو العامى لكن فى غير الفتيا كما يؤخذ من الشارح وان ادعى الآمدى أن النزع فى الوجوب على المجتهد فقط (قوله لكن يبقى اشكال الخ) قيل ان المبعوثين فى ذلك المراد منهم مجرد الدعوى للحق والعمل ليس واجبا بمجرد قولهم بل بالنظر فى الدليل العقلى ووجوب النظر إنما يتوقف على فهم الخطاب فقط وقد فهمه وإن لم يعلم أنه مكلف به وليس فيه تكليف الغافل إذ هو من لم يفهم الخطاب أو فهمه ولم يقل له انك مكلف به وقد مر تحقيقه أول الكتاب

(قوله الشارح كما يبعث الآحاد الخ)

السمع

فالبعث هو الدليل لما تقدم أن الدليل عند الأصوليين مفرد وأما قوله فلولا أنه يجب الخ فهذا وجه الدلالة وأما على الثاني فالدليل هو التعطل ولا يخفى ان الاول سمعي والثاني عقلي وقد اشتبه على الناصر مذهب الاصوليين بمذهب المناطقة فقال ما قال ولم يدر ان مناط الدلالة غير الدليل وحينئذ لا حاجة إلى تطويل المحشي فتأمل (قول الشارح لتعطلت وقائع الأحكام) فان قلت قد لا تتعطل ويكون فائدة اخبار الآحاد جواز العمل دون الوجوب قلت القول بالجواز دون الوجوب عقلا مما لا قائل به وإنما الخلاف في الوجوب سمعاً فاندفع إيراد الناصر بقي أن الملازمة في المقدمة الاولى ممنوعة لأن الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم إذ عدم الدليل مدرك شرعي لعدم الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه وللاجماع على ذلك وحينئذ لم يلزم اثبات حاكم غير الشرع وهذا وجه ضعف هذا المذهب على أن بعضهم قال لا مانع من التزام خلو وقائع عن الحكم عقلا (قوله بشرط العلم بها) لعله أراد بالعلم ما يشمل الظن لأن خبر الآحاد لا يفيد العلم إلا مع القرائن المنفصلة كما تقدم بل الظاهر أن موضوع هذه المسئلة ما إذا خلا عن القرائن (قوله واقتصر في الاعلام الخ) هذا هو الدليل حينئذ لما تقدم أن الدليل عندهم مفرد وهو شرعي لا عقلي واستنباط العقل وجه الدلالة لا يجعله عقلياً وإلا كان كل دليل عقليا (قوله وهو ممنوع لجواز الخ) هذا ممنوع قطعا لأن المذكور في كتب الأصول كالعضد وغيره أن هذا القائل خالف الأول وقال أن الدليل عقلي (قوله ليس عقليا صرفا) قد عرفت أن الدليل الذي هو مفرد عقلي صرف (قوله على محض الاشتباه) اى اشتباه طريق الاصوليين بطريق المناطقة وإشتباه الدليل بوجه الدلالة (قول المصنف وقالت الظاهرية لا يجب مطلقاً) أي بل يمتنع كما هو مقتضى الدليل (قوله حتى يمتنع العمل به في الفتوى والشهادة) أي بل يعمل به فيهما اجماعا كما مر والفرق ان حكم المفتي خاص بمقلده وكذلك الشهادة خاصة بما وقعت فيه وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان

أيضاً أي من جهة العقل وهو أنه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الأحكام المروية بالآحاد وهي كثيرة جداً ولا سبيل إلى القول بذلك وإنما لم يرجح الاول كما رجحه غيره على ما هو المعتمد عند أهل السنة لأن الثاني منقول عن الامام أحمد والقفال وابن سريج من أئمة السنة كبعض المعتزلة (وقالت الظاهرية

السمع أي الدليل السمعي فيجب العمل به وقال ابن سريج والقفال من الأشاعرة والبصري من المعتزلة دل العقل على ذلك أيضاً كما دل السمع (قوله أي من جهة العقل) يعني أن عقلاً تمييز عن النسبة ومثله يأتي في قوله قيل سمعاً ولو قدمه ثم كان أولى اه زكريا وقد يقال أنه لم يقل ذلك في قوله سمعاً لأن المراد به نفس الدليل السمعي لا شيء من جهته بخلاف ما هنا فان المراد بالعقل القوة المدركة والدليل العقلي أمر من جهته (قوله لو لم يجب العمل به الخ) فيه دليل استثنائي لا يخفى تقريره وقد استدل أيضاً بأنه لما وجب اجتناب المضار إجمالا قطعاً أوجب تفاصيل مثل قبول خبر الواحد العدل في مضرة أكل شيء معين فيحكم العقل بأنه لا يؤكل وفي انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بأنه لا يقام تحته وما نحن فيه كذلك لأنه عليه الصلاة والسلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً ومضمون خبر الواحد تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً والجواب أنه مبني على الحسن والقبح عقلا ولو سلم فلا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب بل هو أولى بالاحتياط ولم ينته إلى حد الوجوب (قوله لتعطلت) أي من الوجه الذي لاحظه الشارع فان أكثر ملاحظاته الوجوب فلا يقال لا يلزم من عدم الوجوب التعطيل لوجود الجواز (قوله وإنما لم يرجح الأول) أي في المتن وإلا فقد رجحه في شرح المختصر بل تردد في صحته النقل عن الامام أحمد وابن سريج والقفال ثم قال وقد قيل أن القفال كان في أول أمره معتزلياً فلعله قال هذه المقالة وقت اعتزاله وابن سريج كان يناظر داود فلعله بالغ في الرد عليه فتوهمت منه هذه المقالة اه كمال أقول ذكر المصنف في طبقات الشافعية ما يتعلق بالقفال وذكرنا بعضه في المقدمات ونقل بعض مناظرات وقعت بين ابن سريج وداود هي في غاية اللطف فمن له همة فليرجع إلى الطبقات فانه كتاب جامع لمحاسن فقهائنا الشافعية رحمهم الله أجمعين (قوله عند أهل السنة) من أن الحكم بالشرع لا بالعقل (قوله على ما هو المعتمد) راجع لقوله كما رجحه غيره (قوله وقالت الظاهرية) لا يجب العمل به مطلقاً صادق هو وبقية الأقوال بعده بأنه يجوز العمل به وبأنه يمتنع العمل به وادلتها المذكورة تنطبق على الثاني دون الأول فالدليل أخص من المدعى فلو قال وقالت الظاهرية يمتنع مطلقا لوفى بالمراد اه زكريا وقال الناصر مراده بقوله لا يجب لا يجوز بدليل سياق أدلتهم المذكورة وإنما عبر به لمقابلة ما قبله (فائدة) ذكر المصنف في كتابه المسمى بترشيح التوشيح خلافاً لائمتنا في الاعتداد بخلاف الظاهرية قال ناقلا عن القاضي الحسين المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزنا وقال القاضي ابو بكر اني لا اعدهم من علماء الائمة ولا ابالي بخلافهم ولا وفاقهم قال المصنف وهذا وجه ذهب اليه ابن ابي

(قول الشارح تقدم جواب ذلك قريبا) اى بناء على ان المتبع خبر الواحد وقد يمنع بان المتبع الاجماع على وجوب العمل بخبر الواحد كذا فى العضد (قول الشارح لانسلم انه شبهة) اى لما ثبت من كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية كذا فى التلويح وفى العضد قلنا لاشبهة مع الحديث الصحيح كما لاشبهة مع الشهادة وظاهر الكتاب وإن قام الاحتمال فيها (قوله نص على درء الحدود فيها) من جملة ماتدرأ به عدم العمل فيها لشهادة الآحاد فيكون مخصصا لعموم دليل العمل بالشهادة (قوله بغير الحد) اى بغير خصوص الحد يعنى خبر الاحاد الوارد بالعمل بالشهادة من حيث هى تعلقت بحد اولا فيقال حينئذ انها لو كانت متعلقة بالحد بطل الفرق لأن الحد يدرأ بالشبهة ولو (١٦٠) فى الشهادة به و يرد على ذلك ان خبر الآحاد الوارد بالعمل بالشهادة للكرخى ان لا يلتزم أنه لايجب العمل به فى الحدود وإنما العمل بالشهادة فيها للاجماع لما تقدم أن خبر الواحد فى الفتوى والشهادة يجب العمل به إجماعا وحينئذ لايصح تمسك الشارح بهذا الطريق وحينئذ يتعين فى معنى كلام الشارح الوجه الثانى (قوله لجواز أن المراد الشهادة الخ) اى لجواز ان يكون المراد بالشهادة فى كلام الشارح الشهادة بخصوص الحد وانها نفسها خبر آحاد فانه يجب العمل بها اجماعا من الكرخى وغيره كما مر وفيه انه إن كان المراد انهم شهدوا ان النبى ﷺ قال ان شارب الخمر يحد مثلا فهذه ليست شهادة بل خبر آحاد وإن كان المراد انهم شهدوا على الزانى بموجب الحد فهى وان كان الخبر آحاد شهادة يجب العمل بها اجماعا ويفرق بينها وبين خبر الآحاد فانها خاصة بما وقعت فيه اى وحكم خبر الواحد عام فى الاشخاص والازمان كما مر وفيه ان قوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات عام فيما تعلق بخاص كالشهادة او بعام كخبر الاحاد فهذا الفرق لايجدى على الكرخى شيئا و ثبت ماقاله الشارح نعم للكرخى ان يقول كما فى التوضيح ان ثبوت الحد بالبينة انما هو بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه ثبوته بخبر الواحد وانما كان على خلاف القياس لأن البينة خبر آحاد فهو دليل فيه شبهة والحد يدرأ بها تأمل (قوله والفرق بين المقامين غير قليل) إن كان المراد بالفرق ما قررناه سابقا فقد عرفت أنه لايجدى وإن كان شيئا آخر فليبين (قوله لاحاصل له إلا محض الاشتباه) أما تعقبه الاول فهو اشتباه كما عرفت وأما الثانى فصحيح كما تقدم فليتامل

لايجب) العمل به (مطلقا) أى عن التفصيل الآتى لانه على تقدير حجيته إنما يفيد الظن وقد نهى عن اتباعه وذم عليه فى قوله تعالى ولاتقف ماليس لك به علم إن يتبعون إلا الظن قلنا تقدم جواب ذلك قريبا (و) قال (الكرخى) لايجب العمل به (فى الحدود) لانها تدرأ بالشبهة لحديث مسند ابى حنيفة ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب فى الاحاد شبهة قلنا لانسلم انه شبهة على انه موجود فى الشهادة ايضا (و) قال قوم لايجب العمل به (فى ابتداء النصب) بخلاف ثوانيها حكاه ابن السمعانى عن بعض الحنفية قال فقبلوا خبر الواحد فى النصاب الزائد على خمسة اوسق لانه فرع ولم يقبلوه فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه أصل يعنى فيما إذا ماتت الامهات من الابل والبقر فى أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على الاولاد فلا زكاة عندهم فى الاولاد مع شمول الحديث لها

هريرة والاستاذ أبو إسحاق ونقله عن الجمهور ولكن الصحيح فى مذهبنا كما ذكره الاستاذ أبو منصور البغدادى عدهم علماء واعتبار قولهم قال ابن الصلاح وهو الذى استقر عليه الامر قال المصنف وما عداه مستنكر ففى القوم جبال علوم (قوله لايجب) أى فى غير ماسبق إذ العمل به فيما سبق اجماع فلذلك قال على التفصيل الآتى اى لا عن السابق ايضا حتى يمتنع العمل به فى الفتوى والشهادة كما يتوهم من الاطلاق (قوله وقد تقدم جواب ذلك) أى فى قوله وأجيب بان ذلك فيما المطلوب فيه العلم الخ (قوله على تقدير حجيته) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول هو مستدرك اه سم (قوله فى الحدود) كان روى شخص عن النبى ﷺ ان من زنى حد (قوله لحديث مسند) الاضافة على معنى فى او من (قوله لانسلم انه شبهة) لان احتمال خبر العدل للكذب ضعيف (قوله على أنه موجود فى الشهادة) مع أن العمل بخبر الواحد واجب اتفاقا فيها كالافتاء وقد يفرق بين الحد والشهادة بانه مقصود وهى وسيلة والوسائل يغتفر فيها مالا يغتفر فى المقاصد (قوله فى ابتداء النصب) هو اول مقدار تجب فيه الزكاة والنصب جمع نصاب وهو القدر الذى تجب فيه الزكاة وثوانيها هى مازاد على اول مقدار تجب فيه الزكاة فرضا او وقصا او وقص مابين الفرضين (قوله عن بعض الحنفية) هو قول أبى يوسف ومحمد وأما أبو حنيفة فانه لم يعتبر فى زكاة الزروع والثمار نصابا بل اوجبها فى القليل والكثير قاله الكمال (قوله لانه فرع) يعنى فيغتفر فيه لكونه تابعا مالا يغتفر فى المتبوع (قوله والعجاجيل) جمع عجول او جمع عجل على خلاف القياس لان فعاليل لايكون جمعا للثلاثى وهو ولد البقرة والفصلان جمع فصيل وهو ولد الناقة (قوله يعنى فيما إذا ماتت الامهات من الابل والبقر) إنما اقتصر عليهما مع أن غيرهما كالغنم كذلك لاقتصار ابن السمعانى على الفصلان والعجاجيل إذ لايطلقان على اولاد الغنم اه سم (قوله مع شمول الحديث لها)

(قول الشارح وهو قول أبى حنيفة الاخير) أى فى خصوص الفصلان والعجاجيل لكن لم يقل بذلك لكون الدليل خبر آحاد بل لعدم اشتمالها على السن الواجب فهو تخصيص لعموم الحديث بالعقل وللاشارة إلى هذا قال الشارح قال لعدم الخ ومنه يعلم أن أبا حنيفة يقبل خبر الآحاد فى ابتداء النصب كخمس من الابل لأن الواجب فيها شاة بخلاف بعض الحنفية صاحب هذا القول فاندفع الاشتباه الواقع هنا للمحشى وغيره (قول الشارح لانسلم أنه حجة) أى لأنه ليس باجماع لأن الاجماع اتفاق جميع مجتهدى الامة بخلاف خبر الواحد بشرطه فانه حجة (قول الشارح لانسلم حجية ذلك) وقولهم أما عملهم أى عملهم فلاحتمال ان يكون عن اجتهاد أو تقليد وحينئذ لايكون حجة للمجتهد والكلام ليس إلا فى ذلك وهذا الاحتمال لارافع له وأما قولهم فان كان المراد به انهم قالوا ان الحكم كذا ولم ينقلوه عن النبى ﷺ فكذلك يحتمل ان يكون عن اجتهاد أو تقليد فلا يكون حجة للمجتهد وإن كان المراد به انهم نقلوه عن النبى ﷺ فهذا ليس قولهم بل قول النبى صلى الله عليه وسلم ثم يقال ان كانوا جمعا يؤمن تواطؤهم على الكذب أفاد خبرهم العلم لكونهم عدد التواتر وكذا ان لم يكونوا كذلك لكن اقترن بالخبر قرائن منفصلة يفيد الخبر بواسطتها العلم وفى هذين يقدم هذا الخبر على خبر الآحاد المفيد للظن لكن لا لكونه خبر أهل المدينة بل لكونه خبر التواتر والآحاد المفيد كل منهما للعلم وليس كل من الاخيرين محل الخلاف بل محله هو الاول كما يعلم ذلك من كلام العضد فى بحث الاجماع وبه يعلم ردما أطالوا به هنا فليتأمل

وهو قول أبى حنيفة الاخير قال لعدم اشتمالها على السن الواجب وقال أو لايجب تحصيله كقول مالك وثانيا يؤخذ منها كقول الشافعى (و) قال (قوم) لايجب العمل به (فيما عمل الاكثر) فيه (بخلافه) لأن عملهم بخلافه حجة مقدمة عليه كعمل الكل قلنا لانسلم أنه حجة (و) قالت (المالكية) لايجب العمل به (فيما عمل أهل المدينة) فيه بخلافه لأن عملهم كقولهم حجة مقدمة عليه قلنا لانسلم حجية ذلك وقد نفت المالكية خيار المجلس الثابت بحديث الصحيحين إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا لعمل أهل المدينة بخلافه (و) قالت (الحنفية) لايجب العمل به (فيما تعم به البلوى) بان يحتاج الناس اليه كحديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الامام أحمد وغيره لأن ماتعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله تواترا لتوفر الدواعى على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه

أى حديث البخارى عن أنس حيث كتب له أبو بكر لما وجهه إلى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التى فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أربع وعشرين من الابل فما دونها الغنم فى كل خمس شاة فاذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض الحديث اه زكريا (قوله وهو قول أبى حنيفة الاخير) قال له أبو يوسف يلزم الاجحاف بارباب الاموال فقال إذا يجب واحدة منها فقال له هل تؤخذ الصغار عن الكبار فقال لايجب شىء فاورد عليه ان فى ذلك اخلاء المال عن الزكاة (قوله لعدم اشتمالها الخ) ولأن خبر الآحاد لايعمل به فى ابتداء النصب فما ذكره زائد عما الكلام فيه ذكره لافادة نفى الزكاة على الاطلاق فانه لايلزم من عدم العمل به فى ابتداء النصب عدم وجوب الزكاة (قوله على السن الواجب) كبنت المخاض فى خمس وعشرين من الابل لكن هذه العلة لاتجرى فيما دون خمس وعشرين من الابل لأن الواجب فيها من غيره وهو الشاة اه ناصر (قوله وقال أو لا الخ) فتحصل أن له ثلاثة أقوال أولها تجب الزكاة فى الاولاد ويجب تحصيل السن الواجب عنها من غيرها وثانيها تجب الزكاة ويؤخذ المخرج عنها منها وثالثها وهو آخرها نفى وجوب الزكاة (قوله وقال قوم لايجب العمل به) أى بخبر الواحد فيما أى فى فعل عمل الاكثر فيه أى فى ذلك الفعل بخلافه أى بخلاف خبر الواحد فالضمير فى قوله فيه هنا وفيما بعده يعود على موضوع خبر الواحد وهو الفعل (قوله كعمل الكل) لأنه بمنزلة الاجماع (قوله لانسلم أنه حجة) فان الحجة إنما هو الاجماع (قوله بعمل أهل المدينة) ينبغى أن لا يقتدوا بالصحابة بل المجتهدون من نحو التابعين من أهلها كذلك اه سم (قوله لانسلم حجية ذلك) هو منع ومعناه طلب الدليل وقد يقال الدليل أن أهل المدينة أعرف باحواله عليه الصلاة والسلام لملازمتهم له لآخر وفاته صلى الله عليه وسلم وهم أشد الناس له اتباعا وإنما يأخذ الناس الدين عنهم فلا يخالفوا الخبر إلا لأمر عندهم يقتضى العمل بخلافه من تأويل أو نسخ (قوله لعمل أهل المدينة بخلافه) اما لنسخه أو تأويله بالتفرق بالاقوال (قوله فيما تعم به البلوى) ما واقعة على الخبر كما يدل عليه قوله بعد أو خالفه راويه لان ضميره عائد على ما وفى الكلام مضافان محذوفان أى فى حكم ما تعم أى حكم خبر تعم البلوى بمضمونه لان البلوى تعم بنفس الخبر فالمضمون مس الذكر فى الحديث (قوله بان يحتاج الناس اليه) أى إلى متعلقه وهو الحكم (قوله بنقله تواترا) الظاهر ان المراد بالتواتر مايعم المشتهر وإلا فكثير من الاحاديث تتوفر الدواعى على نقله وليس متواترا

(قول الشارح قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك) بدليل قبول الامة له فى تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى وأيضا قبوله فى نحو الفصد والحجامة والقهقهة فى الصلاة والحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فهم محجوجون به كذا فى العضد (قول المصنف أو عارض القياس) أى جميع الاقيسة كما فى التوضيح وغيره فان عارض قياسا ووافق آخر قبل (قول الشارح ولم يكن رواية فقيها) لأن الفقاهة (١٦٢) توجب غلبة الظن بروايته ورد هذا بان عدالة الراوى تغلب ظن صدقه خالف القياس أو لا فلا حاجة إلى الفقاهة فقول الشارح لا نسلم ذلك أى لوجود العدالة المانعة كذا يؤخذ من شرح المنهاج للصفوى وأما ما فى التلويح فلا يوافق كلام الشارح (قوله لرجحان نص القياس عليه) كانه يشير بذكر نص إلى ان الشارح فيه حذف مضاف وحينئذ يكون التعارض فى الحقيقة بين خبر الآحاد ونص القياس بناء على ان النص على العلة بمنزلة النص على الحكم كما فى العضد وحاشيته وفيه أن القياس يحتاج إلى نفى المعارض فى الاصل والفرع وهو محل اجتهاد بخلاف الخبر (قوله بالاصل المعلوم الخ) ينظر ما هو فان كان نص العلة فهو راجح فقط وإن كان قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار فلا عموم فيه حتى يثبت به قياس يعارض خبر الواحد (قوله وتمسك الجمهور الخ) فيه ان مقتضاه التعارض فهو يناسب الوقف (قول الشارح لتساوى الخبر والقياس حينئذ) أى تساوى الخبر ونص القياس أى لتعارض الترجيح خبر القياس لما ذكر من كونه راجحا بذاته وترجيح الخبر الاخر بالاستغناء عن المقدمات لعدم انضمام القياس اليه وأما ظن وجود العلة فهو فى مقابلة ظن صدق الخبر وهذا أولى مما فى الحاشية (قوله وقد يمنع المساواة الخ) فيه أن ظن العلة لا يفيد سوى ظن الحكم وهو بعينه مستفاد من الخبر (قوله الثانية) أى رسما

قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك أو (خالفه راويه) فلا يجب العمل به لأنه إنما خالفه لدليل قلنا فى ظنه وليس لغيره اتباعه لأن المجتهد لا يقلد مجتهدا كما سيأتى مثاله حديث أبى هريرة فى الصحيحين إذا شرب الكلب فى اناء أحدكم فليغسله سبع مرات وقد روى الدارقطنى عنه أنه أمر بالغسل من ولوغه ثلاث مرات قال والصحيح عنه سبع مرات ويؤخذ من قوله أو خالفه راويه ما صرحوا به من أن الخلاف فيما إذا تقدمت الرواية فان تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل به اتفاقا (أو عارض القياس) يعنى ولم يكن راويه فقيها أخذا من قوله بعد ويقبل من ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب قلنا لا نسلم ذلك (وثالثها) أى الاقوال (فى معارض القياس) أنه (إن عرفت العلة) فى الأصل (بنص راجح) فى الدلالة (على الخبر) المعارض للقياس (ووجدت قطعا فى الفرع لم يقبل) أى الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حينئذ (أو ظنا فالوقف) عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوى الخبر والقياس حينئذ (وإلا) أى وإن لم تعرف العلة بنص راجح بان عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح (قبل) أى الخبر مثال الخبر المعارض للقياس حديث الصحيحين واللفظ للبخارى

(قوله قلنا لا نسلم قضاء الخ) لا يخفى ما فيه من الوهن مع فرض عموم البلوى تأمل (قوله قال والصحيح الخ) فالتمثيل السابق على غير الصحيح (قوله اتفاقا) أى من الحنفية (قوله أخذا من قوله) أى فيما يأتى يقيد ما هنا لأن مخالفة القياس لو كانت مشتركة بين الفقيه وغيره لم يكن لتخصيص غير الفقيه معنى والواقع أن هذا القول مقيد بذلك فى كتب الحنفية فتعين حمل عبارة المصنف عليه وجعل مفهوم ما يأتى قرينة ذلك الحمل حتى يندفع عن المصنف الاعتراض بأنه ترك من كلام الحنفية هذا التقييد الذى لا بد منه بلا قرينة (قوله لأن مخالفته الخ) تعليل لقوله أو عارض القياس (قوله وثالثها وثانيها) ما تقدم من العمل به مطلقا وهو قول المصنف (قوله لرجحان القياس عليه) وذلك لاعتضاد القياس بالاصول المعلومة المقطوع بها من الشرع وخبر الوحد مظنون والمظنون لا يعارض المعلوم وتمسكت الشافعية بان خبر الواحد اصل بنفسه يجب اعتباره لأن الذى أوجب اعتبار الأصول نص الشارع عليها وهو موجود فى خبر الواحد فيجب اعتباره واجابوا عن تقديم الحنفية القياس للقطع بالاصول وكون خبر الواحد مظنونا بان تناول الاصل لمحل خبر الواحد غير مقطوع به لجواز استثناء محل الخبر عن ذلك الاصل اه نجارى (قوله لتساوى الخبر والقياس) لأن الخبر لكونه آحادا يفيد ظن ثبوت حكمه والقياس لكون ثبوت العلة فيه مظنونا يفيد الظن بثبوت حكمه والدليل الراجح كما قال بعضهم إنما دل عليه العلية لا ثبوت العلة فى الفرع أيضا اه نجارى (قوله وإن لم تعرف العلة الخ) أى وإن وجدت فى الفرع قطعا إذ لا أثر للقطع بوجودها فى الفرع مع عدم رجحان نصها (قوله أو نص مساو) قد يقال كان ينبغى فيه أن يجعل من التساوى وإذا قطع بثبوت العلة فى الفرع فيكون من محل الوقف لكن قد يترجح الخبر حينئذ لعدم الوسائط الموجودة فى القياس اه ناصر (قوله قبل) أى الخبر لأن دلالة الخبر ليست بواسطة قياس بل بالنص الصريح بخلاف غيره

لا تصروا الابل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد فانه بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس فيما يضمن به التالف من مثله او قيمته وتصروا بضم التاء وفتح الصاد من صرى وقيل بالعكس من صر (و) قال أبو علي (الجبائي لابد) في قبول خبر الواحد (من اثنين) يرويانه (أو اعتضاد) له فيما إذا كان راويه واحدا كان يعمل به بعض الصحابة أو ينتشر فيهم لأن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة انه صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس وقال هل معك غيرك فوافقه محمد بن سلمة الانصاري فانفذه ابو بكر لها رواه ابو داود وغيره وعمر رضي الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري انه ﷺ قال إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع وقال اقم عليه البينة فوافقه ابو سعيد الخدري اي فقبل ذلك عمر رواه الشيخان ويقوم مقام التعدد الاعتضاد قلنا طلب التعدد ليس لعدم قبول الواحد بل للتثبت كما قال عمر في خبر الاستئذان إنما سمعت شيئا فاحببت أن أتثبت رواه مسلم (و) قال (عبد الجبار لابد من أربعة في الزنا) فلا يقبل خبر مادونها فيه كالشهادة عليه وحكى هذا في المحصول عن حكاية عبد الجبار عن الجبائي ومشى عليه المصنف في شرح المنهاج فسقط منه هنا لفظة عنه وهو اما تقييد لاطلاق نقل الاثنين عنه كما مشى عليه ابن الحاجب أو حكاية قول آخر عنه في خبر الزنا

(قوله لا تصروا) مجزوم بلا الناهية وعلامة جزمه حذف النون والواو فاعل فهو مبني للفاعل والأصل تصريوا انقلت ضمة الياء إلى ما قبلها ثم حذفت الياء لالتقاء الساكنين والفعل الماضي على هذا صرى واصله صرر بثلاث راآت قلبت الراء الأخيرة يا لكثرة الأمثال فصار صرى فتحركت الياء وانفتح ماقبلها قلبت الفا فصار صرا وقلب الراء ياء معهود كما قالوه في قيراط من ان اصله قراط بدليل جمعه على قراريط لأن الجمع يرد الأشياء إلى أصولها وإلا لو كانت الياء أصلية في قيراط لقيل في الجمع قياريط لا قراريط وبدليل تصغيره على قريريط وإلا لقيل قييريط (قوله فمن ابتاعها بعد) اي بعد النهي (قوله مخالف للقياس) وايضا الضمان هنا قدر بمقدار واحد وهو الصاع مطلقا فخرج عن القياس الكلي في اختلاف ضمان المتلفات باختلاف قدرها وصفتها ولأن اللبن التالف إن كان موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمتنع الرد وإن كان اللبن التالف حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وإن كان مختلطا فما كان منه عند العقد منع الرد وما كان حادثا لم يجب ضمانه وقول الناصر ان التدليس بدلا عن متلف لوجوبه مع قيام اي وجود عين اللبن فالمثال غير مطابق اه واجاب عنه سم بان الذي قرره الشافعية والشارح منهم أنه يجب رد الصاع إذا تلف اللبن وكذا إذا لم يتلف إذا لم يتراضيا برد اللبن وعللوه بان اللبن بحلبه كالتالف لذهاب طراوته بالحلب فهو تالف حكما لأن تلف الصفة كتلف الذات ولهذا امتنع رده على البائع قهرا وحكم التالف حقيقة اوحكما رد مثله إن كان مثليا وقيمته إن كان مقوما فايجاب التمر في الحالين مخالف للقياس فكلام الشارح مطابق للمدعى (قوله وقيل بالعكس) اي في الضبط بوزن تردوا مبنيا للمفعول (قوله كان يعمل به بعض الصحابة) اي غير رواية لأن أبا موسى راوي حديث الاستئذان رجع لما لم يأذن له عمر فروى له الحديث فطلب منه البينة عليه اه ناصر (قوله اقم عليه البينة) اي تمام البينة (قوله طلب التعدد) اي من ابي بكر وعمر (قوله بل للتثبت) فقول المستدل ان عمر رضي الله عنه لم يقبل خبر ابي موسى ممنوع فان طلب البينة إنما هو للتثبت وتقوية الظن (قوله في الزنا) أي في الأحكام المتعلقة به (قوله كالشهادة) فيه ان الشهادة اضيق (قوله ومشى عليه) اي على الحكاية وذكر باعتبار ان الحكاية نقل (قوله وهو اي ما في المحصول اما تقييد الخ) الفرق بين الوجهين ان الأول يقيد الاطلاق بغير الزنا اما الزنا فلابد فيه من اربعة والثاني لا يقيد الاطلاق بل يقول حكي عنه قولان متناقضان بالنسبة إلى الزنا

(قول الشارح مخالف للقياس فيما يضمن به التالف) أي القياس على ذلك (قول الشارح بل للتثبت) عدل عن تعليل العضد بالارتياب وقصور الخبر عن إفادة الظن لأنه لا معنى له بعد كون المخبر عدلا

(قوله مسئلة المختار وفاقا الخ) وجه هذا المختار ان الفرع عدل ضابط إلى اخر شروطه وقد تقدم انه يجب العمل بخبره والوجوب لا يسقط بالاحتمال والأصل وإن كان عدلا أيضا الخ لكنه كذب عدلا وتكذيب العدل خلاف الظاهر فان قلت يلزم أن يكون الأصل كاذبا وهو أيضا عدل فيكون خلاف الظاهر قلت لا بل هو الظاهر لأنه كذب فى التكذيب للفرع العدل وقد عرفت أنه خلاف الظاهر فيكون كذب الأصل هو الظاهر إلا أنه لعدالته يحمل على النسيان فتدبر (قوله وإنما رواه عن غيره) الصواب حذفه (قوله لأن التكذيب إنما هو فى الرواية الخ) فيه أنه إذا كذب فيها سقط المروى لأن الفرض أنه لم يسنده لغير هذا الأصل والصواب تعليل الشارح باحتمال النسيان (قوله قد عارضه تكذيب الأصل) قد عرفت جوابه (قول الشارح فلا يكون واحد منهما الخ) أما الفرع فلما عرفت من أن كذبه خلاف الظاهر وأما الأصل فلأن كذبه وإن كان هو الظاهر لكن تعمده خلاف الظاهر لعدالته فترجح احتمال النسيان فلا يكون كل منهما مجروحا وبه يسقط ما قاله الناصر هذا إن بنينا على أن قوله بتكذيبه للآخر مقلوبا كما قالوا وعندى أنه ليس مقلوبا لأنه يلزم على القلب أن يكون كذب الأصل على الفرع جارحا وفيه أنه ليس كبيرة ولا صغيرة خسة بخلاف ما إذا بقى على حاله فان التكذيب فيه ذكر له بما يكره وهو غيبة من الكبائر فى العلماء (١٦٤) ووجه عدم الجرح حينئذ أن التكذيب إنما يكون كبيرة إن كان عن عمد بخلافه مع النسيان للعذر (قوله الاحتمالات أربعة) فيه أن الفرع لم ينظر فيه لكون كذبه سهوا أو عمدا بل بنى عدم جرحه على صدقه لان الظاهر من حال العدل والذى نظر فيه لذلك هو الاصل وكان الشيخ رحمه الله اشتبه عليه هذا القول بالقول الاخر وهو سقوط مروى الفرع معللا بأن احدهما كاذب قطعا من غير تعيين فيقال انه لم تسقط عدالته بناء على أنه الكاذب لاحتمال النسيان نعم هذان الاحتمالان جاريان فى تكذيب الاصل لكن قدم احتمال نسيانه لعدالته فقيام الاحتمال الآخر لا يضر فى عدم جرحه (قوله وقد أشار العضد الخ) كلام العضد إنما هو بناء على سقوط المروى وحينئذ يجرى الاحتمالان فى الفرع كالاصل هذا وقد عرفت أن الشارح لم يخالف العضد فى بناء عدم جرح الاصل على العدالة إذ هى السبب فى تقديم احتمال النسيان الذى هو مبنى عدم الجرح والحاصل أن الناظر ظن أن الشارح فرع عدم الجرح فى كل على مجرد الاحتمال وهو ظن فاسد بل عدم جرح الفرع مبنى على صدقه لعدم العمل بقول الاصل وعدم جرح الاصل مبنى على تقديم احتمال النسيان بناء على عدالته ولعمرى أن مفاسد عدم التأمل أكثر من أن يحصى (قوله إذا علمت ذلك وتأملته الخ) تأملناه فوجدناه ليس بشىء (قوله لانه سهو لا عمد) من أين هذا بل معناه أنه إنما يسقط العدالة إذا كان عمدا محققا وهذا يحتمل أن يكون سهوا وأما قوله وإلا لاسقط العدالة فممنوع لانه إنما يسقطها ان تعين كونه عمدا والحاصل أن استدلال الناصر بما قاله لا يفيد ولو استدل بأن كلا منهما عدل فلا بد أن يحمل كذبه على السهو لافاد ثم رأيته كتب على قول الشارح الاتى إذا كان عمدا أى وهو منتف فيما نحن فيه إذ الغرض ان كلا منهما عدل وهو لا يتعمد الكذب عليه الصلاة والسلام اه وحينئذ فاستدلاله صحيح خلافا لسم وما قاله

﴿ مسئلة المختار وفاقا للسمعانى وخلافا للمتأخرين ﴾ كالامام الرازى والآمدى وغيرهما (أن تكذيب الأصل الفرع) فيما رواه عنه كأن قال ما رويت له هذا (لا يسقط المروى) عن القبول لاحتمال نسيان الأصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما

(قوله فيما رواه عنه) أى فى رواية ما رواه عنه لأن التكذيب فى الرواية لا فى المروى كما أشار إلى ذلك بقوله كأن قال ما رويت له هذا (قوله لا يسقط المروى) أى العمل به وتقبل رواية كل منهما له (قوله عن القبول) أى درجة القبول وفى جواز استناد الفرع للأصل بعد التكذيب خلاف والمختار الجواز لاحتمال النسيان (قوله نسيان الاصل له) أى الرواية ما رواه قال الناصر القبول منوط بظن الصدق لا بمجرد احتماله ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتساوية فلا قبول فالذى قاله المتأخرون ومنهم ابن الحاجب والعضد من السقوط اتفاقا هو الوجه إذ القبول يتوقف على ظن الصدق والسقوط على نفى ذلك الظن لا على ظن نفى الصدق اه وأجاب سم بأن حاصل كلام الشيخ وغيره فى هذا المقام إنما هو فى العدالة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لان مناط القبول وعدمه شرعا اللذين هما المقصود بالبيان ههنا إنما هو العدالة والجرح بحسب ما ذكر فكلام الشيخ مبنى على توهم أن المراد تفريع نفى الجرح فى الواقع وهو خطأ وإنما المراد تفريع نفى الجرح فى الظاهر والحكم ولا شبهة فى أن ذلك يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت السهو فى الواقع بخلاف انتفاء الجرح فى نفس الامر فانه إنما يتفرع على ثبوت ذلك فى الواقع ولا يكفى فيه مجرد الاحتمال اه بتصرف (قوله فلا يكون الخ) تفريع على العلة وأورد أن الكلام فى

سقوط

المحشى غير نافع (قوله قد تقدم أن الموضوع الخ) الجزم ظاهر الايفيد وباطنا غير معلوم فالأولى التعويل على ما تقدم هذا وفى العضد أنه وإن كان أحدهما كاذبا قطعا الا أنه من غير تعيين فلا يقدح فى عدالتهما الا ن واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد

بتكذيبه للآخر مجروحا (ومن ثم) أى من هنا وهو أن تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروى أى من اجل ذلك نقول (لو اجتمعا فى شهادة لم ترد) ووجه الاسقاط الذى نفى الآمدى الخلاف فيه ان احدهما كاذب ولا بدو يحتمل ان يكون هو الفرع فلا يثبت مرويه ولا ينافى هذا قبول شهادتهما فى قضية لان كلا منهما يظن انه صادق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم الذى يؤول إليه الامر فى ذلك على تقدير إنما يسقط العدالة إذا كان عمدا ولو استوضح المصنف على الاول بما بناه عليه لسلم من دعوى التنافى بين المبنى والثانى التى افهمهما بناؤه (وإن شك) الاصل فى انه رواه للفرع (أو ظن) انه ما رواه له (والفرع) العدل (جازم) بروايته عنه (فالأولى القبول) للخبر مما جزم فيه الأصل بالنفى (وعليه) أى على القبول (الأكثر) من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الأصل ووجه عدم القبول القياس على نظيره فى شهادة الفرع على شهادة الأصل وأجيب الفرق بان باب الشهادة أضيق إذا اعتبر فيه الحرية والذكورة وغيرهما ولو ظن الفرع الراوية وجزم الاصل بنفيها أو ظنه قال فى المحصول فى الأول تعين الرد وفى الثانى تعارضا والاصل العدم والاشبه القبول (وزيادة العدل) فيما رواه على غيره

سقوط مروى الفرع فكان يكفى ان يقول فلا يكون الفرع بتكذيب الأصل له مجروحا وأجيب بأنه يلزم من تكذيب الاصل للفرع تكذيب الفرع له (قوله بتكذيبه للآخر) صواب العبارة بتكذيب الآخر له لان الجرح بتكذيب الغير له (قوله ووجه الاسقاط) اى علته وعبر عنها بالوجه لأنها المنظور إليها قصدا كما ينظر إلى الوجه لأنه مجمع المحاسن (قوله أن أحدهما كاذب) أى ساه كما يشير إليه قوله الآتى إذا كان عمدا (قوله ويحتمل أن يكون هو الفرع) وأما إذا كان الأصل فيثبت مرويه لأنه كاذب فى قوله بعدروايته ماروية (قوله ولا ينافى هذا) اى بسقوط الفرع وكون احدهما كاذبا لامحالة (قوله يظن انه صادق) اى فى نفسه لعدالته لا بالنظر إلى خصوص الشهادة او الخبر (قوله الذى يؤول إليه الا مر أى الرواية عن الشيخ فى ذلك أى التكذيب اه ويحتمل أن يكون المعنى الذى يؤول إليه الامر اى التكذيب فى الرواية (قوله على تقدير) وهو تقدير كذب الفرع إذ على احتمال نسيان الأصل لا كذب أصلا (قوله إذا كان عمدا) اى وهو منتف فيما نحن فيه إذ الغرض إن كان منهما عدل وهو لا يعتمد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم (قوله ولو استوضح المصنف) أى استدل كان يقول بدليل انه لو اجتمعا الخ او يقول يوضح ذلك انهما لو اجتمعا الخ (قوله بما بناه) وهو قبول الشهادة (قوله بين المبنى) اى قبول الشهادة وقوله والثانى اى القول بالاسقاط المقابل للمختار مع انه لا ينافيه فانه قائل به أيضا (قوله التى أفهمها) صفة للدعوى وضمير افهمها يعود لها (قوله ووجه عدم القبول) اى الذى هو مقابل الأكثر (قوله القياس) أى هنا (قوله فى شهادة الفرع على شهادة الأصل) أى على نظيره كما لو قيل شهد فلان بكذا وأشهدنى على شهادته فالشاهد بكذا هو الأصل والشاهد على الشهادة هو الفرع فاذا قال الأصل لم أشهدك بكذا لم تقبل شهادة الفرع (قوله وأجيب بالفرق) أى وشرط القياس مساواة الفرع الأصل أو أولى (قوله فى الأول) أى جزم الأصل بالنفى (قوله تعين الرد) أى رد الرواية (قوله والأصل العدم) أى عدم الرواية عن الاصل وعدم القبول (قوله والأشبه) أى الأرجح القبول لما قالوا فى غير هذا الموضع أن سهو الانسان بأنه سمع ولم يسمع بعينه بخلافه عما يسمع فانه كثير اه ناصر وأيضا فيه قياس للظنين على الجزمين (قوله وزيادة العدل الخ) لأن من حفظ

كان عدلا اه ولا يخفى أنه لا يحتاج لهذا إلا إذا كان الكذب عمدا إذ لو كان سهوا لم يقدح حتى مع التعيين وحينئذ كيف يقال أنهما لو اجتمعا فى شهادة لم ترد فالحق أن ما فى الشارح غير ما فى العضد ومعنى قول العضد لا يقدح فى عدالتهما فى غير الاجتماع فى الشهادة بناء على ان كذب أحدهما عمد يقينا أما الاجتماع فى الشهادة فلا يتفرع إلا على عدم تيقن كذب احدهما عمدا كما فى الشارح وإنما تعرضنا له لأنه اشتبه بما فى الشارح (قوله علمت صحة الاستدلال به) ليس كذلك (قول الشارح ولو استوضح الخ) أى جعل ما بناه موضحا لا دليلا ولا يلزم من كونه موضحا للأول أن لا يأتى على غيره بل يكفى أن يكون أنسب بالأول وأما قول المحشى بأن يقول بدليل الخ ففيه أن قبول الشهادة موجود مع اسقاط الرواية كوجوده مع عدمه فلا يصلح دليلا (قوله تبعا للأول) الأولى وإنما شهد على كون الاول شاهدا (قوله بأن سهو الانسان)

أى وهو الفرع هنا وقوله بخلاف سهوه عما سمع وهو الموجود مع الأصل (قوله فانه كثير) لأن ذهول الانسان عما يجرى بحضوره لاشتغاله عنه كثير الوقوع (قول المصنف وزيادة العدل فيما رواه على غيره من العدول) اعلم أن المزيد

عليه اما واحدا أو أكثر و تلك الزيادة اما ان ينفرد بها عمن روى معه عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ وعلى كل[1] اما ان يتحد المجلس أو يتعدد أو لم يعلم ذلك وعلى كل اما أن يكون غير من زاد لا يغفل مثلهم عادة لكثرتهم وعدم المانع من الضبط كاشتغال فكر أو يغفل و تتوفر الدواعي على نقلها أو لا وعلى كل اما ان تغير الزيادة المزيد عليه او لا فهذه ثمانية واربعون صورة وكلها ماخوذة من المصنف تصريحا في البعض وقياسا في البعض واما قول المصنف فان كان الساكت اضبط الخ فهو خاص بما إذا كان غير من زاد يغفل اى يجوز غفلته من جهة قلة عدده وإن كان في نفسه أضبط فالمراد بكونه لا يغفل أن يكون عدداً كثيراً فلا يتصور غفلة مثله عادة والمراد بكونه يغفل ان تنتفي الكثرة فالمراد به التقييد وليس صورة مستقلة وكما انه تقييد هنا يقيد به باقي المسائل عند اتحاد المجلس ثم ان قول الشارح في بيان المزيد عليه من العدول يقتضي ان هذه المسئلة مصورة بما إذا كان المزيد عليه جمعا وقد نص عليه العضد والصفوى في شرح منهاج البيضاوى والصفي الهندى وإذا كان علة القبول وعدمه عند اتحاد المجلس هنا جواز الغفلة أو الخطأ وعلة الوقف تعارض الاحتمالين[2] جرت هذه الاقوال الثلاثة فيما إذا كان المزيد عليه واحدا لوجود الاحتمالين ولذا احال المصنف فيما ياتى على ما هنا واما الرابع المختار هنا فلا يجريان هناك لان مدار عدم القبول فيهما على الكثرة وهذا غير موجود في الواحد وكذلك تتوفر الدواعي لانه إنما يمنع من الكثير لاجتماع الكثرة معه فيزيدان على بعد توهم سماع مالم يسمع عن ذهول الانسان عما سمعه الذى هو مرجح راوى الزيادة نعم التعارض الساكت أضبط يأتي في الواحد لمعارضة زيادة الضبط لبعد سماع مالم يسمع بخلافه التصريح بنفي الزيادة لانه مانع من ابتنائه على ذهول الانسان عما سمع ولوجود هذا التفصيل فيما إذا كان المزيد عليه واحداً تركه الشارح بعد قوله فكراو يين على انه إنما ذكر الخلاف في المشبه ولا يأتي من ذلك شيء على انه انما يذكر الخلاف المنقول عن الاصوليين ولم ينقل عنهم إلا ماذكره بقي أن قول الشارح في التعليل هنا لجواز أن يكون النبي (قوله ذكرها الخ يقتضي أن المسئلة مخصوصة بأن يكون رواية الكل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيبقى ما إذا زاد العدل فيما رواه هو وغيره من العدول عن شيخ قلت إنما قصر الشارح رحمه الله المسئلة على راوية عن النبي صلى الله عليه وسلم لان المصنف لم يحك خلافا في القبول ان لم يعلم اتحاد المجلس ولو عممنا المسئلة بما إذا انفرد العدل بزيادة عن العدول وشيخ الكل واحد لاحتجنا ان نقول في التعليل على قياس ما هنا لجواز أن يكون الشيخ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر ومقتضى هذا التعليل أن يكون القبول هنا مبنياً على القول بجواز حذف بعض الخبر ومقتضى بنائه على ذلك ان يكون فيه الخلاف فلله در هذا الامام ما اتقنه حيث قصر المسئلة على ما لا ياتي فيه هذا الخلاف الاتى إذ لا يقال أن النبي هل يجوز أن يحذف بعض الخبر أو لا لجوازه عند عدم الاخلال بالباقي منه صلى الله عليه وسلم اتفاقا وحينئذ فهذه المسئلة يأتي فيها خلاف مسئلة المتن مع خلاف آخر في القبول إن لم يعلم اتحاد المجلس فان قلت سيأتي أن الشارح ينبه على أن القبول عند عدم العلم بالاتحاد فيه

من العدول (مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس) بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لأن الغالب في مثل التعدد (والا) اى وان علم اتحاد المجلس (فثالثها) اى الاقوال (الوقف) عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها والثاني عدمه لجواز خطا من زاد فيها

حجة على من لم يحفظ سواء بحث عنها في كتب الاحاديث فوجدت فيها أو لا لأنها ليست أصلا برأسها وإنما هي تمام حديث واما قول المصنف سابقا وما نقب عنه في كتب الحديث الخ فمحله في اصل الحديث ومثالها خبر مسلم وغيره جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها طهورا فزيادة تربتها تفرد بها ابو مالك الاشجعي عن ربعي عن حذيفة ورواية سائر الرواة جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا (قوله من العدول) أفاد أن موضوع هذا فيما إذا انفرد عن عدد من العدول لا عن واحد بدليل قوله والرابع ان كان غيره لا يقبل مثلهم حيث اتى بضمير الجمع واما الزيادة عن واحد فتاتي في قوله ولو انفرد الخ (قوله ان لم يعلم اتحاد المجلس) قضيته انه لا يجرى هذا الخلاف الآتي عقبه وعليه جمع لكن بعضهم اجراه اه زكريا (قوله لجواز الخ) اى مع تعدد مجلس الشيخ ايضا (قوله في مثل ذلك) اى في زيادة العدل بما اختلف فيه الرواة (قوله والاول القبول) اى مطلقا وهو الذى اشتهر عن الشافعي ونقله الخطيب البغدادى عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه اه كمال

---

(١) وعلى كل أى من الاربعة المذكورة وقوله اما ان يتحد الخ أى فالثلاثة في الاربعة باثني عشر وقوله وعلى كل من الاثني عشر وقوله اما ان يكون الخ اى فهذه اثنان احداهما مترددبين كونه لا يغفل أو يغفل وتتوفر الدواعي نقلها اى الزيادة وثانيتها قوله أم لا أى أم لا تتوفر في ثبوت غفلة مثلهم والاثنان في اثني عشر بأربع وعشرين وقوله وعلى كل أى من الاربع والعشرين وقوله اما تغير الخ اى فهذه الاربع والعشرين فتم كما قال ثمانية وأربعون صورة اه كاتبه (٢) قوله الاحتمالين إلى جواز الغفلة أو الخطأ اه كاتبه

(و الرابع إن كان غيره) أى غير من زاد (لا يغفل) بضم الفاء (مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل) أى الزيادة و إلا قبلت (والمختار وفاقا للسمعانى المنع) أى مع القبول (إن كان غيره) أى غير من زاد (لا يغفل) أى مثلهم عن مثلها عادة (أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها) وبهذا يزيد هذا القول على الرابع وإن لم يكن الأمر كذلك قبلت (فان كان الساكت عنها) أى غير الذاكر لها (أضبط) ممن ذكرها (أو صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل) كان قال ماسمعتها (تعارضا) أى الخبران فيها بخلاف ما اذا نفاها على وجه لا يقبل بان محض النفى فقال لم يقلها النبى صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك (ولو رواها) الراوى (مرة وترك أخرى فكراويين) رواها أحدهما دون الآخر فان أسندها وتركها الى مجلسين وسكت قبلت أو الى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو فى الترك وقيل لا لجواز الخطا فى الزيادة وقيل بالوقف عنهما

(قوله بضم الفاء) اى على المشهور وإلا ففتحها جائز فهو اقتصار على الافصح (قوله الدواعى) ولو من غير الرواة (قوله فان كان الساكت الخ) تقييد لمحل المختار السابق اى فى حالة القبول لا فى حالة المنع فقوله فيما سبق والمختار مفهومه أنه اذا كان غيره يغفل عنها ان المختار القبول فيقيد بما اذا لم يكن الساكت اضبط الخ كما يؤخذ من قوله كان الساكت الخ وفى الكمال ان قوله فان كان الساكت الخ تخصيص لمحل الخلاف السابق فى حالة اتحاد المجلس بغيرها تين الصورتين اه وهو الأقرب (قوله اى غير الذاكر) فسر الساكت بذلك لان المصنف قسم الساكت الى اضبط والى مصرح بنفيها والمصرح بالنفى غير ساكت وان كان غير ذاكر لها اه عميرة (قوله على وجه يقبل) بان يكون النفى محصورا بخلاف المطلق كما ذكره الشارح اه زكريا (قوله كان قال ماسمعتها) أى ولم يمنعه مانع من سماعها كما قيده ابو الحسن البصرى اه زكريا وفى الناصر ان هذا فى التحقيق لسماع الزيادة لا لها اه قال سم نبه الشارح بقوله كأن قال الخ على ان المراد من نفى الزيادة نفى سماعها خلافا لما يتوهم من المتن لان ذلك الاعم هو الذى يصح تقسيمه الى ما يكون على وجه يقبل كهذا المثال والى ما يكون على وجه لا يقبل فهو تبيين لمراد المتن ليصح تقسيمه المذكور اه (قوله فانه لا اثر لذلك) فلا يقبل لانه لا مستند له (قوله فكراويين) اى الآتى فى قوله قريبا ولو انفرد واحد عن واحد (قوله رواها احدهما) الجملة صفة لروايتين (قوله وتركها عطف على الضمير فى اسندها) اى واسند تركها (قوله الى مجلسين) كان قال حدثنا رسول الله ﷺ ونحن بوادى العقيق جعلت لنا الارض مسجدا وتربتها طهورا ثم قال بعد ذلك حدثنا ونحن بذات الرقاع مثلا وطهورا من غير ذكر التربة (قوله قبلت) اى اذا لم يغير حكم تركها حكم اثباتها والا تعارضا حتى يقوم المرجح (قوله او الى مجلس) اى مضاف الى الاصل وان كان تحديثه هو فى مجلسين (قوله فقيل تقبل) ينبغى ان محل ذلك اذا لم تغير الزيادة الاعراب وإلا تعارضا كما صرح به الصفى الهندى (قوله لجواز السهو) قد يقال انه يجوز حذف الخبر فيحتمل انه لم يسه عن الزيادة بل حذفها (قوله وقيل بالوقف عنهما) لم يذكر هنا القول الرابع والخامس لعدم امكانهما هنا لان الراوى للزيادة والتارك لها واحد

خلاف قلت ماسيأتى فى النقل عن الشيخ فان إرساله ووقفه كحذف بعض الخبر فما سيأتى بما يدل على إتقان الشارح وفرقه بين ماعن الشيخ وماعن النبى ﷺ ولغموض صنيعه أشكل هذا الموضع على الناظرين غاية الاشكال ثم ان القبول فى هذه المسئلة عند عدم العلم بالاتحاد اتفاقا هو المنقول عن ابن الحاجب وغيره من المحققين فليتأمل (قوله بين هذه وما يأتى فى قوله وانفرد الخ) صوابه فى قوله فكراويين (قوله أى أو الشيخ) عرفت ما فيه (قول المصنف إن كان غيره لا يغفل مثلهم الخ) أى كانوا فى الكثرة بحيث لا يتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة سواء كانوا عدد التواتر أو لا وسواء كانت الغفلة ابتداء ودواما أو ابتداء فقط أو دواما فقط (قول المصنف أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها) أى كان مثلهم يغفل عن مثلها لكن تتوفر دواعى من سمعها على نقلها فان توفر الدواعى يدل على الحرص عليها ولم يقل بعد قوله على نقلها تواترا لان المسئلة عامة فيما إذا كان السامعون عدد التواتر أو لا فان قلت إذا كانوا عدد التواتر كانت الزيادة مقطوعا بكذبها فلا تكون موضع خلاف قلت محل القطع بالكذب إنما هو عند مخالفة العادة كما تقدم فى الشارح وماهنا لا يخالفها إذ فرض المسئلة أن مثلهم يغفل عن مثلها عادة ولم يدع ناقل الزيادة ان غيره شاركه فى السماع ومسئلة القطع بالكذب مفروضة فيما إذا شارك المنفرد بالخبر خلق كثير فيما يدعيه سببا للعلم كمشاهدة خطيب سقط عن المنبر على أن لك أن تقول محل المخالفة صورة ما إذا لم يكونوا عدد التواتر فانها لا تتوفر الدواعى على نقلها تواترا بل على نقلها مطلقا والقول الرابع لا يقول برد الزيادة حينئذ وإن قال به فيما إذا كانوا عدد التواتر وتوفرت الدواعى على نقلها تواترا وبه تعلم رد ما أطال به الحواشى هنا (قول المصنف فان كان الساكت أضبط الخ) كان يغفل لكونه عددا قليلا لكنه أضبط (قول الشارح كأن قال ماسمعتها) أى مع العلم بأنه لا مانع له من السماع بأخباره أو غيره

(قول المصنف تعارضا) لأن الأضبطية والتصريح بنفى الزيادة يقاومان بعد سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بأنه سمع الذى هو مرجح القبول ويبعد أن قرب سهو عما سمع الذى هو مانع من موافقة من لم يرد (قول المصنف فكراويين مع قول الشارح فان أسندها الخ) قد عرفت أن حكم الراويين معلوم بما مر فلذا أحال عليه ويعلم من المختار له فيما مر أن المختار له هذا القبول (قول الشارح فان أسندها وتركها إلى مجلسين الخ) أى سواء غيرت اعراب الباقى أو لا كذا فى المحصول (قول الشارح فقيل تقبل الخ) فى الكتب المشهورة أنه إن كانت مرات رواياته للزيادة أقل لم تقبل إلا أن يقول سهوت فى تلك المرات وإن لم تكن أقل قبلت لأن الأقل أجرى بالسهو والمغفول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو كذا نقله السعد والصفوى (قوله كالواحد) فيه نظر يعم بما مر (قوله وإن كان الثانى الخ) استفيد تقييد المسئلة حينئذ بما إذا كان المجلس واحدا والذى لم يرد والزيادة يجوز أن يغفل مثله منها (قوله مثال لاتقييد إذ مثله الخ) فيه أن ذلك مذكور فى المتن قيل مع بيان الشارح له بشىء آخر (قوله والظاهر أن كلام الشارح هنا الخ) هذا ليس بظاهر بل باطل بشقيه لما تقدم أول المسئلة وما مر قريبا (قول المصنف ولو انفرد واحد عن واحد فيما روياه عن شيخ) قبل عند الأكثر لأن معه زيادة علم إذا نظرت لاختلاف التعليل هنا وفيما مر فى مسئلة الأقوال الأقوال الثلاثة عرفت أن الخلاف هنا مبنى على أن الرواية عن الشيخ شهادة عليه بانه روى واحد المشاهدين إذ خالف رفيقه لا يقبل أو روايته فيقبل لأن معه زيادة علم والسر فى إتيان هذ الخلاف هنا دون ما إذا انفرد واحد عن واحد بزيادة عن النبي صلى الله عليه وسلم أى أن النقل عن الشيخ يتضمن شيئين نفس المروى وأن طريقه ذلك الشيخ ومن هنا يعلم أنه إذا انفرد واحد بزيادة عن جماعة عن شيخ أن حكمه ان بنينا على أنه شهادة هو هذا أو رواية جرى فيه الخلاف السابق ويؤيد ما قلنا أن تلك الزيادة قد تكون مروية من طريق آخر فتكون مقبولة جزما والخلاف فى المنفرد أحدهما عن الآخر باق بعينه فتأمل (قوله لتعارض الدليلين) لا تعارض هنا لأن زيادة العلم لا يعارضها المخالفة لرفيقه بل زيادة العلم تقضيها نعم لو علل بالجواز فى الشقين لجاء الوقف (قول الشارح وحكمه فى ذلك القبول على الراجح)

(ولو غيرت أعراب الباقى تعارضا) أى خبر الزيادة وخبر عدمها لاختلاف المعنى حينئذ كما لو روى فى حديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر الخ نصف صاع (خلافا للبصرى) ابى عبدالله فى قوله تقبل الزيادة كما إذا لم يتغير الاعراب (ولو انفرد واحد عن واحد) فيما روياه عن شيخ بزيادة (قبل) المنفرد فيها (عند الأكثر) لأن معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته لرفيقه (ولو اسندوا ارسلوا) اى اسند الخبر الى النبى صلى الله عليه وسلم واحد من رواته وارسله الباقون بان لم يذكروا الصحابى كما يعلم مما ياتى (او وقف ورفعوا) كذا بخط المصنف سهوا وصوابه او رفع ووقفوا اى رفع الخبر الى النبى صلى الله عليه وسلم واحد من رواته ووقفه الباقون على الصحابى أو من دونه (فكالزيادة) اى فالاسناد او الرفع كالزيادة فيما تقدم فيقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ فيقبل الاسناد او الرفع لجواز ان يفعل الشيخ ذلك مرة دون اخرى وحكمه

(قوله ولو غيرت الخ) أى بناء على قبولها فان لم تقبل بأن كان الساكت لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة فلا تعارض (قوله لاختلاف المعنى) فيه انه لا يلزم من تيغير الاعراب تغيير المعنى كما فى واسال القرية اى اهل القرية فالظاهر ان مراده غيرت الاعراب والمعنى يدل على ذلك قوله لاختلاف حينئذ (قوله نصف صاع) فالزيادة هى لفظة نصف وقد غيرت اعراب الصاع فصار مجرورا بعد نصبه (قوله ولو انفرد واحد عن واحد الخ) يؤخذ منه ان ما مر من قوله وزيادة العدل مقبولة مصور بما إذا انفرد العدل بزيادة عن عدد من العدول لا عن واحد بقرينة قوله والرابع إن كان غيره لا يغفل مثلهم حيث اتى بضمير الجمع وحاصل كلامه وكلام الشارح أنهما مسئلتان وهو الوجه إذ لا يتأتى فى هذه مجىء القول المختار ثم فقول الشارح عن شيخ لا حاجة اليه بل يوهم خلاف المراد اه زكريا (قوله عن شيخ) لا حاجة إلى هذا التخصيص بل مثله النبى صلى الله عليه وسلم والظاهر ان كلامه هنا وفيما تقدم من باب الاحتباك فقوله فيما تقدم لجواز أن يكون النبى أى أو الشيخ وقوله هنا عن شيخ أى أو النبى (قوله وقيل لا لمخالفة الخ) الظاهر أنه يأتى هنا قول الوقف أيضا لتعارض الدليلين (قوله أى أسند الخبر) من غير حذف (قوله وصوابه) إنما كان صوابا لأن الكلام فى زيادة العدل على غيره ولا يكون آتيا بزيادة إلا إذا كان هو الذى رفع ووقف غيره (قوله على الصحابى أو من دونه الخ) فيه أن هذا خلاف اصطلاح أهل المصطلح (قوله فكالزيادة) أى الزيادة فى المتن وإلا فهذا زيادة أيضا (قوله من الشيخ) هو هنا قيد لان الاسناد تارة والرفع أخرى إنما يأتى فى الشيخ دون النبى صلى الله عليه وسلم (قوله وحكمه)

فى ذلك القبول على الراجح وكذا ان لم يعلم تعددالمجلس ولا اتحاده لان الغالب فى مثل ذلك التعدد وإن علم اتحاده فثالث الاقوال الوقف عن القبول وعدمه والرابع إن كان مثل المرسلين او الواقفين لا يغفل عادة عن ذكر الاسناد أو الرفع لم يقبل وإلا قبل فان كانوا أضبط أو صرحوا بنفى الاسناد أو الرفع على وجه يقبل كان قالوا اماسمعنا الشيخ اسند الحديث او رفعه تعارض الصنيعان (وحذف بعض الخبر جائز عند الاكثر إلا ان يتعلق) اى يحصل التعلق للبعض الاخر (به) فلا يجوز حذفه اتفاقا لاخلاله بالمعنى المقصود . كان يكون غاية أو مستثنى كما فى حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمرة حتى تزهى وحديث مسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء بخلاف مالا يتعلق به فيجوز حذفه لانه كخبر مستقل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون للضم فائدة تفوت بالتفريق وقرب هذا من منع الرواية بالمعنى وسيأتى مثاله حديث أبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته (وإذا حمل الصحابى قيل أو التابعى

أى الشيخ فى ذلك أى فى ذلك الفعل وهو الاسناد أو الرفع القبول أى فيقبل الاسناد أو الرفع ويحتمل ان المعنى وحكمه اى حكم ذلك الفعل من اسناد او رفع فى ذلك أى فى حالة تعدد مجلس السماع (قوله على الراجح) اى وان اقتضى كلام المصنف فيما مر انه لاخلاف فيه كما مر اه زكريا (قوله والرابع الخ) لم يذكر كلام ابن السمعانى لان توفر الدواعى إنما يتعلق بالاحكام دون الاسناد (قوله فان كانوا اضبط الخ) تفصيل فى الرابع بحسب مفهومه (قوله تعارض الصنيعان) أى صنيع الاسناد والارسال أو صنيع الرفع والوقف (قوله إلا أن يتعلق) قال الشهاب عميرة فسر يتعلق بيحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد وحل معنى اه ثم هو مبنى للمفعول وفى بنيانه للفاعل تكلف لايخفى (قوله للبعض الاخر) اى وهو المذكور والضمير فى به عائد على البعض المحذوف فالمتعلق هو البعض المذكور لاحتياجه للمحذوف وعدم تمامه فى افادة المعنى المقصود إلا به والمتعلق به هو المحذوف فان قلت إذا تعلق المذكور بالمحذوف فالمحذوف متعلق بالمذكور أيضا فتصح نسبة التعلق له فالجواب أنه لو نسب له لافاد أن المذكور تام وليس له كذلك كما تبين (قوله كان يكون غاية) لا يصح ان يكون مثالا للتعلق لانه سببه ولا للبعض الذى حصل به التعلق لانه هو نفس الغاية او المستثنى لا كونه ذلك فالاظهر ان يقول كالغاية والمستثنى اه ناصر واجيب بانه على حذف مضاف أى كذلك أن يكون الخ أو أنه مثال لمسبب التعلق (قوله حتى تزهى) بضم التاء الفوقية وكسر الهاء مبنيا للمجهول ولم يسمع فيه البناء للفاعل كذا قيل وفى شرح المناوى على الجامع الصغير تزهو بفتح التاء وبالواو وفى رواية تزهى تحمر او تصفر وصوب الخطابى تزهى دون تزهو قال ابن الاثير ومنهم من انكر تزهو كما أن منهم من أنكر تزهى والصواب الروايتان على اللغتين زهت تزهو وأزهت تزهى اه وفى المعرب زهى البر وازهى احمر او اصفر ومنه الحديث روى تزهو وتزهى (قوله بخلاف مالا يتعلق به) أتى به وإن كان معلوما من المتن اعنى قوله وحذف بعض الخبر الخ توطئة لقوله وقيل لا يجوز (قوله وقرب هذا) أى عدم جواز حذف البعض وهو مبنى للمجهول ووجه التقريب أن العلة موجودة وهى احتمال ان يكون فى روايته بلفظه نكتة تفوت فى روايته بالمعنى وإنما قال قرب لانه سيأتى تعليل منع الرواية بالمعنى بقوله حذرا من التفاوت (قوله من منع الرواية) من جارة والمراد رواية الحديث (قوله مثاله) اى مثال حذف بعض الخبر (قوله فى البحر) اى فى شأنه واصل الحديث ما رواه ابو داود وغيره عن ابى هريرة قال سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضينا به عطشنا افنتوضا بماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الخ فقد حذف فى التمثيل صدر الحديث وهو السؤال بكماله لان الجواب مقتضاه يستقل بافادة طهورية ماء البحر وحل ميتته (قوله قيل أو التابعى) ظاهره جريان هذا القيل فى جميع الاقسام الاتية ولا مانع منه إلا أن

أى حكم الشيخ فى فعل ذلك مرة وتركه أخرى القبول على الراجح قياسا على حذف بعض الخبر وإذا كان فعل الشيخ ذلك مقبولا على الراجح لان القبول من الراوى على الراجح أيضا أو المبنى يتبع المبنى عليه فمراد الشارح بذلك التنبيه على التفرقة بين القبول أول المسئلة فانه باتفاق وبين القبول هنا فانه على الراجح فالمراد التشبيه فى مطلق القبول وقد مر بيان ذلك فليتأمل (قوله وأنت خبير الخ) تقدم ما فيه (قوله ليحسن عود الضمير الخ) إذ لو لم يفعل ذلك لعاد للخبر وليس هو المتعلق به بل بعضه (قوله يؤدى إلى تعطيل المروى) لانه لا يمكن حمله على معنييه لتنافيهما وعلى أحدهما بعينه لانه مجمل وقد يقال يمكن أن يكون فى الكتاب أو السنة مايفيد حمله على غير محمل الراوى وبه يتضح كلام سم ويسقط ما قاله المحشى

مرويه على) أحد محمليه (المتنافيين) كالقرء يحمله على الطهر أو الحيض (فالظاهر حمله عليه) لان الظاهر انه انما حمله عليه لقرينة (وتوقف) الشيخ (أبو اسحق الشيرازى) حيث قال فقد قيل يقبل وعندى فيه نظر أى لاحتمال أن يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة وإنما لم يساو التابعى الصحابى على الراجح لان ظهور القرينة للصحابى أقرب (وإن لم يتنافيا) اى المحملان (فكالمشترك فى حمله على معنييه) الذى هو الراجح ظهورا أو احتياطا كما تقدم فيحمل المروى عليه محمليه كذلك ولا يقصر على محمل الراوى إلا على القول بان مذهبه يخصص وعلى المنع من حمل المشترك على معنييه يكون الحكم كما لو تنافى المحملان كما قال صاحب البديع المعروف حمله على محمل الراوى قال ولا يبعد ان يقال لا يكون تاويله حجة على غيره اه (فان حمله) اى حمل الصحابى مرويه (على غير ظاهره) كان يحمل اللفظ على المعنى المجازى دون الحقيقى أو الامر على الندب دون الوجوب (فالاكثر على الظهور) اى على اعتبار ظاهر المروى وفيه قال الشافعى رضى الله عنه كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته (وقيل) يحمل (على تاويله مطلقا) لانه لا يفعل ذلك إلا لدليل قلنا فى ظنه وليس لغيره اتباعه فيه

المعلوم عدم تأتى جريانه فى قوله الاتى وقيل ان صار اليه الخ كما يعلم بتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الآتى اى حمل الصحابى مرويه ولم يقل قيل او التابعى اه سم (قوله على أحد محمليه) فى ذكر المحملين دليل على انه مشترك ولم يصرح بذلك لعدم الحاجة اليه وقوله فيما بعد فكالمشترك أى فى غير محل هذه الحالة وهى حمل الصحابى وإلا فهو نفسه مشترك (قوله لقرينة) قد يرد بان القرينة فى ظنه ولا يجب علينا اتباعه كما تقدم (قوله أى لاحتمال الخ) هذا من كلامه وجه به نظر الشيخ بدليل أى وفى التعليل به نظر لان القائل الاول لا ينفى هذا الاحتمال إلا أن يكون المراد الاحتمال على السواء (قوله لموافقة رأيه) أى لا لقرينة أو لقرينة عنده اذ لا يلزم من ظنه القرينة أنها قرينة فى الواقع (قوله لا لقرينة) فيه اشكال لان حمل الصحابى المروى على احد محمليه بلا قرينة بل بمجرد رأيه فى غاية البعد بل الظاهر انه لا يمكن صدوره عنه بل حمله لموافقة رأيه لا منشأ له إلا دليل رأيه الذى قام عنده اللهم إلا ان يريد بلا قرينة شاهدها من الشارع عليه الصلاة والسلام وإن كان بقرينة استخرجها باجتهاده اه سم (قوله على الراجح) اراد به الظاهر المتقدم فى قوله الظاهر انه يحمل عليه أو هو متعلق بالنفى وهو لم يساو أى انتفى على الراجح وأما غير الراجح فانه يساويه فاراد بالراجح ما ياتى فى قوله والتابعى ليس كذلك والمال واحد والخلف انما هو فى الحل فقط (قوله فكالمشترك) أى فحكمه حكم المشترك المتقدم (قوله ظهورا) علة الراجح أى لظهوره اوللاحتياط اه نجارى وليس بظاهر بل الظاهر انه تعليل لقوله حمله (قوله كما تقدم) اى من الخلاف بينهما (قوله ولا يقصر على محمل الراوى) لانه لم يحصر فيحتمل انه اقتصر على أحدهما مع قوله بالآخر (قوله وعلى المنع الخ) كلام مستانف (قوله صاحب البديع) هو ابن الساعاتى كان شافعيا ثم تحنف وله مجمع البحرين فى فقه الحنفية كتاب مشهور وهو متأخر عن ابن الحاجب (قوله ولا يبعد الخ) أى وحينئذ لا يحمل على محمل الراوى (قوله اى حمل الصحابى) اى او التابعى ولعله لم يذكره لكونه لا يتاتى ذكره فى القسم الاخير المذكور فى قوله وقيل ان صار اليه الخ وإلا فالاقوال كلها جارية فيه أيضا ما عدا الاخير (قوله على الندب دون الوجوب) اى الذى هو المتبادر وإن لم نقل بأن صيغة أفعل حقيقة فيه فتامل (قوله اى اعتبار ظاهر المروى) اشارة إلى تقدير مضاف وإلى تاويل الظهور بالظاهر وإلى بيان معنى اللام فى الظهور (قوله وفيه) أى فى حمل الصحابى مرويه على غير ظاهره (قوله كيف اترك الحديث) اى اترك حمله على ظاهره , او رد ان الشافعى رضى الله عنه لم يقل ذلك فى حمل الصحابى مرويه على غير ظاهره بخصوصه بل فى قول الصحابى المخالف لظاهر الحديث سواء كان المخالف هو الراوى ام غيره واجيب بانه قاله فيه وفى مثله فقد قاله فيه فى الجملة (قوله لحججته) اى غلبته

(وقيل) يحمل على تأويله (ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه) من قرينة شاهدها قلنا علمه ذلك أى ظنه ليس لغيره اتباعه فيه لأن المجتهد لا يقلد مجتهدا فان ذكر دليلا عمل به ﴿مسئلة لا يقبل﴾ فى الرواية (مجنون) لأنه لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وسواء أطبق جنونه أم تقطع وأثر فى زمن افاقته (وكافر) ولو علم منه التدين والتحرز عن الكذب لأنه لا وثوق به فى الجملة مع شرف منصب الرواية عن الكافر (وكذا صبي) مميز (فى الاصح) لأنه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب فلا يوثق به وقيل يقبل ان علم منه التحرز عن الكذب ولم يصرح المصنف بالتميز للعلم به فان غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعا كالمجنون (فان تحمل) الصبي (فبلغ فادى) ما تحمله (قبل عند الجمهور) لانتفاء

بالحجة ولم يقل الشافعى ذلك فى خصوص هذه المسئلة بل فى كل ما خالف فيه مذهب الصحابى الحديث فكان الأولى للشارح أن يقول وفى مثله قال الشافعى ثم أن مقام الشافعى ينبو عن هذا القول بالنسبة للصحابى إلا أن يقال معنى حجبته تجادلت معه لا غلبته بالحجة تأمل (قوله إن صار) أى الصحابى اليه أى التأويل بأن اتخذه مذهبا ولم يقع منه فى مجرد جواب سؤال أو تقرير الحديث (قوله لعله الخ) فيه ان هذا موجود إن لم يصر اليه فان الحمل لا بد له من قرينة بقصد النبي صلى الله عليه وسلم فالاولى أن يقول لأنه لم يصر اليه إلا لمزيد قوته عنده تأمل (قوله من قرينة) متعلق بعلم (قوله أى ظنه) أشار إلى أن المراد بالعلم الظن إذ لو كان على بابه لكان من باب الاخبار والرواية وحينئذ يجب العمل به كما يشير إلى ذلك قوله فان ذكر دليلا أو نصا عمل به (قوله وأثر فى زمن افاقته) احترز به عما إذا لم يؤثر فيه فانه تقبل روايته فيه لكنه زمن افاقته مطلقا ليس بجنون وإنما لم تقبل روايته فى الزمن أثر فيه جنونه لخلل فى عقله لا لجنونه فلا حاجة إلى هذا القيد بل يضر اه زكريا قال سم لما كان الخلل فى زمن الافاقة ناشئا من الجنون كان حكم المجنون منسحبا عليه فصح ذكر ذلك القيد وما يترتب عليه وناسب ذلك لدفع التوهم وأما قوله بل قد يضر فان كان اشارة إلى أنه يوهم قبول المجنون إذا تقطع جنونه ولم يؤثر فى زمن افاقته وانه لا تقبل روايته فى زمن افاقته حينئذ فهو ممنوع بل تقبل روايته حينئذ كما صرح به الزركشى وإن كان اشارة إلى شىء آخر فليصور لنتكلم عليه اه ثم ان جملة قوله أثر حالية ومفعوله محذوف أى خبلا وهو بتشديد الثاء وأما ضبطه بالتخفيف والمد بمعنى روى ونقل فى حال الافاقة ما تحمله فى حال الجنون فخلاف الظاهر وبعيد عن المراد وإن كان صحيحا فى نفسه (قوله وكافر) مراده به من لا ينتمى إلى الاسلام وهو المجاهر فلا يدخل فيه المبتدع الذى يكفر ببدعته فسقط اعتراض من قال أنه داخل فى الكافر فيما تقدم فلا حاجة إلى ذكره (قوله والتحرز عن الكذب) عطف مرادف أو مغاير باعتبار أن الكذب قد يفعل بمقتضى العادة (قوله فى الجملة) زاده لشمول ما بعد المبالغة فان التدين والتحرز يوجب القبول ولذا نبه بقوله مع شرف الخ (قوله علة الكافر) متعلق بشرف لتضمنه معنى الفعل (قوله وكذا صبى) فصله بكذا لأجل قوله فى الاصح وأما الأولان فباتفاق وقوله مميز أى وأما غيره فحكمه حكم المجنون فلا يقبل منه شىء (قوله فبلغ فادى) الفاء فى الصبى والكافر والفاسق للترتيب مطلقا لا بقيد التعقيب إذ لا فرق فى ذلك بين التعقيب والمهلة يرشد اليه قول المنهاج فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل اه ناصر لا يقال بل هى للتعقيب ويعلم القبول مع التراخى بالأولى لأن مضى الزمن مظنة تجدد التحمل والاستحضار والتذكر لانا نقول هذا معارض بأن الطول مظنة الاشتباه والنسيان لبعد العهد بخلاف التعقيب ثم أنه قد تقرر فى الفروع أنه لو شهد كافر معلن حال كفره أو صبى حال صباه أو عبد حال

(قول المصنف وكافر) أى ولو كان يحرم الكذب (قول الشارح مع شرف منصب الرواية) أى لنفوذها على كل مسلم (قوله ظاهره أن فسقه محل وفاق) لعل ظهوره يؤخذ من عدم قول الشارح بعد قلنا لا نسلم فسقه وقد يقال إنما ترك الشارح ذلك اكتفاء بقوله قبل مع تأويله فى لابتداء فان التأويل يخرجه عن الفسق لأنه اجتهاد وقصارى الأمر أنه ارتكب الفسق جاهلا به لا يفسق كما سيأتى فى الشارح ومثل هذا فى سعد العضد خلافا لما فى شرح منهاج البيضاوى للصفوى من أنه فاسق مقبول لاقدامه غير عالم فيبعد كذبه وهو مخالف لاشتراطه عدالة الراوى

المحذور السابق وقيل لا يقبل لأن الصغر مظنة عدم الضبط والتحرز ويستمر المحفوظ إذ ذاك ولو تحمل الكافر فأسلم فأدى قبل قال المصنف فى شرح المنهاج على الصحيح وكذا الفاسق يتحمل فيتوب فيؤدى يقبل (ويقبل مبتدع) لا يكفر ببدعته (يحرم الكذب) لامنه فيه مع تاويله فى الابتداع سواء دعا الناس اليه أم لا وقيل لا يقبل مطلقا لابتداعه المفسق له (وثالثها) أى الأقوال (مالك) يقبل (إلا الداعية) أى الذى يدعو الناس إلى بدعته لأنه لا يؤمن فيه أن يضع الحديث على وفقها أما من يجوز الكذب فلا يقبل كفر ببدعته أم لا وكذا من يحرمه وكفر ببدعته كالمجسم عند الأكثر لعظم بدعته والامام الرازى وأتباعه على قبوله

رقه ثم أعادوها حال كالهم بالاسلام فى الأول والبلوغ فى الثانى والعتق فى الثالث قبلت بخلاف مالو شهد كافر مسر او فاسق ثم أعادها حال الاسلام فى الاول والتوبة فى الثانى فلا تقبل للتهمة ولاخفاء أن الرواية كالشهادة فى القسم الاول بل أولى لان الشهادة أضيق وأما فى القسم الثانى فيحتمل أنها مثلها ويحتمل القبول فيها ويفرق بضيق باب الشهادة ووسع باب الرواية ولهذا لا يقبل شهادة جرت نفعا للشاهد وتقبل رواية جرت نفعا للراوى كان يروى العبد خبرا يتضمن عتقه ويستمر المحفوظ أى على كونه متحملا على غير ضبط (قوله إذ ذاك) ظرف للمحفوظ أى ويستمر الذى حفظ وقت عدم الضبط (قوله فيتوب فيؤدى) ظاهره أنه لا يشترط الاستبراء ويفرق بينه وبين باب الشهادة بضيقه وقال الامام النووى فى التقريب تقبل رواية التائب من الفسق إلا الكذب فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقبل التائب منه أبدا وإن حسنت طريقته كذا قال أحمد بن حنبل وأبو بكر الحميدى شيخ البخارى وأبو بكر الصيرفى الشافعى (قوله لامنه فيه) أى لامن الكذب فى المبتدع (قوله مطلقا) أى سواء دعا الناس اليه أولا (قوله المفسق له) فيه أن كل فسق لا يمنع الرواية وحينئذ يكون مفسقه مما لا ترد به الرواية (قوله أى الذى يدعو الخ) أشار به إلى أن التاء فيه للمبالغة كراويه (قوله لانه لا يؤمن فيه الخ) فيه أن هذا غاية ما يوجب رد الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أعم ويجاب بأنه لما انفتح باب الوضع فيما وافق بدعته صار غير مأمون من الوضع فى غيره فلم يوثق به فى الجميع ويرد على هذا القول أيضا مانقله السيوطى فى شرح التفويت من أن الشيخين احتجا بالدعاة فاحتج البخارى بعمران بن الخطاب وهو من الدعاه واحتجا بعبد الحميد بن عبد الرحمن الحمانى وكان داعية إلى الأرجاء وأجاب العراقى بأن أباداود قال ليس فى أهل الاهواء اصح حديثا من الخوارج ثم ذكر عمران بن الخطاب وأباحسان الأعرج قال ولم يحتج مسلم بعبد الحميد بل اخرج له فى المقدمة وقد وثقه ابن معين (قوله من يجوز الكذب) اى فى بعض الأحوال إذ المجوز له مطلقا كافر (قوله عند الاكثر) ظرف للعامل فى قوله وكذا وهو نفى القبول المقدر للعلم به من الاول ويقابله قول الامام الرازى واتباعه وليس ظرفا لتكفير المجسم لان الاكثر على عدم تكفيره لا على تكفيره لما نقله فى الشهادات عن العزيز والروضة عن جمهور الفقهاء من اصحابنا وغيرهم انهم لا يكفرون احدا من اهل القبلة وقد نقل عن الامام ابى الحسن الاشعرى انه قال عند موته لاصحابه اشهدكم انى رجعت عن القول بتكفير أحد من أهل القبلة لانى رأيتهم كلهم يشيرون إلى معبود واحد اه من النجارى (قوله والامام الرازى واتباعه على قبوله) اى وإن كفر ببدعته لامن الكذب فيه ولان كفره ليس بصريح بل لأنه يستلزم الجهل بالله والجهل بالله كفر ويستلزم إيقاع العبادة لغير الله وهو الجسم

(قول الشارح وقيل لا يقبل مطلقا) اى حرم الكذب أولا ولا يقال سواء كفر ببدعته اولا وإلا لزم ان صاحب القول الثالث وهو الامام مالك يقبل الكافر ببدعته إن لم يكن من الداعية وهو مخالف لقول الشارح اما من يجوز الكذب إلا ان قال وكذا من يحرمه وكفر الخ (قوله وهذا مختلف فى كفره) قيل الاوجه لكفره لان مرجع قوله الى انه ليس بجسم اصلا اى لا جسم لا كالاجسام فهو مجرد تسمية (قوله من القبيل الثانى) لعله الاول بل الصواب ان يبقى على عمومه والكلام فيه متى قيل بكفره (قوله ولذا يعبر عنها بالافعال النحوية) فيه ان يقال مات زيد وليس الموت بفعل بالمعنى المراد هنا وان سمى فعلا نحويا (قوله يقتضى ان المراد بها الفعل) لا وجه للاقتضاء بالنسبة لاضافة الاقتراف وهو محل نزاع اه سم (قوله لا فى الافعال اللفظية) لو تم ان ماسمى فعلا اصطلاحا مدلوله فعل تم الاستدلال فالاولى الاقتصار على الثانى (قوله وقد تقدم لنا الخ) انظر ما مراده (قوله اى الجائزة)

لامن الكذب فيه (و) يقبل (من ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس)

المعتقد فيه الألوهية على أن لازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح اه من النجارى وفى شرح التقريب للجلال السيوطى نقلا عن الحافظ ابن حجر التحقيق أنه لا يرد كل مكفر ببدعته لان كل طائفة تدعى أن مخالفيها بتدعة وقد تبالغ فتكفر فلو أخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف والمعتمد أن الذى ترد روايته من أنكر أمرا متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة أو اعتقد عكسه وأما من لم يكن كذلك وانضم إلى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله اه (مم تان) الأولى قولهم لازم المذهب ليس بمذهب مقيد بما إذا لم يكن لازما بينا الثانية التكفير بالعقائد لاسيما مسئلة الكلام أمر مستفيض فيه النزاع بين الائمة من قديم الزمان حتى نقل السيوطى فى شرح التقريب أن القائل بخلق القرآن يكفر نص عليه الشافعى واختاره البلقينى ومنع تأويل البيهقى له بكفران النعمة فان الشافعى قال ذلك فى حق حفص الفرد لما أفتى بضرب عنقه وهذا رد للتأويل اه مع أن محققى أهل السنة أن اللفظ حادث فلو أخذنا بظاهر مقالاتهم للزم تكفير جم غفير من العلماء الاعلام وقد وقعت هذه الحادثة فى عصرنا ووقع التصريح بتكفير بعض من ألف فى علم الكلام وألفت رسائل وانحسمت على يد الفقير ولله الحمد بعد كثرة قيل وقال وقد كفر الامام السنوسى ابن سينا والفارابى بما نقله فى شرح الكبرى ولم يسلمه من كتب عليه ونقلوا عن ابن سينا أنه ينكر الحشر الجسمانى مع أن أفاضل المتكلمين نقلوا عنه أنه أثبته فى كتاب الشفاء ورأيته أنا مسطورا فيه ولولا مخالفة التطويل لنقلته وأما الحنفية فقد توسعوا فى التكفير حتى الفوا رسائل ذكروا فيها أشياء لاتكفر وقد رد عليهم منلا على القارى فى شرح الفقه الاكبر بما ينبغى الوقوف عليه قال الشيخ صالح بن المهدى اليمنى فى كتابه الذى سماه بالعلم الشامخ ولم أر التكفير سهل على أحد ولا أكثر منه فى متأخرى الحنفية لانهم يكفرون بكل لازم ولو فى غاية الغموض وضع بعض الناس قريبا من بعض متفقهتهم نعله فقال كفرت لانك أهنت العلماء وهو إهانة الشريعة ثم الرسول ثم المرسل ونحو هذا يفعلون فى كل شىء وفعل بعضهم شيئا من منكرات الدولة فقال المظلوم هذا ظلم وحاشا السلطان من الامر والرضا به فقال أنا خادم للدولة المنتمية الى السلطان فقد نسبت الظلم إلى السلطان فأهنت ماعظمت الشريعة من أمر السلطان فكفرت وأخذوه وجاؤا به إلى القاضى وحكم عليه بالردة ثم جدد إسلامه وفعل مايترتب على ذلك وهاتان الحكايتان فى مكة فى عصرنا مجرد مثال ولم تزل ألسنتهم رطبة بذلك قال ثم رأيت فى كتاب التمهيد لابى شكور السالمى من الحنفية وإذا هو لم يكد يسلم منه أحد من التكفير لانه من أول الكتاب الخ بقول قال أهل السنة والجماعة كذا وقالت الاشاعرة وقالت الفلانية ولايزال يحكم بالكفر اه (تذييل) قال السيوطى فى شرح التقريب الصواب انه لاتقبل رواية الرافضة وساب السلف كما ذكره المصنف فى الروضة فى باب القضاء فى مسائل الافتاء وإن سكت فى باب الشهادات عن التصريح باستبابهم إحالة على ماتقدم لان سباب المسلم فسوق فالصحابة والسلف من باب اولى وقد صرح بذلك الذهبى فى الميزان فقال البدعة على ضربين صغرى فالتشيع بلاغلو أو بغلو كمن تكلم فى حق من حارب عليا فهذا فى التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق فلو رد هؤلاء لذهب جملة من الآثار ثم بدعة كبرى كالرفض الكامل والغلو فيه والحط على ابى بكر وعمر والدعاء إلى ذلك فهذا النوع لايحتج بهم ولا كرامة وأيضا فما أستحضر الآن فى هذا الضرب رجلا صادقا ولا مأمونا بل الكذب شعارهم والتقية والنفاق دثارهم اه وهذا الذى قاله هو الصواب الذى لايحل لمسلم أن يعتقد خلافه وقال فى موضع آخر اختلف الناس فى الاحتجاج برواية الرافضة

اعلم ان المتبادر من الجواز رفع التحريم بخلاف الاباحة فان المتبادر منها استواء الطرفين وسبب هذا التبادر كثرة الاستعمال فيما يتبادر كل فيه والتبادر لكثرة الاستعمال لاينافى الاشتراك كما مر فى مبحث المشترك وبه تعلم صحة جواب سم وشيخه الشهاب لكن الصواب ان يسقط من جواب سم قوله بل يكفى صدقه بعدم الامتناع لأنه إن كان المراد أنه يكفى صدقه به بمرجوحية فالمباح يصدق به كذلك فلا حاجة للتفسير وإن كان براجحية فهو التبادر وبه تعلم بطلان دعوى التنافى بين الاشتراك والتبادر (قوله وقد يمنع بما اشتهر الخ) فيه أنه وان لم يخصص لكن لايصح ان يكون مثالا إلا لما لم يمنع منه إلا المستوى الطرفين (قوله الثالث ان مفاد الخ) وهذا مبنى على مجرد الصدق بعدم الامتناع كاف اما بناء على أنه المتبادر فلا يرد (قوله ينافى ماقدمه) فيه أن التبادر فى شىء لاينافى الصدق بآخر فتحصل ان اعتراضاته الاربعة باطلة تدبر

لماتقدم مع جوابه (و) يقبل (المتساهل فى غير الحديث) بان يتجوز فى الحديث عن النبى ﷺ لا من الخلل فيه بخلاف المتساهل فيه فيرد (وقيل يرد) المتساهل (مطلقا) اى فى الحديث وغيره لان التساهل فى غير الحديث يجر إلى التساهل فيه (و) يقبل (المكثر) من الرواية (وإن ندرت مخالطته للمحدثين) اى والحال كذلك لكن (إذا امكن تحصيل ذلك القدر) الكثير الذى رواه من الحديث (فى ذلك الزمان) الذى خالط فيه المحدثين فان لم يمكن فلا يقبل فى شىء مما رواه لظهور كذبه فى بعض لا تعلم عينه (وشرط الراوى العدالة وهى ملكة) اى هيئة راسخة فى النفس (تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة) وتطفيف تمرة (والرذائل المباحة) اى الجائزة (كالبول فى الطريق) الذى هو مكروه والاكل فى السوق لغير سوقى

على ثلاثة اقوال المنع مطلقا والترخص مطلقا إلا من يكذب ويضع والثالث التفصيل بين العارف بما يحدث وغيره وقال اشهب سئل مالك عن الرافضة فقال لا تكلمهم ولا تروعنهم وقال الشافعى لم ار اشهد بالزور من الرافضة وقال يزيد بن هرون نكتب عن كل صاحب بدعة إذا لم يكن داعية الا الرافضة وقال شريك احمل العلم عن كل من لقيته الا الرافضة وقال ابن المبارك لا تحدثوا عن عمرو بن ثابت فانه كان يسب السلف اه (قوله لماتقدم مع جوابه) اى ان مخالفته ترجح احتمال الكذب وجوابه انا لانسلم ذلك (قوله أى والحال) اشارة إلى أن الواو فى قوله وإن ندرت للحال لا للعطف على مقدر مضاف للمعطوف والتقدير ويقبل المكثر ان كثرت مخالطته للمحدثين وإن ندرت إذا امكن تحصيل ذلك القدر فيصير الشرط وهو إذا امكن الخ شرطا فى المكثر بقسميه ولايخفى مافى ذلك من التهافت كما قال بعض المحققين إذلا شرط مع كثرة المخالطة وإنما يحتاج اليه عند قلتها اه نجارى (قوله لكن إذا أمكن الخ) هذا فيمن يأخذ الحديث بالسماع وأما من اجازه السيخ بجميع مروياته أواعطاه أصلا مصححا فيقبل وإن اجتمع لحظة بالشيخ (قوله وشرط الراوى الخ) اى شرط قبول روايته وقوله العدالة اى تحققها بدليل قوله بعد فلا يقبل المجهول ثم ان هذا فى غير المتواتر وإلا فلا يشترط العدالة بل الاسلام كما مر ولا بد ان يستثنى المبتدع ايضا لما مر من قبول روايته إلا أن يقال أنه ليس فاسقا (قوله أى هيئة راسخة) قيد فى تسمية الهيئة النفسانية تسمى قبل رسوخها حالا وبعده ملكة قال سم والمأخوذ من كلام الفقهاء ان المدار على عدم ارتكاب ماذكر وإن لم يكن عنده ملكة بل بمجاهدة النفس اه (قوله عن اقتراف الكبائر) أى ماهو كبيرة عند المقترف فدخل المبتدع فى العدل ودخل فى قوله اقتراف الكبائر الكبائر التركية كترك الفروض لما مر ان المكلف به فى النهى الكف وهو فعل ومافى الناصر من عدم شمولها بناء على ان اضافة الاقتراف بالكبائر تقتضى قصرها على العقلية وإن المكلف به فى النهى الترك والاعتقاد فعل كما مر فتدخل فيما هذا والمعنى عن اقتراف كل فرد من افراد لماذكر من الامور الثلاثة بناء على ان افراد الجمع المعرف باللام او الاضافة آحاد والمراد اقترافها عمدا بلا عذر مسوغ كماهو معلوم ويصرح به قوله الاتى ويقبل من اقدم جاهلا على مفسق ويعلم منه حال من اقدم ناسيا كما لايخفى (قوله كسرقة لقمة) التمثيل به مبنى على اشتراط النصاب فى كون السرقة كبيرة وفيه كلام (قوله والرذائل المباحة) قال سم يمكن ان يستغنى عن اعتبار اجتناب ذلك فى العدالة وإنما هو من قبيل اعتبار المروءة زيادة على العدالة فى القبول كما هو ظاهر مافى الفروع (قوله اى الجائزة) اى بالمعنى الاعم وهو المأذون فى فعله لا بمعنى مستوى الطرفين بقرينة كلامه عقبه اه زكريا (قوله كالبول الخ) اى ولم يترتب عليه ايذاء (قوله والأكل فى السوق) أى ولم يضطره الجوع او العطش وإلا فلا اوكان فى رمضان واذنت المغرب عليه وهو فى السوق اونسى ان ياكل فى البيت قبل صلاة صبح يوم عيد الفطر فله ان ياكل فى السوق (قوله لغير سوقى) بضم السين وسكون الواو وفتحها الحن والمرابه من يلازم

السوق

والمعنى عن اقتراف كل فرد من أفراد ماذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنتفى العدالة أما صغائر غير الخسة ككذبة لايتعلق بها ضرر ونظرة إلى أجنبية فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها فباقتراف الفرد منها لاتنتفى العدالة وفى نسخة قبل الرذائل وهو النفس أى اتباعه وهو ماخوذ من والد المصنف فقال لابدمنه فان المتقى للكبائر وصغائر الخسة مع الرذائل المباحة قد يتبع هواه عند وجوده لشىء منها فيرتكبه ولا عدالة ان هو بهذه الصفة وهذا صحيح فى نفسه غير محتاج إليه مع ماذكره المصنف لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ماذكر ينتفى عنه اتباع الهوى لشىء منه وإلا لوقع فى المهوى فلايكون عنده ملكة تمنع منه وتفرع على شرط العدالة ماذكره بقوله (فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور) لانتفاء تحقق الشرط (خلافا لأبى حنيفة وابن فورك وسليم) أى الرازى فى قولهم بقبوله اكتفاء بظن حصول الشرط فانه يظن من عدالته فى الظاهر عدالته فى الباطن (وقال امام الحرمين يوقف) عن القبول والرد

السوق للبيع والشراء وإن كان فقيها والخانات ليست ملحقة بالسوق واكل المجاور فى الازهر لايفسق به مطلقا سواء كان وقت خلوة أولا وأما غير المجاور فان كان فى وقت خلوة فلا يفسق وإلا فسق وكل ذلك مرجعه العرف (قوله أى اتباعه)إشارة إلى أنه لابد على هذه النسخة من تقدير مضاف ومعطوف على اقتراف أى تمنع من الاقتراف والاتباع وإنما احتيج إلى ذلك لأن الهوى هو المحبة وهى لكونها فعلا غير مقدور لايتعلق بها تكليف فلابد من تقدير اتباع لأن الاتباع مقدور العبد فيتعلق التكليف بالامتناع عنه ويمكن أيضا حمل الهوى على المهوى فلا يحتاج إلى تقدير الاتباع بصحة تسلط الاقتراف عليها قاله النجارى (قوله عند وجوده لشىء)ضمير وجوده عائد على هواه وليس متعلقا بيتبع بقرينة قوله بعد ينتفى عنه اتباع الهوى بشىء منه ويجوز عود الضمير على المتقى وتعلق لشىء منها لوجوده اه زكريا (قوله مع ماذكره المصنف) أى من التعبير بالملكة وقد نقل المصنف عبارة والده فى الأشباه والنظائر فقال قال الشيخ الامام لابد عندى فى العدالة من وصف آخر لم يتعرضوا له وهو الاعتدال عند انبعاث الأغراض حتى يملك نفسه عن اتباع هواه فان المتقى للكبائر والصغائر الملازم لطاعة الله وللمروءة قد يستمر على ذلك مادام سالما عن الهوى فاذا غلبه هواه خرج عن الاعتدال وحل عصام التقوى فقال مايهواه واتقاء هذا الوصف هو المقصود من العدل كما يشير إليه قوله تعالى وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذاقربى إلى أن قال فالعدالة هيئة راسخة فى النفس تحمل على الصدق فى القول فى الرضا والغضب ويعرف ذلك باجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وملازمة المروءة والاعتدال عند انبعاث الأغراض حتى يملكه نفسه عن اتباع هواه فهل رأيت من لايقدم على ذنب فيما يعتقد ثم يستره هواه على عقله أعاذنا الله من ذلك اه (قوله وإلا لوقع فى المهوى) أى وإلا ينتفى عنه اتباع الهوى (قوله وتفرع على شرط العدالة) أى تحققا بالنسبة لعدم القبول أوظنا بالنسبة إلى القبول كما يشير إلى ذلك قوله فى الأول لانتفاء تحقق الشرع وفى الثانى الاكتفاء بظن حصول الشرط اه نجارى (قوله فلايقبل المجهول) لاينافى ذلك أن الشهادة أضيق من الرواية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور فى بعض المواضع كحضور عقد النكاح والشهادة لهلال رمضان لأن خروج بعض الافراد لمدارك خاصة معلومة من محلها لاينافى كون الشهادة أضيق والرواية أوسع اه سم (قوله خلافا لأبى حنيفة الخ) خلاف أبى حنيفة فى الموجود فى زمنه ولما حدث بعده ماحدث منه اصحابه قبول المجهول قاله بعض علمائنا الحنفية (قوله اكتفاء بظن حصول الخ) لو استدلوا بان الشرط ظن العدالة لا تحققها لسلموا من ان يقال عليهم الشروط لابد من تحققها وكون الشرط

(قول الشارح فباقتراف الفرد الخ) اقتصر على الفرد لأنه مفهوم اقتراف كل فرد فيما تقدم والتقييد فى ذلك المفهوم بالفرد فى مفهومه تفصيل وهو أنه إن اقترف غير الفرد وغلبت طاعاته على معاصيه لا يفسق وإلا فسق (قول الشارح ينتفى عنه اتباع الهوى) أى كونه بحيث يتبع هواه لوقع فى المهوى اى لكان بحيث يقع فى مهويه وإنما اولنا بماذكر لأن زوال الملكة ممكن أيضا فيندفع اعتراض الناصر فانظره (قول الشارح اكتفاء بظن حصول الشرط) فيه أن الفسق مانع يجب تحقق عدمه كالصبا والكفر فانا لانقنع بظن عدمهما بل العلم بعدمهما واجب لقبول الرواية (قول الشارح فانه يظن من عدالته فى الظاهر الخ) هذا ممنوع فانا لانسلم انه يظن ذلك بل هما مستويان نعم يظن ذلك ان بنينا على أن الاصل فى الناس العدالة وقد رجحه السعد على العضد

إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه قال (ويجب الانكفاف) عما ثبت حله بالاصل (إذا روى) هو (التحريم) فيه (إلى الظهور) لحاله احتياطا واعترض ذلك المصنف مع قول الابيارى بالموحدة ثم التحتانية فى شرح البرهان انه مجمع عليه بأن اليقين لا يرفع بالشك يعنى فالحل الثابت بالأصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين اى استصحابه بالشك بجامع الثبوت (اما المجهول ظاهراً وباطناً فمردود اجماعا) لانتفاء تحقق العدالة وظنها (وكذا مجهول العين) كان يقال فيه عن رجل مردود إجماعا لانضمام جهالة العين إلى جهالة الحال وإنما افرده عما قبله ليبنى عليه قوله (فان وصفه نحو الشافعى) من أئمة الحديث الراوى عنه (بالثقة)

ظن العدالة وجيه اه سم (قوله إلى أن يظهر حاله) قضيته أنه يعتبر العدالة الباطنة كالقول الأول لكنه عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيتوقف احتياطا إلى ظهور الحال بخلاف الاول لا يراعى هذا الاحتمال ولا يلتفت اليه اه سم (قوله الاصل) أى بالبراءة الأصلية (قوله إذا روى هو) أى المجهول باطنا (قوله فيه) اى فيما ثبت حله بالاصل وذلك كأكل خبز الشعير مثلا (قوله احتياطاً) عائد لقوله ويجب الانفكاك (قوله مع قول الابيارى الخ) تنبيه على ان المصنف لم يبال بحكاية الابيارى الاجماع وذلك لكونه غير معروف فقد قال المصنف فى شرح المختصر ما ادعاه من الاجماع لا اعرفه اه كمال (قوله بان اليقين) متعلق باعترض (قوله يعنى فالحل الخ) بيان لمراد المصنف بقوله ان اليقين لا يرفع بالشك يعنى أنه ليس المراد هنا حقيقة اليقين فان الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث ثبوته بالاصل واستصحابه كثبوت اليقين واستصحابه فان الشرع طارىء على الاصل فلا يزال به مع الشك (قوله باطناً وظاهراً) الظاهر أن المراد بالمجهول ظاهرا من لم يعرف بالمخالطة بأن انتفت مخالطته اه سم (قوله اجماعا) قال الكمال حكاية ابن الصلاح ثم النووى ثم العراقى فى ألفيته رد المجهول ظاهراً وباطناً عند الجماهير يتضمن اثبات خلاف فيعارض حكاية الاجماع اه وعبارة التقريب مع شرحه للجلال السيوطى هكذا رواية مجهول العبارة ظاهراً وباطناً مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه لا تقبل عند الجماهير وقيل تقبل مطلقا وقيل ان كان من روى عنه فيهم من لا يروى عن غير عدل قبل . إلا فلا اه (قوله وكذا مجهول العين) فى التقريب وشرحه واما مجهول العين فقد لا يقبله بعض من يقبل مجهول العدالة ورده هو الصحيح الذى عليه أكثر العلماء من أهل الحديث وغيرهم وقيل تقبل مطلقاً وهو قول من لا يشترط فى الراوى مزيداً على الاسلام وقيل ان تفرد بالرواية عنه من لا يروى إلا عن عدل كابن مهدى ويحيى بن سعيد واكتفينا بالتعديل بواحد قبل وإلا فلا وقيل إن كان مشهورا فى غير العلم بالزهد أو النجدة قبل وإلا فلا واختاره ابن عبد البر وقيل ان زكاه احد من أئمة الجرح والتعديل مع رواية واحد عنه قبل وإلا فلا واختاره أبو الحسن بن القطان وصححه شيخ الاسلام اه فالاجماع فيه منتقد كالذى قبله (قوله وإنما أفرده الخ) فان المجهول ظاهراً وباطناً أعم من مجهول العين فمجهول العين من افراده (قوله كقول الشافعى الخ) قال السيوطى فى شرح التقريب قال أبو الحسن الابدى سمعت بعض أهل الحديث يقول إذا قاله الشافعى أخبرنا الثقة عن ابن أبى ذئب فهو ابن أبى فديك وإذا قال أخبرنى الثقة عن الليث ابن سعد فهو يحيى بن حسان وإذا قال أخبرنا الثقة عن الوليد بن كثير فهو أبو أسامة وإذا قال أخبرنا الثقة عن الاوزاعى فهو عمرو بن أبى سلمة وإذا قال أخبرنا الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد وإذا قال أخبرنا الثقة عن صالح مولى التومة فهو ابراهيم بن أبى يحيى اه ونقله غيره عن أبى حاتم الرازى (قوله وكذلك مالك) قال فى شرح التقريب قال ابن عبد البر إذا قال مالك عن الثقة عن بكير بن

قاله الناصر (قول المصنف فان وصفه نحو الشافعى) أى وصف مجهول العين والظاهر أن وصفه مجهول الظاهر والباطن بذلك كذلك وقد يقال المراد بمجهول الظاهر والباطن مجهول ذلك على الاطلاق بخلاف من وصفه نحو الشافعى فانه معلوم له (قوله لان الظاهر أنه لا يصفه بالثقة إلا بعد البحث) بل ذلك متعين ولو كان يرى قبول المستور وإلا كان مدلسا لاطلاقه فى محل الخلاف والحاصل ان التوثيق لا يقبل إلا من ذى بصيرة ومن تمامها معرفة اسبابه مع ما فيها من الاتفاق والخلاف فلا تطلق الثقة إلا على عدل باطناً وظاهراً للخلاف فى الظاهر تدبر (قوله إذ يلزم من نفى الجرح الخ) أى بناء على العرف فانه يلزم عرفا من نفى المرجوح نفى الراجح وفيه أن معنى لأنهم لا أنسب اليه تهمة فاللازم أن لا ينسب اليه ما هو أعلى منها ولا يلزم من عدم نسبته اليه ذلك انتفاؤه لاحتمال أن عدم نسبته لعدم علمه الا أن يدعى انه يلزم عرفا من نفى النسبة اليه توثيقه ومع ذلك يرد بما سيأتى قريبا

كقول الشافعى كثيراً أخبرنى الثقة وكذلك مالك قليلا (فالوجه قبوله وعليه إمام الحرمين) لأن واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك (خلافا للصيرفى والخطيب) البغدادى فى قولهما لا يقبل لجواز ان يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف واجيب ببعد ذلك جدا مع كون الواصف مثل الشافعى أو مالك محتجا به على حكم فى دين الله تعالى (وإن قال) نحو الشافعى فى وصفه (لا أتهمه) كقول الشافعى اخبرنى من لا اتهمه (فكذلك) يقبل وخالف فيه الصيرفى وغيره لمثل ما تقدم فيكون هذا اللفظ توثيقا (وقال الذهبى ليس توثيقا) وإنما هو نفى للاتهام واجيب بان ذلك إذا وقع من مثل الشافعى محتجا به على حكم فى دين الله تعالى كان المراد به ما يراد بالوصف بالثقة

عبد الله الأشج فالثقة مخرمة بن بكير وإذا قال عن الثقة عن عمرو بن شعيب فهو عبد الله بن وهب وقيل الزهرى وقال النسائى الذى يقول مالك فى كتابه الثقة عن بكير يشبه ان يكون عمرو بن الحرث وقال غيره قال ابن وهب كل ما فى كتاب مالك أخبرنى من لا اتهم من أهل العلم فهو الليث بن سعد (قوله إلا وهو كذلك) أى ثقة فى نفس الأمر لأن الظاهر انه لا يصفه بالثقة إلا بعد البحث التام والخبرة التامة وبهذا التقرير يندفع ما قد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة ان يكون عدلا كما اعتبره المصنف لجواز ان يكون الواصف ممن يرى الاكتفاء بالمستور اه سم قال النجارى وبهذا تصير الأقسام كما قال بعضهم أربعة مجهول العين والعدالة معلومهما مجهول العدالة دون العين عكسه فالأول لا يقبل بلا خلاف والثانى يقبل بلا خلاف والثالث لا يقبل على الأصح والرابع يقبل على الأصح (قوله من لا اتهمه الخ) قال فى شرح التقريب لو قال نحو الشافعى أخبرنى من لا اتهمه فهو كقوله اخبرنى الثقة وقال الذهبى ليس بتوفيق لأنه نفى للتهمة وليس فيه تعرض لاتقاقه ولا لأنه حجة قال ابن السبكى وهذا صحيح غير ان هذا إذا وقع من الشافعى على مسئلة دينية فهو والتوثيق سواء فى اصل الحجة وإن كان مدلوله اللفظ لا يزيد على ما ذكره الذهبى فمن ثم خالفناه فى مثل الشافعى أما من ليس مثله فالأمر كما قال اه (قوله فكذلك يقبل) لم يقل فالوجه قبوله ايضا للاشارة إلى انحطاط رتبته عما قبله وقد صرح بذلك فى قوله وإن كان دونه فى الرتبة ولم يكتف بالاشارة تأكيدا وقال الكمال جعل الشارح هذا التشبيه فى امرين ترجيح القبول ومخالفة الصيرفى وغيره ليظهر ان قول الذهبى مخالف لكل من الفريقين لأن الأول قائل بالقبول والثانى قائل بأن لا أتهم توثيق لا يكتفى به لجواز جارح لم يطلع عليه الواصف والذهبى ينفى كونه توثيقا اصلا ويقول إنما هو للاتهام لا تعرض فيه لضبط الراوى واتقانه وبذلك يندفع اعتراض الزركشى على المصنف بانه لا وجه لتخصيصه الذهبى بالذكر لأنه قد خالف فيه الصيرفى وغيره اه (قوله لمثل ما تقدم) لو قال لما تقدم لكان واضحا لأن علة هذا هى عين ما تقدم فقط مثل اما للتأكيد او للتغاير الاعتبارى فان المعلل به باعتبار إضافته للمعلل هنا غير باعتبار إضافته للمعلل هناك (قوله فيكون هذا اللفظ توثيقا) اى على القولين المشار اليهما بقوله فكذلك لكنه على الراجح عند المصنف توثيق معمول به وعلى قول الصيرفى وغيره توثيق غير معمول به وقوله وقال الذهبى الخ مقابل للقولين فى ذلك والذهبى أحد شيوخ المصنف وقد تعقبه فى طبقاته فى مسئلة التعديل والتجريح وذكر أنه كان متحاملا على الشافعية لأنه كان حنبليا وقد اطنب المصنف فى هذه المسئلة وأتى بكلام نفيس محتاج اليه هنا رحم الله الجميع (قوله وإنما هو نفى للاتهام) أورد عليه ان الاتهام افتعال من الوهم وهو الطرف المرجوح ويلزم من نفيه توثيقه إذ يلزم من نفى الجرح على وجه المرجوحية نفيه على وجه الأرجحية والمساواة بطريق الأولى وذلك يستلزم التوثيق وأجيب بأن المراد بالاتهام ظن الجارح ولا يلزم من نفعه توثيقه إذ لا يلزم من نفى ظن الجرح التعديل اه نجارى (قوله واجيب الخ) المجيب هو المصنف فى منع الموانع (قوله محتجا الخ) فيه إذ لا يلزم من الرواية الاحتجاج

وإن كان دونه فى الرتبة (ويقبل من أقدم جاهلا على) فعل (مفسق مظنون) كشرب النبيذ (أو مقطوع) كشرب الخمر (فى الاصح) سواء اعتقد الاباحة أم لم يعتقد شيئا لعذره بالجهل وقيل لايقبل لارتكاب المفسق وإن اعتقد الاباحة وقيل يقبل فى المظنون دون المقطوع أما المقدم على المفسق عالما بحرمته فلا يقبل قطعا (وقد اضطرب فى الكبيرة فقيل) هى (ماتوعد عليه بخصوصه) فى الكتاب أو السنة (وقيل) هى (مافيه حد) قال الرافعى وهم إلى ترجيح هذا أميل والأول ما يوجد لأكثرهم وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر (و) قال (الأستاذ) أبو إسحق الأسفراينى (والشيخ الامام) والد المصنف هى (كل ذنب

إنما المدار على وصفه بالثقة إلا أنه يقال الرواية لازمة للاحتجاج ولو بالقوة لكنه لا يظهر فى نحو القصص والاخبار (قوله وإن كان دونه فى الرتبة) اى دون التعبير بالثقة لان التصريح ابلغ وبه يندفع بحث الناصر بأن لا أتهمه من باب الكناية عن العدالة وهى أبلغ من الصريح فلا يكون دون وفيه أن هذا انتقال من غرض لغرض آخر فان هذا فى خطابات البلغاء والكلام فى الدلالة على العدالة دلالة قوية ولا شك أن لفظ الثقة أدل على ذلك (قوله جاهلا) أى جهلا بسيطاً ومركبا بدليل التعميم ولا قيد أن يقول من أقدم معذوراً أى بجهل أو تأويل أو إكراه أو غيره (قوله مفسق) أى لولم يكن جاهلا وإلا فالاقدام مع الجهل يمنع كونه مفسقا وقد يشكل تقدير الشارح لفظ الفعل بأنه يخرج غيره كالقول المفسق كالقذف جاهلا بحرمته لنحو قرب عهد بالاسلام ويمكن أن يراد بالفعل ما يشمل القول لانه فعل اللسان اه سم (قوله اما مقطوع الخ) استثنى من التدين بالكذب فلا يقبل قطعاً وقد استثناه الشافعى رحمه الله بقوله إلا الخطابية وقوله فى الأصح راجع الى المظنون أيضا وجرى عليه الشارح وهو الموافق لكلام الصفى الهندى ويحتمل رجوعه الى المقطوع فقط وهو الموافق لكلام المحصول اه زكريا (قوله سواء اعتقد الخ) أى فيكون الجهل بالحرمة مركباً أم لم يعتقد شيئا فيكون الجهل بسيطاً ومن ثم قبلت رواية المبتدع بالشرط السابق لان ما أقر عليه من الابتداع ليس كبيرة عنده بل يعتقد حقيقة فى الغالب فيكون جهله مركباً فقولهم فى تعريف العدالة أنها ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر معناه ما هو كبيرة عند المقترف فيدخل المبتدع بشرطه فى العدل فى باب الرواية كما نبه عليه بعض المحققين فلا يقال كيف يتصف المبتدع بالعدالة فى باب الشهادة والرواية مع اقترافه المفسق لأن المراد انه مفسق مع العلم او الظن بالحرمة بدليل قولهم ويقبل من أقدم على مفسق الخ اه بجارى (قوله وقيل يقبل فى المظنون دون المقطوع) لان المظنون قيل أن كل مجتهد فيه مصيب بخلاف المقطوع فانه محل وفاق لا مدخل للاجتهاد فيه إن كان من الفرعيات وإن كان من الاصول فالمصيب فيه واحد معين اتفاقا اه بجارى (قوله عالماً) أراد بالعلم ما يشمل الظن كما تستعمله الفقهاء كثيراً (قوله وقد اضطرب فى الكبيرة) اى المتقدمة فى تعريف الراوى (قوله ماتوعد عليه) اى زيادة على مطلق الوعيد الوارد فى مخالفة الأمر (قوله وهم) أى الفقهاء وكذا الضمير فى قوله لأكثرهم وأما الضمير فى ذكروه فراجع الى الاصوليين وأورد على هذا الترجيح أن من الكبائر ما لا حد فيه كعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف (قوله عند تفصيل) أى تعديد الكبائر فانهم عدوا منها الربا بالموحدة وأكل مال اليتيم والعقوق ونحوها ولا حد فى شىء منها (قوله وقال الاستاذ الخ) قدر الشارح قال اشارة إلى أن الاستاذ فاعل فعل محذوف ولا يصح ان يكون نائب فاعل قيل (قوله والشيخ الامام) قال المصنف فى ترشيح التوشيح نقلا عن والده ان الكبيرة ما يلحق صاحبها الوعيد الشديد بنص كتاب او سنة سواء وجب فيها حد ام لم يجب كعقوق الوالدين وشهادة الزور وهو ما قال الرافعى انه اكثر ما يوجد لهم وانه اوفق لما ذكروه فى تفصيل الكبائر

(قول المصنف من أقدم جاهلا) أى جهلا يعذر به بأن أقرب اسلامه أو نشأ بعيداً عن العلماء (قول الشارح وقيل يقبل فى المظنون الخ) هذا التفصيل إنما يناسب لو أقدم باجتهاد وما هنا ليس كذلك بل أقدم جاهلا (قوله لانه يحتمل التقييد) بأن يقال تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ايذان أدنى ما نص عليه من الكبائر كما قيد به العضد (قوله يتناول صغيرة غير الخسة) فيه أن صغيرة غير الخسة إنما استقرت لارتكابها مع دناءتها بخلاف غيرها (قوله وان حرم أى سواء حل كبيد حليلته أو حرم كبيده (قوله فضعيف) هو طريقة الروياني وسكت عليه الرافعى وعذر الشارح فى الجرى عليه صنيع المصنف حيث فرق بين الخمر ومطلق المسكر وإلا لاكتفى بالثانى (قوله مساو للغصب) فالاخذ باليمين الفاجرة ظلم غصب (قوله لا أعم منه) بناء على أن الاخذ باليمين الفاجرة ظلم لا غصب

ونفيا الصغائر) نظراً إلى عظمة من عصى به عز وجل وشدة عقابه وعلى هذا يقال فى تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة اكبر الكبائر وكبائر الخسة لان بعض الذنوب لا يقدح فى العدالة اتفاقا (والمختار وفاقا الامام الحرمين) أنها (كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) هذا بظاهره يتناول صغيرة الخسة والامام إنما ضبط به ما يبطل العدالة من المعاصى الشامل لتلك لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا نعم هو أشمل من التعريفين الاولين ولما كان ظاهر كل من التعاريف أنه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان بدأ المصنف فى تعديدها بما يلى الكفر الذى هو اعظم الذنوب فقال (كالقتل) اى عمدا كان اوشبه عمد بخلاف الخطا كما صرح به شريح الرويانى (والزنا) بالزاى روى الشيخان عن أبى عمر رضى الله عنهما قال قال رجل يارسول الله أى الذنب اكبر عند الله قال أن تدعو لله ندا وهو خلقك قال ثم اى قال ان تقتل ولدك مخافة ان يطعم معك قال ثم أى قال أن تزانى حليلة جارك

وتبعه النووى لكنهما قالا انهم أى الاصحاب أميل إلى ترجيح القول بأنها المعصية الموجبة للحد قال الشيخ الامام فى تفسير سورة والنجم فان اريد ما يوجب الحد ما عدا المنصوص فمحتمل وإلا فهو خطأ لان العقوق وشهادة الزور من الكبائر ولا يوجبان حداً اه (قوله ونفيا الصغائر) أى قالا ليس فى الذنوب صغيرة بل كلها كبائر نظرا إلى عظمة من عصى بها ولا يخفى انه مخالف للظواهر لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية وجدت بخط بعض الفضلاء أن بعضهم نفى الكبائر نظيراً لسعة الرحمة (قوله نظرا إلى عظمة الخ) اى لا نظرا لذاتها (قوله لأن بعض الذنوب) اى وهى كبائر غير الخسة عندهما فلا تضر ولا تقدح فى العدالة عندنا وعندهما لكن عندنا تسمى صغائر وعندهما كبائر فالخلف راجع إلى التسمية (قوله بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) الظاهر انهما متلازمان عادة وفسر شيخنا العلامة الاكتراث بالاهتمام والاعتناء والديانة بالعبادة قال فالاكتراث من الاوصاف القلبية ورقة الديانة من الاوصاف البدنية اه وهو غير متعين لجواز ان يراد برقة الديانة ضعف التدين الشامل لضعف اهتمامه واعتنائه (قوله بظاهره) إنما قال بظاهره لأنه يحتمل التقييد (قوله والامام إنما ضبط الخ) أى حيث قال فى إرشاده كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهى مبطلة العدالة اه نجارى (قوله الشامل) بالنصب صفة للمو قوله لتلك أى لصغيرة الخسة (قوله استرواحا) أى تساهلا وطلبا للراحة مع عدم إمعان النظر (قوله نعم هو اشمل) اى لانه يشمل ما توعد عليه بخصوصه ومالم يتوعد عليه بخصوصه ويشمل ما فيه حد وما لاحد فيه (قوله ولما كان ظاهر الخ) أى بالنظر للأمثلة وإلا فظاهره حقيقة اعم من ذلك ومراده بهذا الكلام الاعتذار عن عدم عد الكفر من الكبائر وحاصله أن وجود الايمان على التعريف الرابع ظاهر لقوله تؤذن بقلة اكتراث الخ وأما على التعاريف الثلاثة الاول فمن المقام لان ما تقدم من تعريف العدالة تعريف لعدالة الراوى المسلم بدليل قوله فى أول المسئلة لا يقبل مجنون وكافر والكبائر مأخوذة فى تعريف العدالة فعلم أن المراد بالكبيرة المختلف فيها هى الكبيرة بعد وجود الايمان (قوله مع وجود الايمان) لقوله برقة الديانة فانه يقتضى وجودها إلا انه لا يظهر على التعريفين الاولين فان الكفر ورد فيه وعيد بخصوصه واجاب بعض بانه مبنى على ان سياق الكلام فى المؤمنين لأن الكفار قد قيل بعدم خطابهم (قوله كما صرح به شريح الرويانى) اى من انه شبه كبيرة اما الخطأ فلا اشكال فى كونه ليس معصية فضلا عن كونه ليس كبيرة فلا وجهة لتخصيص شريح بنقل نفى كونه كبيرة (قوله بالزاى) احترازا عن الريا (قوله ثم اى) اى مبتدا والخبر محذوف تقديره اى اعظم (قوله ان تقتل ولدك) التقييد بالولد او بحلة الجار لمزيد التنفير والقبح

فانزل الله عز وجل تصديقها والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون الاية (واللواط) لأنه مضيع لماء النسل كالزنا وقد أهلك الله قوم لوط وهم أول من فعله بسببه كما قصه الله فى كتابه العزيز (وشرب الخمر) وإن لم تسكر لقلتها وهى المشتدة من ماء العنب (ومطلق المسكر) الصادق بالخمر وبغيرها كالمشتد من نقيع الزبيب المسمى بالنبيذ قال ﷺ إن على الله عهدا لمن يشرب المسكر ان يسقيه من طينة الخبال قالوا يارسول الله وما طينة الخبال قال عرق اهل النار رواه مسلم اما شرب ما لا يسكر لقلته من غير الخمر فصغيرة (والسرقة والغصب) قال تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال صلى الله عليه وسلم من اقتطع شبرا من ارض ظلما طوقه الله اياه يوم القيامة من سبع ارضين رواه الشيخان ولفظه لمسلم وقيد جماعة الغصب بما تبلغ قيمته ربع مثقال

فلا ينافى أن القتل والزنا مطلقا من الكبائر فتم الدليل بالحديث وأما الآية فظاهرة (قوله فأنزل الله عز وجل تصديقها) لأن الآية وان لم تصرح بالترتيب كالحديث لكن رتبت فيها المذكورات ذكرا ولا بد فى الترتيب ذكرا من حكمة وهى تفاوتها فى الرتبة على حسب التفاوت فى الذكر (قوله واللواطة) وهو أخش من الزنا ولذلك شددت المذاهب فى عقوبته حتى انى رأيت فى كتاب ارشاد الاذهان وهو كتاب لبعض أهل اليمن مؤلف فى فقه اليزيدية وهو مذهب خارج عن الاربعة ليس كغيره من بقية المذاهب الخارجة منكور إلا أن كثيرا من أهل اليمن يتمذهبون به قال ما نصه ويتخير الامام فى القتل أى قتل اللائط والملوط به بين ضربه بالسيف والتحريق والرجم والالقا من شاهق والقاء جدار عليه والجمع بين أحدها مع الاحراق اه وأقول أما الرجم والالقاء من شاهق فقد قيل بهما وأما التحريق فما أظن أحدا قال به فى عقوبة من العقوبات سواهم (قوله لماء النسل) أى بوطء فى فرج محرم لذاته فلا يرد الاستمناء والعزل عن حليلته وقد ينتقض هذا أيضا بوطء الآيسة والصغيرة والحامل فالاولى أن يراد فى فرج ليس محل النسل وأجيب بأن المراد بكونه مضيعا لماء النسل أنه مظنة ذلك فلا يرد أن كلا منها كبيرة وإن لم ينزل أو عزل عن المزنى بها والملوط به (قوله وقد أهلك الله الخ) كأنه أشارة للتوعد عليه بخصوصه قال بعض مشايخنا المالكية وفيه وهن على مقتضى مذهبه من أن شرع من قبلنا ليس شرعا لنا (قوله وشرب الخمر) وكذا الأكل ومطلق وصول الجوف مما لا يعد أكلا ولا شربا نحو ابتلاع الأثر الخفيف الذى لا يجىء بواسطة ابتلاع ريقه المشتمل عليه مع أنه لا يعد أكلا ولا شربا وكذا العصر والاعتصار وحملها وطالب حملها لشربها ونحوه ينبغى أن يكون كشربها أخذا من حديث اللعن وفى الزواجر أما شرب الخمر ولو قطرة منها فكبيرة اجماعا ويلحق بذلك شرب المسكر من غيرها وفى الحاق غير المسكر خلاف والأصح الحاقه إن كان شافعيا ثم قال وأما ما اقتضاه كلام الرويانى من أن شرب غير الخمر إنما يكون كبيرة إذا سكر منه فمردود إلى أن قال فسكوت الرافعى على كلام الرويانى ضعيف وكذلك قول الحليمى لو خلط خمرا بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فصغيرة اه وقد ذكر المصنف فى ترشيح التوشيح عند تعداد المسائل التى انفرد بها والده عن مذهب الشافعى واختارها أن شارب الخمر يتنجس باطنه ثم لا يمكن تطهيره أبدا وإن كنا نطالبه بما يطالب به الطاهرون والطاهرات من الصلاة ونحوها للضرورة قال وقضية كلامه أنه مقتضى مذهب الشافعى فى مباحثة طويلة وقعت بينى وبينه (قوله فصغيرة) أى حكما فى حق من شربه معتقدا حله لقبول شهادته وإلا فهو كبيرة حقيقة لايجابه الحد والتواعد عليه وفى معناه ما اختلف فى تحريمه من مطبوخ عصير العنب اه زكريا قال الشافعى أحد الحنفى إذا شرب القليل من النبيذ وأقبل شهادته لأن اقدامه

عليه

كما يقطع به السرقة أما سرقة الشيء القليل فصغيرة قال الحليمي إلا إذا كان المسروق منه مسكينا لاغنى به عن ذلك فيكون كبيرة (والقذف) قال الله تعالى إن الذين يرمون المحصنات الآية نعم قال الحليمي قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لأن الايذاء في قذفهن دونه في الحرة الكبيرة المتسترة وقال ابن عبد السلام قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة ليس بكبيرة

عليه لايدل على معصية في ظنه قال القرافي والشافعي يقول التأديبات تعتمد المفاسد لا المعصية بدليل تاديب الصبيان والمجانين والبهائم استصلاحا لهم فالحنفي غير عاص لصحة تقليده وهو موقع لمفسدة المتوسل إلى افساد عقله لأن القليل قد يدعو للسكر فاحده لذلك اه وقد ذكر المصنف في كتاب الاشباه والنظائر ههنا قاعدة جليلة قال من جهل حرمة شيء مما يجب فيه الحد أو العقوبة وفعله لم يحد وإن علم الحرمة وجهل الحد أو العقوبة حد أو عوقب ومن ثم وجب الحد على من شرب الخمر عالما بتحريمها جاهلا وجوب الحد دون من شربها يظنها جلابا أو يعرف أنها خمر ولكن يحسبها حلالا إلا إذا كان مثله ممن يجهل ذلك وبهذا ظهر ضعف سؤال من قال كيف لاتخرج الشافعية في وجوب القصاص في المثقل وجها إقامة لخلاف ابى حنيفة رحمه الله فيه مقام الشبهات الدارئة للحدود كما ان لهم وجها في ان وطء المرتهن الجارية المرهونة باذن الراهن لا يوجب الحد وإن علم التحريم لما يروى عن عطاء بن أبي عطاء بن أبي رباح من تجويز اجارة الجواري والوطء بالاذن قال هذا السائل فاعتبار خلاف ابى حنيفة اولى من اعتبار خلاف عطاء وهذا سؤال ساقط يظهر ضعفه بتأمل القاعدة فان هذا الوجه على ضعفه إنما أقام خلاف عطاء شبهة لقوله بالحل لا بالحرمة مع سقوطه الحدود وأبو حنيفة لم يقل بحل القتل بالمثقل ولا يقول بذلك احد وإنما قال بسقوط القصاص فكان القاتل بالمثل عالما بالحرمة جاهلا بالعقوبة فلا ينفعه جهله بها بخلاف الجاهل بالحرمة من أصلها اه وما نقله عن عطاء نقله أيضا الشيخ ابن خلكان في تاريخه وفيات الاعيان قال نقل أصحابنا عن مذهب عطاء اباحة وطء الجواري باذن أربابهن وحكى أبو الفتوح العجلي في الباب الثالث من كتاب الرهن من شرح مشكلات البسيط والوجيز عن عطاء انه كان يبعث بجواريه إلى ضيفانه قال ابن خلكان والذى اعتقد أن هذا بعيد جدا اه وأنا أقول كما قال الشيخ ابن خلكان وما كل مقول مقبول والادب في حق السلف واجب علينا ثم رأيت في قواعد الزركشي عند تكلمه على مراعاة الخلاف مانصه لمراعاته شروط أحدها أن يكون مأخذ الخلاف قويا فان كان واهيا لم يراع كالرواية المنقولة عن أبي حنيفة في بطلان الصلاة برفع اليدين فان بعضهم أنكرها وبتقدير ثبوتها لا يصح لها مستند والاحاديث الصحيحة معارضة لها وكذلك مانقل عن عطاء من إباحة وطء الجوارى بالعارية فهو أولى من قول الرافعي إنما وجب الحد لانهم لم يصححوا النقل عنه فانا نقول ولو صح فهو شبهة ضعيفة لا أثر لها فان الابضاع لاتباح بالاذن كما في بضع الحرة كشبهة الحنفي في النبيذ فانه لا اثر لها اه (قوله كما يقطع به) أى بجزم التقييد المذكور في السرقة اى في كونها كبيرة فهو من القطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى إبانة العضو كما يرشد الى ذلك قوله اما سرقة الشيء القليل فصغيرة إذ لو كان من القطع بمعنى الابانة لكان المناسب في الاحتراز ان يقول اما سرقة القليل فلا يقطعه اه بجارى (قوله لاغنى) بابه صدى يقال غنى يغنى كصدى يصدى تصدى (قوله ليس بكبيرة) خالفه البيهقي فقال بل الظاهر أنه كبيرة موجبة للحد فطاما عن جنس هذه

موجبة للحد لانتفاء المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم انه ليس منه فمباح و كذا جرح الراوى و الشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب (والنميمة) وهى نقل كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الافساد بينهم قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة نمام رواه الشيخان و رويا ايضا انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان و ما يعذبان فى كبير يعنى عند الناس زاد البخارى فى رواية بلى انه كبير يعنى عند الله أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستبرىء من بوله أما نقل الكلام نصيحة للمنقول اليه فواجب كما فى قوله تعالى حكاية ياموسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك ولم يذكر المصنف الغيبة وهى ذكر الشخص أخاه بما يكرهه وإن كان فيه والعادة قرنها بالنميمة لأن صاحب العدة قال انها صغيرة واقره الرافعى ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها نعم قال القرطبى فى تفسيره انها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الأكثر الكبيرة بما توعد عليه بخصوصه قال صلى الله عليه وسلم لما عرج بى مررت بقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقلت من هؤلاء ياجبريل قال هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون فى أعراضهم رواه أبو داود وفى التنزيل ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا وتباح الغيبة فى مواضع مذكورة فى محلها (وشهادة الزور) لأنه صلى الله عليه وسلم عدها فى حديث من الكبائر

المفسدة ولظاهر قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية وهذا رمى محصنة اه كمال (قوله موجبة للحد) الغرض نفى كونه كبيرة لانفى إيجاب الحد فيكون النفى منصبا على القيد والمقيد (قوله إذا أتت بولد) ليس بقيد فى إباحة قذف الرجل زوجته بل المعتبر فيها علمه اوظنه المؤكد بزناها اه زكريا (قوله فمباح) أى غير حرام فيشمل الواجب فانه قد يجب القذف ليترتب عليه اللعان ونفى الولد إذا علم انه ليس منه لأنه يحرم استلحاق من ليس منه كما يحرم نفى من هو منه (قوله وهى نقل كلام بعض الناس) ولو بنحو إشارة أو كتابة سواء كان المنقول اليه هو المتكلم فى حقه أو لمن له به علاقة كصديقه وقريبه وغلامه ممن يترتب الافساد على النقل اليه وأنه لافرق بين ان يقصد الافساد أولا حيث كان الافساد مما يترتب على النقل وعلم ذلك وان المراد بالافساد ما يحصل منه تأذ لا يحتمل عادة (قوله لا يدخل الجنة) أى مع السابقين والمراد بالنام النمام وبهذا اندفع ما يقال أن الدليل أخص من المدعى إذ المدعى أن النميمة كبيرة وإن لم تتكرر والحديث لا يدل على أنها كبيرة إلا إذا تكررت لأن نمام من صيغ المبالغة فيدل على التكرار (قوله انهما ليعذبان) أى صاحبيهما (قوله فكان يمشى بالنميمة) فيه إن كان تفيد التكرار ولا يلزم من ترتب الوعيد على تكرار النميمة ترتبه على أصل النميمة حتى يكون مطلق النميمة كبيرة (قوله أخاه) أى فى الخلقة فيشمل المسلم والكافر الذمى والمراد ذكره فى غيبته كما يشعر بذلك مادة الغيبة وقوله بما يكرهه كان ذلك الشىء فيه أولم يكن ولذلك قال وإن كان فيه (قوله لعموم البلوى بها) قال الناصر لو قال بغلبة البلوى بها لكان اوفق بقوله فقل من يسلم منها إذ البعض سلم منها ويمكن أن يجاب بأن المراد بالعموم الكثرة أو العموم لأكثر الناس بقرينة قوله فقل الخ سم قال النجارى والمفتى به الان انها كبيرة فى حق العلماء والصالحين صغيرة فى حق غيرهم وإن جاء الوعيد فيها لما ذكره الشارح من عموم البلوى بها (قوله يخمشون) اى يخدشون بضم الميم وكسرها بابه ضرب ونصر (قوله يأكلون لحوم الناس) قال بعض الشيوخ والأكل محقق عند اهل الله يرونه بابصارهم ولذلك قال بعضهم انها تفطر الصائم (قوله أيحب أحدكم الخ) هذا متضمن للوعيد فيصدق عليها تعريف الكبيرة (قوله وتباح الغيبة الخ) قال الكمال هى ستة وقد ذكرها فى الأذكار وزوائد الروضة بإيضاح ونظمتها فى بيتين وهما

(قول الشارح يعلم انه ليس منه) بان علم انه من زنا وقوله فمباح أى ليس بواجب لوجود طريق آخر إلى النفى وعود سببها باصابة غيره لها بشبهة ثم يلاعنها وينفيه فى لعانه وهذا مقتضى كلام الزركشى فى شرح منهاج الفقه وإن جرى عليه الشارح فيه على الوجوب (قول الشارح فكان يمشى الخ) ليس المراد التكرر لما أخرجه الطبرانى ليس منى ذو حسد ولا نميمة وإن كان لفظ كان يفعل كذا يراد منه التكرار عرفا كما مر (قوله على مايفهم منه المغتاب) أى لو اطلع عليه فيشمل ظن السوء به بلا مسوغ شرعى والمراد بسوء الظن عقد القلب عليه لا الخواطر قاله فى الاحياء (قوله على مجرد اليمين الفاجرة) المراد بالفاجرة ما اقتطع به المال سم (قوله ولو اقتصر على هذا الثانى الخ) ذكر الأول لكونه رواية الشيخين والثانى لبيان معنى الحلف على المال وإن ذلك حتى فى الشىء التافه قال الزركشى ولا شك الخ ظاهره وإن لم يعتقد الحل والتحريم فيه شىء فان قيد بالاعتقاد فالكفر به لا بالكذب فان كان من حيث نسبة الكذب على النبى صلى الله عليه وسلم فهو آت فى غير الحلال والحرام تدبر

القدح

وفى آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان وهل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافى بالنفى بل قال ولم تثبت إلا فلسا (واليمين الفاجرة) قال صلى الله عليه وسلم من حلف على مال امرىء مسلم بغير حق لقى الله وهو عليه غضبان رواه الشيخان وقال من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد اوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل وان كان شيئا يسيرا يارسول الله قال وإن كان قضيبا من أراك رواه مسلم (وقطيعة الرحم) قال صلى الله عليه وسلم لايدخل الجنة قاطع رواه الشيخان قال سفيان بن عيينة فى رواية يعنى قاطع الرحم والقطيعة فعيلة من القطع ضد الوصل والرحم القرابة (والعقوق) اى للوالدين لانه صلى الله عليه وسلم عده فى حديث من الكبائر وفى آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان وأما حديثهما الخالة بمنزلة الأم وحديث البخارى عم الرجل صنو أبيه فلا يدل لان على انهما كالوالدين فى العقوق (والفرار) من الزحف لانه صلى الله عليه وسلم عده من السبع الموبقات اى المهلكات رواه الشيخان نعم يجب إذا علم انه إذا ثبت يقتل من غير نكاية فى العدو لا نتفاء اعزاز الدين بثبوته (ومال اليتيم) اى اكله

القدح ليس بغيبة فى ستة — متظلم ومعرف ومحذر
ولمظهر فسقا ومستفت ومن — طلب الاعانة فى ازالة منكر

(قوله وفى آخر من أكبر الكبائر) لامنافاة بين الحديثين لان ماهو أكبر من الكبائر من جملة الكبائر ولا منافاة أيضاً بين الحديث الثانى وبين الحديث السابق الدال على أن الشرك وحده أكبر الكبائر لأن الا كبر فى الحديث السابق حقيقى وفى هذا اضافى (قوله واليمين الفاجرة) أى الكاذبة وهو من الاسناد المسبب لانها سبب لفجور الآتى بها (قوله من حلف على مال امرىء الخ) هذا الحديث ومابعده يقتضى ان الوعيد على اقتطاع حق المرء المسلم لا على اليمين الفاجرة فالدليل لايطابق المدعى وقد يجاب بان التقييد بماذكر فى الادلة جرى مجرى الغالب (قوله وقطيعة الرحم) على حذف المضاف أى مقتضى الرحم لان الرحم القرابة ولا يتأتى قطعها ومعناه أن يقطع ماألف القريب منه من سابق الوصلة والاحسان لغير عذر شرعى لافرق بين أن يكون الاحسان الذى ألفه منه قريبه مالا أو مكاتبة أو مراسلة أو زيارة اوغير ذلك (قوله والرحم القرابة) اى مطلق القرابة لابقيد المحرمات (قوله اوللوالدين) بكسر الدال جمع والد فيشمل الجد والجدة (قوله بثبوته) الاولى أن يقال بثباته (قوله أى أكله) فان قلت لاحاجة إلى ذكر هذا الانه لايخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدم ماقلت إنما ذكره لوروده بخصوصه وحكمة افراده بالذكر فى كلام الشارع وفى كلامهم أيضاً الاهتمام بشأنه وكذا يقال فى خيانة الكيل أو الوزن فانها غصب ايضا لكن افردها بالذكر اهتماما ببيانها لئلا يتوهم حلها تبعا لما وقعت فيه من المعاملة ونحوها اه سم وعبر بالأكل اقتداء بالآية وفى قوله مثلا اشارة إلى ان المصنف اقتصر على قوله ومال اليتيم دون ذكر مضاف خاص ليصح تقدير ماتصح اضافته من اكل وغيره من وجود الاتلاف لكن لما كان الاكل اعم وجوه الانتفاع اختاره الشارح دون غيره ومن هنا صرح فى الاية به دون سائر وجوه الاتلاف قال بعض العارفين وهو اكل حقيقى ☆ وحكى ان جماعة كانوا فى سفينة فلم يجدوا فيها نارا فقال رجل منهم هل هنا أحد أكل مال يتيم فقال رجل أنا فقال انفخ على هذا الشىء فنفخ فيه فاشتعل نارا وربما تطرق لانكار هذا ونحوه من الف تلقف المعانى المعانى من الالفاظ بدون ان يذوق مداركها ولا اطلع على حقائقها لاحتجاب هلال عقله بسحاب الوهم وقد ذكر المحقق جلال الدين الدوانى فى رسالته المسماة بالزوراء ان المحجوب المنغمس فى احكام الطبيعة الذى لايعرف الحقائق إلا بصورها لتعوده بالعوائد المألوفة الطبيعية ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحولها فى ملابسها لكن العارف المدرك

مثلا قال تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً الآية وقد عده صلى الله عليه وسلم من السبع الموبقات فى الحديث السابق

الذى له نفس قوية لايصير مغلوبا بأحكام خصوصيات المواطن ولا يحجبه حكم موطن عن حكم الموطن الآخر بل يعرفها فى سائر ملابسها إلى أن قال بعد تمهيده مقدمات كأنك بما قرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم فانها باسرها صورة لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف احكام المواطن التى تستوطنها النفس فى مدارج صعودها إلى الملأ الأعلى فى سيرها الشهودى سواء كان بطريق الرؤيا أو بطريق تصفية الباطن والمكاشفة فان بعض النفوس الكاملة تتصل فى سيرها الشهودى بعالم المجردات وتشاهد بعض الحقائق بصور غير الصور التى كانت تشاهدها فى عالم الماديات تقتضيها احكام ذلك العالم ومدارك هبوطها اى منازل هبوطها إلى عالم السلفيات المادية الطبيعية فى سيرها الوجودى بل انكشف لك أسرار غامضة من حقيقة المبدا والمعاد وظهور المبدا فى الكثرات فان ذلك الظهور انما ينحصر ويتقوم بالنفس ومراتبه المقرر عند هذه الطائفة العلية وأسرار المعادن من ظهور الاعمال والأخلاق الطاهرة للنشأة الدنيوية بالصور الخاصة التى تدركها وتشاهدها وفى النشأة الآخروية بالصور التى تقتضيها أحكام تلك النشأة كما فصل فى الشريعة الحقة وتسلفت به إلى حقائق ما أخبرت به الرسل من ظهور الاخلاق والاعمال فى المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر الافراد الانسانية بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى وإن جهنم لمحيطة بالكافرين فان الاية بظاهرها تدل على احاطة جهنم بالكافرين فى الزمان الحال ولا حاجة إلى الصرف عن الظاهر بناء على التحقيق الذى سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التى هى محيطة بهم فى هذه النشأة هى بعينها جهنم التى ستظهر عليهم وتحيط بهم فى النشأة الاخروية فى الصور الموعود بظهورها عليهم كما انذرهم الشارع صلى الله عليه وسلم من أن نيرانها كذا وعقاربها كذا وحياتها كذا إلى غير ذلك من أنواع عذابها فجهنم محيطة بهم حالا واستقبالا أما حالا فهى فى صورة تلك الاخلاق والعقائد الباطلة واما استقبالا ففى الصور الموعود بظهورها عليهم إلا أنهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها فى هذه النشأة عليهم بتلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقائق وأنها فى كل موطن تتصور بصورة تقتضيها أحكام ذلك الموطن لا يعرفون الحقائق إلا بصورها المألوفة فى هذه النشأة فلا يعرفون حقيقة النار إلا بالصور المحرقة المعروفة وكذا سائر الحقائق واما النفس المحيطة علما بالحقائق وتنقلها فى الصور المتكثرة المتخالفة بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر وقد ينعكس فى هذه النشأة ذلك الانتقال من صورة إلى صورة إلى مرآة خياله التى هى مشكاة مصباح النفس فنشأ بمعونة المرآة التى هى الخيال تلك الصور باعيانها مع مشاهدتها للصور المحسوسة فان النفس القوية لايشغلها شأن عن شأن ولا يلهيها موطن عن موطن وإن لم يكن هذا الحال دائما لهم بل مختلفاً بسبب خواص الأوقات وما يتبعها من الأحوال كما ورد فى الحديث المشتمل على رؤيته صلى الله عليه وسلم الجنة والنار وهو فى الصلاة حذاء الحائط وربما شغل بعض المكاشفين مشاهدة صور ذلك الموطن عن صور هذا الموطن على عكس حال المحجوبين بين كما سمعت من استاذى العالم العامل محيى الدين والملة محمد قدس الله سره نقلا عن بعض من لاقاه من الثقات انه كان فى بعض نواحى فارس رجل من الاولياء فدخل عليه ذات يوم واحد من أهل الدنيا فقال الولى لخادمه أخرج هذا الحمار وكان ذلك الولى مستغرقا فى حاله ثم بعد أن زال عنه هذا الحال أخبره الخادم بما جرى فقال الولى ما قلت إلا ما رأيت ولم أكن واقفا على ما تقول وقوله تعالى إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا وقول الفاتح الخاتم عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة وأكمل التحيات

وترددابن عبدالسلام فى تقييده بنصاب لسرقة (وخيانة الكيل أو الوزن) فى غير الشىء التافه قال الله تعالى ويل للمطففين الآية والكيل يشمل الذرع عرفا أما فى التافه فصغيرة كما تقدم (وتقديم الصلاة) على وقتها (وتأخيرها) عنه من غير عذر كالسهو قال صلى الله عليه وسلم من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر رواه الترمذى وأولى بذلك تركها (والكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار رواه الشيخان

الذين يشربون فى آنية الذهب والفضة يجرجرون فى بطونهم نار جهنم فان ظاهر الآية يدل على وقوع كونهم آكلين فى بطونهم ناراً فى الحال واما قوله وسيصلون سعيرا فيدل على أن وصولهم إلى السعير إنما هو فى المستقبل وكذا الحديث يدل على وقوع الجرجرة فى حال شربهم فى تلك الاوانى وقوله صلى الله عليه وسلم ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبحمده فان الحديث يدل على ان هذا القول غراسها فكما أنه فى هذا الموطن ظهر فى الصورة القولية العرضية القائمة بالقائل فكذا هو بعينه فى ذلك الموطن يظهر فى الصورة الغراسية الجوهرية القائمة بذاته لا بشىء آخر إلى ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت أن جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين فى الفحص عن الحقائق بطريق البحث فانه قصور ظاهر لايخفى انتهى مانقلناه من الرسالة الزوراء وحاشيتها للدوانى مع شىء يسير من شرح منلا شيخ الكردى عليها وحذف من الاصل وهو مطلب نفيس عزيز ولذلك ذكرناه ولم نبال بالتطويل ويظهر منه أيضاً سر مايقوله فقهاؤنا(١) فى تعريف الحدث بأنه أمر اعتبارى يقوم بالاعضاء من أن البصائر تشاهده رزقنا الله تعالى نور البصائر والبصر (قوله وتردد ابن عبدالسلام الخ) اى كما تردد فى تقييد شهادة الزور بذلك قال فى القواعد قد نص الشرع على ان شهادة الزور وأكل مال اليتيم من الكبائر فان وقع فى مال خطير فهذا ظاهر وان وقع فى مال حقير كزبيبة وتمرة فيجوز ان يجعل من الكبائر فطاما عن جنس هذه المفسدة كالقطرة من الخمر وان لم يحقق المفسدة ويجوز ان يضبط ذلك بنصاب السرقة اه وقد يفرق بينهما بان فى شهادة الزور مع الجرأة على انتهاك حرمة المال المعصوم جرأة على الكذب فى الشهادة بخلاف القليل من مال اليتيم فلا يستبعد التقييد فيه اه كمال (قوله وخيانة الكيل الخ) قال الزركشى وكذا مطلق الخيانة قال تعالى ان الله لايحب الخائنين قلت هو معلوم من قول المصنف بعد والغلول اه زكريا أى فالمراد بالغلول مايشمل مطلق الخيانة لا خصوص الغلول من الغنيمة (قوله وتقديم الصلاة الخ) لانه تهاون بها (قوله من غير عذر) متعلق فى المعنى بكل من تقديم وتأخير وخرج به جميع التقديم والتأخير فان فيهما تقديم احدى الصلاتين على وقتها وتأخيرها عنه (قوله من جمع بين صلاتين الخ) يستثنى الجمع الصورى فانه جائز بلا عذر (قوله بابا من أبواب الكبائر) أى نوعا (قوله والكذب) على رسول الله هذا هو المشهور وإلا فقد ذهب الشيخ ابو محمد الجوينى إلى ان الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كفر وقال الزركشى ولا شك ان الكذب عليه فى تحليل حرام وتحريم حلال كفر محض وإنما الخلاف فى تعمده فى سوى ذلك اه سم ومن الكذب عليه ﷺ اللحن فى كلامه بلا عذر ومثل الكذب عليه صلى الله عليه وسلم الكذب على غيره من الأنبياء والملائكة ولا ينافيه خبر مسلم ان كذبا على ليس ككذب على أحد لأن الكبائر متفاوتة

---

(١) قوله سر مايقوله فقهاؤنا الخ أى وسر ماحكاه الشعرانى فى بعض كتبه عن شيخه الشيخ على الخواص انه دخل معه الجامع الازهر للوضوء من بركته المملوأة فوجد فيها رجل يغتسل فقال انظروا إلى عقوق الوالدين يتقاطر من اعضائه مع الماء وامتنع من الوضوء فافهم اه كاتبه

أما الكذب على غيره فصغيرة (وضرب المسلم) بلا حق قال صلى الله عليه وسلم صنفان من أمتي من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات الخ رواه مسلم (وسب الصحابة) قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه رواه الشيخان وروى مسلم عن أبي سعيد الخدري أنه كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شيء فسبه خالد فقال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أحدا من أصحابي فان أحدكم لو أنفق الخ الخطاب للصحابة السابين نزلهم لسبهم الذي لا يليق بهم منزلة غيرهم حيث علل بما ذكره وروى البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال إن الله تعالى يقول من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب أي أعلمته بأني محارب له أي معاقب والصحابة من أوليائه تعالى وسبهم مشعر بمعاداتهم أما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة وحديث الصحيحين سباب المسلم فسوق معناه تكرر السب

(قوله أما الكذب على غيره فصغيرة) أي ما لم يقترن بما يصيره كبيرة كالاصرار عليه وما لم يترتب عليه مفسدة وفي مختصر الفتوحات المكية للعلامة العارف بالله الشعراني قال من عود نفسه الكذب على الناس استدرجه الكذب حتى يكذب على الله ورسوله فان الطبيعة تشرق ثم قال وقد ورد فيمن يكذب في حلمه انه يكلف يوم القيامة ان يعقد بين شعرتين من نار وذلك لمناسبة ما جاء به من التأليف بما لا يصح ائتلافه وهذا من تكليف ما لا يطاق فما عذبه الله يوم القيامة إلا بفعله اه (قوله وضرب المسلم) قال الزركشي خص المسلم لكونه أفحش أنواعه وإلا فالذمي كذلك اه قال العراقي إن أراد في تحريمه فمسلم او في كونه كبيرة فممنوع اه زكريا قال سم وعندي أن الاوجه كونه كبيرة كما هو صريح كلام الزركشي وشمل الضرب اليسير وذكر الاوزاعي أن الضربة والخدشة إذا عظم ألمها أو كان أحدهما بوالد أو ولي ينبغي ان يلحق بالكبائر (قوله لم أرهما) اى في النار ليلة الاسراء او في الدنيا ويأتيان بعد ذلك فهو من قبيل الاخبار بالمغيبات وقد وقع ذلك خصوصا في عصر تأليف هذه الحاشية فان ذلك كثر جدا عندنا بمصر فقل أن تجد أحدا منسوبا للدولة ولو ادنى نسبة إلا وبيده شيء يسمى الكرباج وهو نوع من الجلد معد لضرب المذنب اعاذنا الله من ذلك (قوله كاسيات عاريات) أي تستر كل منهن بعض بدنها وتبدي بعضه إظهارا لجمالها ونحوه وقيل تلبس ثوبا رقيقا يصف لون بدنها (قوله وسب الصحابة) المراد الجنس الصادق بالواحد والمتعدد ويستثنى سب الصديق بنفي الصحبة فهو كفر لتكذيب القرآن (قوله الذي لا يليق) إنما قال ذلك لان خالدا لم يعلم حرمة سب الصحابة إذ لو كان عالما لم يكن جميع الصحابة عدولا (قوله من عادى لي وليا) اى لاجل ولايته وأما إذا عاداه لاجل دعوى دنيوية او غيرها فلا يكون من هذا القبيل وهذا المعنى يشعر به لفظ الحديث لان تعليق الحكم بالمشتق يؤذن بالعلية أي عاداه من أجل ولايته (قوله فصغيرة) اى في غير ذي الولاية وإلا فهو كبيرة وإنما اقتصر على الصحابة للجزم بولايتهم لانهم كلهم عدول قال سم والوجه ان يكون سب غير الصحابة مطلقا كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة لوجود معناها فيه فهو من افرادها بل قد تكون اشد افرادها او من اشدها ومن هنا يؤخذ ان سب اهل العلم وحملة القرآن كبيرة لان غيبتهم كبيرة وإن غيبة اولياء الله كبيرة وإن لم يكونوا من اهل العلم وحملة القرآن إذ لا ينحطون عنهم وهذا هو الظاهر وظاهر ان الكلام في اهل العلم وحملة القرآن غير المنهمكين في المخالفات إذ هؤلاء لا اعتبار بهم (قوله وسباب) هو مصدر ساب لقول الخلاصة لفاعل الفعال والمفاعلة (قوله تكرر السب) أي الذي يصيره في حكم الكبيرة ولو حمل السب على مطلق المعصية كان أولى والغالب أن السب يقصد به الزجر ولا يقصد انه متصف بذلك في الواقع بخلاف الغيبة وبهذا تعلم عدم اتجاه

(قول الشارح اما الكذب على غيره) فصغيرة وأورد العلامة الناصر هنا انه تقدم للشارح انه فرع عدم جرح كل من الأصل والفرع في مسئلة تكذيب الاصل الفرع على احتمال النسيان فيفيد انه لو تعمد الاصل تكذيب الفرع يكون مجروحا مع انه كذب على غير النبي ﷺ وليس من صغائر الخسة فمقتضى كونه جارحا ان يكون كبيرة وهو خلاف ماهنا اه وهو غلط مبني على ان كونه جارحا لكونه كذبا وليس كذلك بل لكونه من غيبة العلماء وهي كبيرة ولله در الشارح حيث قال هناك فلا يكون واحد منهما بتكذيب الآخر له مجروحا ولم يقف احد من الحواشي هناك على مراده ففاتوا صواب العبارة واعلم ان غيبة اهل العلم انما تكون من الكبائر إن لم ينهمكوا في المخالفات وإلا فلا اعتبار بهم قاله سم (قوله لكن ظن بالاجتهاد) فيه وقفة (قوله جواز سب الساب) بناء على انه واقع من سيدنا عبد الرحمن سب واعلم انهم نصوا على انه لا يجوز سب الساب إلا بنحو يا ظالم لا بغيره وإن وقع من الاول (قوله لانه اللازم في معنى الساب) يعني ان السباب يكفي في تفسيره التكرار وإن كان لابد في كونه كبيرة من الادمان فالشارح اقتصر على ماهو تفسير له وإن كان مقيدا بشيء آخر وحينئذ فلا ضعف فيه

(وكتمان الشهادة) قال تعالى ومن يكتمها فانه آثم قلبه أى ممسوخ (والرشوة) وهى أن يبذل مالا ليحق باطلا أو يبطل حقا قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشى والمرتشى رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذى فى رواية فى الحكم وحسنه والحاكم فى رواية أيضا والرائش الذى يسعى بينهما وقال فيه بدون الزيادتين صحيح الاسناد وقال الترمذى فيه بدونهما حسن صحيح أما بذل مال للمتكلم فى جائز مع السلطان مثلا فجعالة جائزة (والدياثة) وهى استحسان الرجل على أهله وفى حديث ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبى اسناد صالح (والقيادة) وهى استحسان الرجل على غير أهله وهى مقيسة على الدياثة (والسعاية) وهى أن يذهب بشخص إلى ظالم ليؤذيه بما يقوله فى حقه وفى نهاية الغريب حديث الساعى مثلث أى مهلك بسعايته

ما نقلناه عن سم قبل (قوله والرشوة) ظاهر كلامهم انها كبيرة وإن كانت يسيرة أو كان الحق مالا دون نصاب السرقة ويوجه بانه انضم إلى أخذ مال الغير بغير حق تبديل الشرع فمن وضع لتنفيذه بخلاف مجرد الغصب والسرقة اه سم وقد فشت الرشوة الآن حتى كادت تعد من الامور العادية التى لا يقع انكار بتعاطيها ولا اظهارها فلا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قوله أى ممسوخ) أى محول عن قبول الحق إلى قبول الباطل (قوله وهى ان يبذل) فيه أمور الاول أنه جعل مسمى الرشوة البذل مع أن الاخذ كبيرة أيضا الثانى ان نفس الحكم بغير حق ينبغى عده من الكبائر وإن انتفى البذل المذكور الثالث ان قوله لا يحق باطلا الخ يخرج ما إذا أخذه ليحق حقا مع انه ينبغى أن يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقينى سواء أخذها على الحكم بالباطل أو بالحق (قوله فجعالة جائزة) هو مذهبنا معاشر الشافعية ومذهب مالك عدم الجواز لانه من الاخذ على الجاه قال الكمال وقيد بالجائز احترازا عن الواجب كالمحبوس ظلما وقد وقع فى فتاوى النووى نقلا عن القفال ان المحبوس ظلما إذا بذل مالا لمن يتكلم فى خلاصه بجاهه أو غيره لم يكن من باب الرشوة بل هو عوض حلال كسائر الجعالات اه وفيه نظر لانه من الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والذى فى فتاوى القفال هو أنه لو كان بيد ظالم فقال ان خلصتنى منه فلك كذا يحتمل ان يقال يستحقه كرد الآبق ويحتمل ان يقال تخليصه من جملة النهى عن المنكر وهو من فروض الكفاية فيكون بالتخلص مسقطا للفرض عن نفسه فلا يستحق جعلا هذا كلامه وفى الروضة فى القضاء انه ان كان الطالب للقضاء ممن يتعين عليه ويستحب له فله بذل المال والآخذ ظالم بالاخذ وهذا كما إذا تعذر الامر بالمعروف إلا ببذل اعماله وهو جزم بالاحتمال الثانى فينبغى أن يكون هو المعتمد فيحل البذل للجاعل ويحرم على الاخذ ومحل ذلك ما إذا علم المجعول له أن الجاعل مظلوم بالحبس فان لم يعلم ذلك لم يجب عليه فلم يمتنع عليه الاخذ اه (قوله على أهله) أى لدخول على أهله وان لم يقع الا مجرد الاختلاء على نية المحرم والمراد باهله الزوجة ونحوها كبنته (قوله وفى حديث الخ) تنبيه على أنه ليس تمام الحديث هو شطر من حديث صحيح اسنده الحاكم فاقتصار الشارح على ما نقله عن الذهبى قصور (قوله ورجلة النساء) بفتح الراء وكسر الجيم وهى المرأة المتشبهة بالرجال (قوله والقيادة الخ) تبع فى تفسيرها المذكور الزركشى والذى فى أصل الروضة فى الطلاق عن التتمة أن القواد من يحمل الرجال إلى أهله ويخلى بينهم وبينهن ثم قال ويشبه أن لا يختص بالاهل بل هو الذى يجمع بين الرجال والنساء فى الحرام اه فالقيادة على الاول بمعنى الدياثة وعلى الثانى أعم منها والحامل لمن ذكر على الاقتصار على غير الاهل خوف التكرار فهو تفسير مراد اه زكريا (قوله وهى ان يذهب الخ) هذا هو المعنى الاصلى للسعاية فلا ينافى انه التكلم فى شخص بما يؤذيه عند ظالم وان الاتيان بالظالم اليه او ذهابه به فهو وحده سعاية ايضا (قوله ليؤذيه) وإن

بانه شهد به مالم يكن حقه سببا أو قذفا فينبغى كتمانه نقله سم (قول الشارح أى ممسوخ) فسر الاثم بالمسخ ليكون فى الآية وعيد شديد على الكتمان فيدل على أنه كبيرة بخلاف مجرد الاثم ولا بد للشارح فى هذا التفسير من مستند قطعا ولا يضر عدم علمنا به (قوله الاثم حقيقة الذنب) فيه ان الاثم مترتب على الذنب (قوله لكن لا يخفى الخ) قد عرفت ان الشارح رحمه الله لم يحمله على ذلك عدم صحة الاسناد بل عدم دلالة الاثم على كون الكتمان كبيرة (قوله ولا يخفى ضعف ما فى كل من الجوابين) الاولى حذف لفظ ضعف أو لفظ ما فى وبعد ذلك فالجوابان لا شىء فيهما (قوله ولا بقلبه) بمعنى انه إذا ذكرها اعترف بها ولم يذكرها كما مر فى شكر المنعم واجب (قوله وإلا فلو وجد الامن مع الطاعة الخ) هذا غير ظاهر عند الرجاء والظاهر أن المراد بالمعاصى ما يعم الصغائر والجمع فيما إذا كانت كبائر إنما التحقق أمن المكر وإلا فالواحدة كبيرة بلا استرسال (قوله وما كان من انواع) إن أراد أنه كرر افراد كل نوع فلا حاجة اليه لأن تكرار افراد نوع واحد كاف وإن أراد أنه فعل افراد كل فرد منها من نوع فهو المطلوب

نفسه والمسعى به واليه (ومنع الزكاة) قال صلى الله عليه وسلم مامن صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدى منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فاحمى عليها فى نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره الخ رواه الشيخان (ويأس الرحمة) قال تعالى انه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون (وأمن المكر) بالاسترسال فى المعاصى والاتكال على العفو قال تعالى فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون (والظهار) كقول الرجل لزوجته أنت على كظهر أمى قال الله تعالى فيه وأنهم ليقولون منكرا من القول وزورا أى حيث شبهوا الزوجة بالأم فى التحريم (ولحم الخنزير والميتة) أى تناوله لغير ضرورة قال تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس (وفطر رمضان) من غير عذر لأن صومه من اركان الاسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين (والغلول) وهو الخيانة من الغنيمة كما قاله أبو عبيدة قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة (والمحاربة) وهى قطع الطريق على المارين باخافتهم قال تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا الآية (والسحر والربا) بالموحدة لأنه صلى الله عليه وسلم عدهما من السبع الموبقات فى الحديث السابق (وادمان الصغيرة)

لم يقصده ان علم ترتبه على اخبار الظالم وكالقول الاشارة (قوله نفسه) أى فى الاخرة وقوله والمسعى به أى فى الدنيا وقوله واليه أى فى الآخرة وهو معنى قوله مثات (قوله ومع الزكاة) يدخل فيه المنع المطلق والمنع وقت الوجوب بلا عذر (قوله لا يؤدى منها) اى من الفضة والذهب فالضمير راجع لكل من الذهب والفضة وأنث الضمير الراجع باعتبار كونهما عينا (قوله إلا إذا كان يوم القيامة الخ) كان تامة وصفحت اما مسند إلى ضمير الذهب والفضة وصفائح حال أو إلى صفائح وحكمة قوله من نار مع قوله فاحمى الاشارة إلى المبالغة فى شدة الحرارة (قوله ويأس الرحمة) استدل على أنه من الكبائر بما ظاهره أنه كفر وفى عقائد الحنفية ان الاياس من روح الله تعالى كفر وأن الامن من مكر الله تعالى أكفر فان أرادوا الاياس لانكار سعة الرحمة الذنوب وبالامن اعتقاد ان لا مكر فكل منهما كفر وفاقا لأنه رد للقرآن وان ارادوا ان من استعظم ذنوبه فاستبعد العفو عنها استبعادا يدخل فى حد اليأس أو غلب عليه من الرجاء ما دخل به فى حد الامن فالأقرب ان كلا منهما كبيرة لا كفر بالاسترسال فى المعاصى جرى على الغالب من ان الامن من مكر الله يسترسل فى المعاصى غالبا لعدم مبالاته وإلا فمجرد الامن من مكر الله كبيرة ولو لم يكن عاصيا بغير الأمن (قوله وانهم ليقولون منكرا الخ) وجه الاستدلال ان الله سماه زورا والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من أن الظهار من الكبائر (قوله قل لا أجد فيما اوحى إلى الاية) قال سم قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة أيضا وليتأمل وجه الدلالة من الاية فان التحريم أعم من الكبيرة وقد يستدل بآية حرمت عليكم الميتة إذ قوله فيها ذلكم فسق راجع للجميع على القاعدة الاصولية وكون الشيء فسقا بالمعنى الشرعى يقتضى أنه كبيرة (قوله ففطره يؤذن الخ) اى وليس من صغائر الخسة فتعين كونه كبيرة ومثل فطر رمضان كل واجب غيره كنذر وكفارة وفيما ذكره الشارح شارة إلى ان كون فطر رمضان كبيرة إنما هو على التعريف الذى اختاره المصنف دون الاولين مع انه ورد فيه وعيد بخصوصه (قوله يأت بما غل يوم القيامة) أى يأتى به يحمله على عاتقه أو يأتى بما احتمله من وباله (قوله باخافتهم) تنبيه على ان المقصود هنا الاخافة فان اقترن بها قتل او اخذ مال فكل منهما كبيرة على انفرادها داخلة فيما سبق (قوله بالباء الموحدة) احترازا عن الرياء بالياء المثناة تحت والحامل له على هذا الضبط خط المصنف حيث كتب الربا بالباء ولم يذكر الربا بالياء وإن كان من الكبائر ايضا إلا أن المصنف لم يذكره (قوله فى الحديث السابق) اى الذى سبق التنبيه عليه لأنه لم

يذكره

(قول المصنف الاخبار عن عام الخ) أى الأخبار عن حصول شىء صفته فى نفسه العموم لا عن عمومه فلا ترد الشهادة على شىء عام كوقف على المسلمين فانها أخبار بالعموم عن شىء ليس فى صفة نفسه العموم بل الخصوص فالشهادة كما يكون الأخبار فيها عن الخصوص يكون عن العموم وعلى كل فالمخبر عنه صفته فى نفسه الخصوص فليتامل (قول الشارح وهو الاخبار (١٨٩) عن خاص) اى عن شىء صفته الخصوص لكن لما قيد هنا بامكان الترافع علم ان الاخبار عنه من حيث الترافع فيكون الاخبار عنه بخصوص آخر وهو كونه فى الواقع للمدعى بخلاف الخصوص الاول فانه من حيث الدعوى به فلا يرد الدعوى والاقرار فان الأولى اخبار باختصاص المدعى به بالمدعى والثانى اخبار باختصاص المقر به بالمقر له وليس فيه قبل الاقرار جهة خصوص فاندفع ما قالوه هنا تدبر (قوله وكل منهما من قبيل الرواية) فيه نظر يعلم مما مر بل هو قسم ثالث (قوله راجع إلى الأخبار) فيه نظر يعلم من الحاصل بعد (قوله وقول شيخ الاسلام الخ) هذا القول صحيح والاعتراض عليه باطل لما علم من أن الشهادة اخبار بالخصوص لا عنه بخلاف هذا فانه من جهة الشارح منه الأخبار عنه لأنه تامل نعم بقى على كلام شيخ الاسلام خواص غير النبى صلى الله عليه وسلم (قوله بل يشمل الانشاآت) اى ولا يصح ان تكون متعلقا للاخبار بكسر الهمزة لان متعلقه معنى خبرى (قوله ليس إلا وصف الامر والنهى) أى ليس هنا متعلق للأخبار إلا الصدور اقول كذا من النبى صلى الله عليه وسلم ولا يخفى أن الصدور لا عموم فيه فلم يبق إلا العموم فى الامر والنهى والحاصل أن المخبر عنه فى قول الراوى قال النبى صلى الله عليه وسلم كذا هو صدور ذلك القول منه صلى الله عليه وسلم وهو ليس بعام فتعين ان يكون المخبر عنه هو مدلول الأمر والنهى

أى المواظبة عليها من نوع أو أنواع وليست الكبائر منحصرة فيما عده كما أشار إليه بالكاف فى أولها وما ورد من حديث الصحيحين الكبائر الاشراك بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخارى واليمين الغموس ومسلم بدلها وقول الزور وحديثهما اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات فمحمول على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس هى إلى السبعين اقرب وسعيد بن جبير هى إلى السبعمائة اقرب يعنى باعتبار اصناف انواعها (مسئلة الأخبار عن) شىء (عام) للناس (لا ترافع فيه) إلى الحكام (الرواية وخلافه) وهو الأخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه إلى الحكام (الشهادة) وخرج بامكان الترافع الاخبار عن خواص النبى صلى الله عليه وسلم

يذكره فيما سبق (قوله أى المواظبة عليها الخ) ظاهر هذه العبارة أن المواظبة المذكورة كبيرة سواء غلبت الطاعات عليها أم لا وهو وجه مرجوح مخالف لما نقله الرافعى عن الجمهور من أن من غلبت طاعته معاصيه كان عدلا ومن غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة وهذا معنى نص المختصر وأما استواء الطاعات والمعاصى فلا يكاد يتحقق بتقدير تحققه ينبغى ان لا يقبل من استوت طاعته ومعاصيه لأن شرط القبول العدالة وهى غلبة الطاعات فما لم تحقق فشرط القبول منتف فينتفى القبول لانتفاء شرطه وقد ضبط الشيخ عز الدين بن عبد السلام الاصرار المعدود كبيرة بان من تكررت منه صغيرة تكررا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار ارتكاب الكبيرة ردت شهادته وروايته وكذا من وجدت منه أنواع من الصغائر يشعر مجموعها بما يشعر به أدنى الكبائر وهو ضابط حسن غير أن اشعار غلبة المعاصى بقلة المبالاة بالدين اظهر وقد ثبت اعتبار الغلبة شرعا فالضبط بما يستند إليها اولى اه كمال (قوله من نوع وانواع) قال شيخنا الشهاب يفهم ان الآتى بواحدة من كل نوع لا يكون مدمنا اه واقول ما قاله ممنوع لأن الاتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليها صدقا ظاهر المواظبة عليها من انواع فمن أين هذا الافهام اه سم (قوله والتولى) اى الفرار من الكفار يوم الزحف اى زحفة جيشهم إلا ان يكون متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة يستنجد بها كما يفيده قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الآية (قوله يعنى باعتبار أصناف الخ) يعنى أن الكبيرة جنس تحته أنواع كالكفر والقتل والزنا ولكل نوع أصناف مندرجة تحته كأصناف الكفر من الاشراك وجحد النبوة إلى غير ذلك وكأصناف القتل من قتل الولد مخافة الطعم وقتل الأجنبى وغيرهما وكأصناف الزنا من الزنا بحليلة الجار وحليلة غيره وغير ذلك فعددها الذى وصفه ابن جبير بأنه أقرب إلى السبعمائة هو عدد أصناف الانواع اه بخارى (قوله لأخبار عن عام الخ) خبر مقدم والرواية مبتدأ مؤخر والشهادة مبتدأ وقوله خلافه خبر (قوله وهو الأخبار عن خاص) أى غالبا وإلا فتعلق الشهادة قد يكون عاما كرؤية هلال رمضان إلا أن يقال أن فيه خصوصا باعتبار أنه حكم بالرؤية على أهل بلد مخصوص فى زمن مخصوص (قوله يمكن الترافع فيه) عبر بالامكان نظرا إلى

لانه هو العام لكنه ليس معنى خبريا حتى تكون حكايته خبرا فلزم أن يكون المحكى عنه ما يؤول اليه لأنه معنى خبرى (قوله

فينبغى أن يزاد فى التعريف الأول غالبا حتى لا يخرج منه الخواص ونفى الترافع فيه لبيان الواقع وما فى المروى من أمر ونهى ونحوهما يرجع إلى الخبر بتأويل فتاويل أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا مثلا الصلاة واجبة والزنا حرام وعلى هذا القياس (وأشهد انشاء تضمن الأخبار) بالمشهود به (لا محض إخبار أو انشاء على المختار) وهو ناظر إلى اللفظ لوجود مضمونه فى الخارج به وإلى متعلقه والثانى إلى المتعلق فقط والثالث الى اللفظ فقط وهو التحقيق فلم تتوارد الثلاثة على محل واحد

أنه لو شهد عند غير الحاكم أو المحكم تسمى شهادة وإلا لم يكن فيها إلزام وعمل فاشار بتعبيره بالامكان إلى أنه لا يتوقف تسميتها شهادة على كونها عند حاكم أو محكم (قوله فينبغى أن يزاد فى الاول) أى عليه وهو تعريف الرواية (قوله لبيان الواقع) لأن العام لا ترافع فيه (قوله وما فى المروى الخ) دفع لمزاد على تعريف الرواية بانها اخبار وبحث فيه الناصر بأنه يلزم هذا فى كل إنشاء فيلزم أن لا إنشاء وأجاب سم بأنه لا ضرر فيه وبان الواقع فى كلام الشارح يحتاج إلى التأويل وغيره لا ضرورة فيه الى ذلك (قوله فتأويل أقيموا الخ) أورد أنه يلزم أنها مستعملة فى الاخبار فلا يصح الاستدلال به على وجوب الصلاة وأجاب سم بانه إنشاء معناه الاخبار كما قال الشارح وقال الكمال الاخبار فى نفس الرواية وهو قال النبى لأن الكلام فيه قال الجلال السيوطى فى شرح التقريب من الأمور المهمة تحرير الفرق بين الرواية والشهادة وقد خاض فيه المتاخرون وغاية مافرقوا به الاختلاف فى بعض الأحكام كاشتراط العدد وغيره وذلك لا يوجب تخالفا فى الحقيقة قال العراقى أقمت مدة أطلب الفرق بينهما حتى ظفرت به فى كلام المازرى فقال الرواية هى الأخبار عن عام لا ترافع فيه إلى الحكام وخلافه الشهادة وأما الأحكام التى يفترقان فيها فكثيرة لم أر من تعرض لجمعها وانا اذكر منها ما يتيسر الأول العدد لا يشترط فى الرواية بخلاف الشهادة وذكر ابن عبد السلام فى مناسبة ذلك أمورا أحدها أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف شهادة الزور الثانى أنه قد ينفرد بالحديث راو واحد فلو لم يقبل لفات على أهل الاسلام تلك المصلحة بخلاف فوت حق واحد على شخص واحد الثالث أن بين كثير من المسلمين عداوات تحملهم على شهادة الزور بخلاف الرواية عنه صلى الله عليه وسلم الثانى لا يشترط الذكورية فيها مطلقا بخلاف الشهادة فى بعض المواضع الثالث لا يشترط الحرية فيها بخلاف الشهادة مطلقا الرابع لا يشترط فيها البلوغ وأوصلها إلى إحدى وعشرين ذكرها كلها السيوطى ولكن البعض منها قابل للمناقشة وذكر منها أنه يجوز أخذ الأجرة على الرواية بخلاف أداء الشهادة إلا إذا احتاج إلى مركوب (قوله إنشاء) أى معنى وإلا فهى موضوعة للاخبار (قوله لوجود مضمونه فى الخارج) بناء على أن المراد الشهادة اللفظية لأنها هى المتوقفة على النطق اما أن تريد الشهادة القلبية بمعنى أعلم ذلك وأتحققه فاخبار قطعا على أنه ولو أريد اللفظية يحتمل الاخبار عن شهادة حاصلة بهذا اللفظ وبها تعلم ما فى قول الشارح وهو التحقيق تامل (قوله وهو التحقيق) لان الكلام فى لفظ أشهد لا فى لفظ المشهود به الذى هو متعلق اللفظ (قوله فلم تتوارد الخ) أى فالخلاف لفظى ولكن ينافيه قوله وهو التحقيق فانه اذا كان الخلاف لفظيا لا يكون احد الاقوال حقا والآخر باطلا الا ان يقال المراد بالاحقيقة انه حقيق

والعام هو القول المذكور) فيه انه ليس الاخبار عنه حينئذ بل عن نسبته للرسول صلى الله عليه وسلم فالعموم فى القول المذكور ولا اخبار عنه والاخبار عن النسبة ولا عموم فيها فما حاوله الشارح رحمه الله لا محيص عنه تدبر (قول المصنف وأشهد انشاء تضمن الاخبار) فالاخبار جزؤه وجرى على مثل هذا الرضى فى شرح الكفاية فى باب التعجب (قول الشارح والى متعلقه) فيلاحظ قيدا فى اللفظ وهو اشهد ويقول ان لفظ اشهد ان اعتبر معناه من حيث ذاته فهو إنشاء وإن اعتبر من حيث تعلقه بالمشهود به فهو إخبار وفيه ان الانشاء منوط بوجود معناه خارجا به والاخبار منوط بوجود بدونه ومعنى اشهد إنما يوجد فى الخارج به لوحظ فيه حيثية التعلق اولا فكان التحقيق أنه إنشاء كذا قاله الناصر وهو وهم للزوم توارد الخلاف على محل واحد وقد نفاه الشارح بل معنى النظر إلى المتعلق

ان من قال انه إنشاء تضمن الاخبار لم يحكم بالاعتبار على لفظ اشهد فقط بل على مجموع اشهد ومتعلقه (قول الشارح وهو التحقيق) لان الكلام فى مدلول اشهد

(قول الشارح ولا منافاة الخ) فأصلها أنه تقدم أن الأخبار عن خاص هو الشهادة والأخبار هو الحكاية عن أمر في الخارج وليس الانشاء كذلك فكونه إنشاء ينافى كونه اخبارا وحاصل الجواب أنه إنما يحصل التنافى لو حصل الأخبار بصيغة أشهد وليس كذلك بل إنما يحصل ذلك المعنى وهو الأخبار بمتعلقه أى متعلق ذلك الأخبار وهو المشهود به فانه خبر ومنه يعلم جواب إشكال آخر وهو أن اللفظ الانشائى هنا لم يحصل مدلوله به إذ وقت تلفظه بأشهد لم يحصل اخبار أى القاء كلام خبرى بخلاف نحو بعت مثلا فان مدلوله حصل به فكيف كان إنشاء ولم ينطبق عليه ضابط الانشاء وحاصل الجواب أن المراد بأشهد ليس إنشاء معناه وهو الأخبار فى ذاته كما فى بعت بل إنشاء معناه المتحقق بغيره فمعناه كالمعنى الحرفى وحاصل هذا أن الانشاء قسمان ما حصل مدلوله به (١٩١) وما حصل مدلوله بمتعلقه فليتأمل

ولا منافاة بين كون أشهد انشاء وكون معنى الشهادة اخباراً لأنه صيغة مؤدية لذلك المعنى بمتعلقه (وصيغ العقود كبعت) واشتريت وزوجت وتزوجت (انشاء) لوجود مضمونها فى الخارج بها (خلافا لأبى حنيفة) فى قوله أنها اخبار على أصلها بأن يقدر وجود مضمونها فى الخارج قبل التلفظ بها (قال القاضى) أبو بكر الباقلانى (يثبت الجرح والتعديل بواحد) فى الرواية والشهادة نظراً إلى أن ذلك خبر (وقيل فى الرواية فقط) أى بخلاف الشهادة رعاية للتناسب فيهما فان الواحد يقبل فى الرواية دون الشهادة (وقيل لا فيهما) نظراً إلى أن ذلك شهادة فلا بد فيه من العدد (وقال القاضى) أيضا (يكفى الاطلاق فيهما) أى فى

بالاعتبار وأحق بالقبول (قوله ولا منافاة) هذا وارد على قول المصنف وأشهد انشاء الخ لمخالفته لمقتضى التعريف المتقدم للشهادة فان مقتضاه أن لفظ أشهد اخبار (قوله لذلك المعنى) وهو الاخبار وقوله بمتعلقه أى وهو المشهود به وملخصه أن قول القائل أشهد بكذا مشتمل على مقيد وقيد وهو المشهود به فمن نظر لهما معا قال له انشاء تضمن اخباراً ومن نظر إلى القيد فقط قال انه اخبار ومن نظر إلى المقيد قال انه إنشاء (قوله خلافا لأبى حنيفة رضى الله عنه) قال الكمال قد اشتهر فى الأصول نقل ذلك عن الحنفية وأنكره السروجى من متأخريهم فقال لا أعرفه لأصحابنا والمعروف عندهم انها انشاء نقله عنه الزركشى وكان الشارح رأى أن ذلك لا ينهض معارضا لما اشتهر من النقل فلم يعول عليه (قوله انها اخبار على أصلها) أى واردة على وصفها إذ الأصل عدم النقل (قوله بأن يقدر وجوده مضمونها الخ) اى حتى يصح صدق الخبر عليها وقد يقال أنه لا ضرورة لذلك بل يقال نقلت صيغة الخبر إلى الانشاء مجازاً ثم صارت حقيقة عرفية ومثله كثير شائع فان أريد إلى الوجود فى الكلام النفسى ورد عليه أن كل إنشاء كذلك (قوله قال القاضى أبو بكر الخ) مناسبة ذكره لما هنا أن المسئلة معقودة لبيان الفرق بين الرواية والشهادة والشاهد والراوى لا بد فيهما من العدالة وهى تنتفى بالجرح وتتحقق بالتعديل ثم قضية تقديم هذا القول وحكاية ما عداه بصيغة التمريض يشعر باحتياج المصنف له مع ان المختار هو القول المفصل بين الرواية والشهادة

(قوله ملابسا معناه لمتعلقه) الصواب حذف معناه فان معناه هو ما أفاده مع المتعلق (قول الشارح بأن يقدر وجود مضمونها) يعنى أن الشرع يعتبر إيقاع المضمون من جهة المتكلم بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فيحكم عليه شرعا بأن المضمون حصل منه لأنه مقتضى كلامه وإن لم يقع منه إلا هذا اللفظ ولهذا لو نوى بقوله أنت طالق الثلاث تكون نيته باطلة لأن المصدر الذى ثبت الحكم به وهو المقتضى أمر شرعى ثبت ضرورة أن اتصاف المرأة بالطلاق مثلا يتوقف شرعا على تطليق الزوج إياها فيقدر بقدر الضرورة ولا مدخل للنية فيه وأورد عليه أنا نقطع بأنه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية وأنه لا يحتمل الصدق والكذب وأنه لو كان خبراً لكان ماضيا فلم يقبل التعليق وهذا يقبله وأنا نفرق بين ما يقصد به الخبر من ذلك وما يقصد به الانشاء وما أجيب به من أن قصد النسبة الخارجية لا يكون إلا فيما هو خبر حقيقة ولا ندعى أن هذه الصيغ كذلك بل أنها إنشاآت شرعية حقيقة لوحظ فيها جهة الخبرية ونظيره الالقاب فانها أعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعى بالنظر إلى الأصل ففيه أنه مع كونها إنشاآت لا حاجة فى مدلولها إلى اعتبار الأصل فان لوحظ فى إفادته حالها الأصلى فهى من تلك الجهة اخبار لا بد فيها من خواص الخبر كما أنه عند ملاحظة الأصل فى العلم يلاحظ فيه الاشتقاق حتى تدخل عليه ال أو يقع صفة مثلا فيكون بهذه الملاحظة موجوداً فيه خواصها تدبر

(قول المصنف وعكس الشافعي) عبارته رضي الله عنه على ما نقله الآمدي لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة فانها سبب واحد لا اختلاف فيه قال السعد لا يخفى ان اجتناب اسباب الجرح اسباب للعداله والاختلاف فيها اختلاف فيه والاقرب ماذكره الامام في البرهان والغزالي في المستصفى أن أسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها وبهذا يكتفى فيه بالاطلاق والتحقيق ان العدالة بمنزلة وجود مجموع (١٩٢) تفتقر إلى اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفي فيه انتفاء شيء من الأجزاء والشرائط فيذكرا هو حاصل الفرق حينئذ أن القدرة على ذكر سبب الجرح متيسرة بخلافها على ذكر سبب التعديل واعلم أن أسباب الجرح منحصرة عند المحدثين في عشرة كذب الراوي على رسول الله وتهمته به وفحش غلطه وغفلته وفسقه بغير الكذب وأفرد الأول لكون القدح به أشد في هذا الفن ووهمه بأن يروى على سبيل الوهم ومخالفته للثقات وجهالته بان لا يعرف فيه تعديل ولا تجريح وبدعته وسوء حفظه فخمسة تتعلق بالعدالة وخمسة بالضبط ومن المعلوم أن المعدل لا يكون مدلسا فلا يقول هو عدل إلا بعد معرفة عدالته وإن كان مذهبه قبول المجهول كما تقدم فان قبوله مبنى على الظاهر لكن هذا الظاهر لا يسوغ له القول بأنه عدل مطلقا وبقي الفاسق من والكذاب والمتهم بالكذب والمبتدع اما الثلاثة الاول فلا يسوغ القول في واحد منهم بانه عدل واما المبتدع فتقدم قبوله وحينئذ فقول الشافعي رحمه الله دقيق فان مراده بأسباب الجرح مايخل بالعدالة وما يخل بالضبط وبأسباب التعديل مايفيد العدالة فقط وهو ملازمة التقوى والمروءة معا كما في شرح منهاج القاضي ولاخلاف في هذا السبب وما يتوهم من ان فيه خلافا يؤخذ مما تقدم من قبول المجهول ففاسد لما تقدم من أن الكلام هناك في القبول لا في أنه عدل إذ لم تعلم له عدالة على أن قبوله

الجرح والتعديل فلا يحتاج إلى ذكر سببهما في الرواية والشهادة اكتفاء بعلم الجارح والمعدل به (وقيل يذكر سببهما) ولا يكفي إطلاقهما لاحتمال ان يجرح بما ليس بجرح وإن يبادر إلى التعديل عملا بالظاهر (وقيل) يذكر سبب التعديل فقط أي دون سبب الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصلها لجواز الاعتماد فيه على الظاهر (وعكس الشافعي) رضي الله عنه فقد يذكر سبب الجرح

(قوله الجرح والتعديل) قيل الاولى الجرحة والعدالة ويمكن الجواب بجعل الجرح والتعديل مصدري المبنى للمفعول او انه على حذف المضاف اى اثر الجرح واثر التعديل (قوله وقال القاضي يضا) اى ثم قال القاضي أيضا فهذه مسئلة أخرى ثم ماذكر من الاقوال فيمن خفى أمره أما ما استفيضت عدالته وشاع الثناء عليهما كمالك والسفيانيين والاوزاعي والشافعي وامثالهم فلا يسئل عنهم وقد سئل الامام أحمد بن حنبل عن اسحق بن راهويه فقال مثل اسحق يسئل عنه وسئل ابن معين عن أبي عبيد فقال مثلي يسئل عن ابي عبيد ابو عبيد يسئل عن الناس (قوله لجواز الاعتماد فيه على الظاهر) لان اسباب العدالة يكثر التصنع فيها فيبني المعدل على الظاهر وقد يوثق المعدل بما لا يقتضي العدالة كما روى يعقوب الفسوي في تاريخه قال سمعت إنسانا يقول لاحمد بن يونس عبدالله العمري ضعيف فقال إنما يضعفه رافضي لو رأيت لحيته وهيئته لعرفت أنه ثقة فاستدل على ثقته بما ليس حجة لان حسن الهيئة يشترك فيه العدل وغيره اهـ اقول واقوى شاهد على ذلك قصة الرجل الذي كان يحضر مجلس الامام الشافعي وكان يحترمه لحسن زيه فلا يمد رجله وقد كان الامام يستريح بمدها لألم بها فيتضرر احتشاما لذلك الرجل فقال يوما متى يفطر الصائم فقال الشافعي إذا غربت الشمس فقال إذا لم تغرب فقال بمد الشافعي رجله هكذا وسقط من عينه حينئذ وكذلك قصة التاتار ابي مع سيف الدولة حين دخل عليه بزي التتار لانه كان تركيا وجلس بجانبه فاحتقره واستعظم ذلك حتى ظهر فضله في ذلك المجلس في قصة طويلة وهذا الوقت الذي نحن فيه جرى على هذا الاسلوب من اعتقاد الناس ما ليس في المعتقد اعتمادا على ضخامة جسمه وملابسه او لتصنعه حتى انتهى الحال إلى انه متى اسند قول لذلك المعتقد جعل اعتماد النسبته لذلك القائل فنحن الآن نعرف الحق بالرجال لا الرجال بالحق ولنعم ما قال حجة الاسلام الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال ان عادة ضعفاء العقلاء يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق فالعاقل يعرف الحق ثم ينظر في نفسه القول فان كان حقا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا بل ربما يخوض على انتزاع الحق من تضاعيف كلام اهل الضلال عالما بان معدن الذهب الرغام ولا بأس على الصراف ان ادخل يده في الكيس وانتزع الابريز الخالص من الزيف مهما كان واثقا ببصيرته ويمنع من ساحل البحر الاخرق الأخرق دون السباح الحاذق ولقد اعترض على بعض الكلمات المثبوتة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين من لم تستحكم في العلوم منابرهم ولم تنفتح الى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعموا أن تلك الكلمات

للاختلاف فيه دون سبب التعديل (وهو) أى عكس الشافعى (المختار فى الشهادة وأما الرواية فيكفى الاطلاق) فيها للجرح كالتعديل (إذا عرف مذهب الجارح)

من كلام الاوائل مع أن بعضها من مولدات الخواطر ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر وبعضها يوجد فى الكتب الشرعية واكثرها موجود معناه فى كتب الصوفية وهب انها لم توجد إلا فى كتبهم فاذا كان ذلك الكلام معقولا فى نفسه مؤيدا بالبرهان ولم يكن مخالفا للكتاب والسنة فلا ينبغى أن يهجر وينكر لانا لو فتحنا هذا الباب وتطرقنا الى ان نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل للزمنا ان نهجر كثيرا من الحق ويتداعى ذلك إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا لايداعهم إياه فى كتبهم وأقل درجة العالم ان يتميز عن العامى فلا يعاف العسل وإن وجده فى محجمة الحجام ويتحقق ان الدم مستقذر لا لكونه فى المحجمة بل لصفة فى ذاته فاذا عدمت هذه الصفة فى العسل فكونه فى ظرفه لا يكسبه تلك الصفة فلا ينبغى ان ينسب اليه الاستقذار وهذا الوهم الباطل غالب على اكثر الخلق فهما نسبت الكلام واسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقا فدائما يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق (قوله للاختلاف فيه) إذ ربما اطلق احدهم الجرح بناء على ما اعتقده جرحا وليس بجرح فى نفس الأمر فلا بد من بيان سببه لينظر هل هو قادح أو لا قال ابن الصلاح وهذا ظاهر مقرر فى الفقه وأصوله وذكر الخطيب أنه مذهب الائمة من حفاظ الحديث كالشيخين وغيرهما ولذلك احتج البخارى بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة وعمرو بن مرزوق واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابو داود وذلك دال على انهم ذهبوا إلى ان الجرح لا يثبت إلا إذا فسر سببه ويدل على ذلك أيضا أنه ربما استفسر الجارح فذكر ماليس بجرح وقد عقد الخطيب لذلك بابا روى فيه عن محمد بن جعفر المدائنى قال قيل لشعبة لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برذون فتركت حديثه وروى عن مسلم بن ابراهيم أنه سئل عن حديث لصالح المرى فقال وما تصنع بصالح ذكروه يوما عند حماد بن سلمة فامتخط حماد وروى عن وهب بن جرير قال قال شعبة اتيت منزل المنهال بن عمرو فسمعت منه صوت الطنبور فرجعت فقيل له فهلا سألت عنه هل يعلم ذلك أولا وقال شعبة ايضا قلت للحكم بن عتيبة لم لم تروعن زاذان قال كان كثير الكلام واشباه ذلك قاله السيوطى فى شرح التقريب وأقول دل هذا وماقبله على أنه لا ينبغى الاقدام على مدح شخص أو ذمه اعتمادا على القرائن الظاهرة فانها قد تتخلف فكم رأينا اقواما تلبسوا بصورة الصلاح مصيدة لأكل أموال الناس بالباطل وأقواما بخلافهم تورعوا عن ذلك وبذكر سماع الطنبور من بيت الرجل أذكر ما أنا واقع فيه وقت تاليفى لهذه الحاشية وهو أن جارا الى يبيع الرقيق فقل ان يخلو بيته من ضرب الطنابير وآلات اللهو والرقص لتعلم الجوارى بحيث أن من دخل دارى يسمع ذلك كأنه عندى لولا أنى أقول له هذا عند جارى واذكر له القصة فمن يعرف حقيقة حالى لا اخبره ومن جهلها لا بد لى من اخباره وإلا ارتاب فى شانى قال سم المنقول عن الشافعى رحمه الله مما أشكل على لأن حاصله اشتراط التفصيل فى الجرح لاختلاف سببه دون التعديل مع انه يلزم من الاختلاف فى سبب الجرح الاختلاف فى سبب التعديل لان من يجعل شيأ جارحا يجعل انتفاءه شرطا فى العدالة ومن لا يجعله جارحا لا يجعل انتفاءه شرطا فيها فمن لم ينتف عنه ذلك الشىء غير عدل عند من يجعله جارحا وعدل عند من لا يجعله جارحا فكان الاختلاف فى سبب الجرح مقتضيا للاختلاف فى سبب العدالة اه (قوله إذا عرف مذهب الجارح) مفهومه أنه إذا لم يعرف ذلك لا يثبت الجرح بدون بيان سببه كأن يقول الجارح فلان ضعيف أو ليس بشىء نعم قال ابن الصلاح وغيره أن هذا وإن لم يعتمد فى إثبات الجرح لكنا نعتمده فى التوقف عن قبول خبر من قبل فيه ذلك إلا أنه أوقع

مبنى على عدالته غاية الأمر الاكتفاء فيها بدلالة العدالة الظاهرة عليها وأما أسباب الجرح المتعلقة بالضبط فوقع فى قبول صاحبها خلاف كالمرسل والمدلس وغيرهما كما هو معروف عند أهله فليتأمل (قوله وقد ذكر ابن الصلاح الخ) ماذكره ابن الصلاح إنما هو فيما إذا خلا المرجوح عن التعديل وخالفه ابن حجر فقال يقبل الجرح فيه مجملا غير مبين السبب إذا صدر من عارف لانه إذا لم يكن فيه تعديل فهو مجهول واعمال قول المجرح أولى من إهماله أما ثابت العدالة فلا يقبل فيه ذلك كذا فى شرح النخبة (قوله جمع بين قولى الشافعى الخ) قد عرفت أن كلام ابن الصلاح فى غير ثابت العدالة والظاهر أن الكلام هنا عام على أن قول الشارح ولا يكتفى بمثل ذلك فى الشهادة ينافى هذا الجمع تأمل بل قول الشارح لتعلق الحق بثالث يفيد أنه مقبول ولا يقبل عند الشافعى إلا ثابت العدالة

من انه لايجرح إلا بقادح ولا يكتفى بمثل ذلك فى الشهادة لتعلق الحق فيها بالمشهود له (وقول الامامين) اى امام الحرمين والامام الرازى (يكفى اطلاقهما) اى الجرح والتعديل (للعالم بسببهما) اى منه ولا يكفى من غيره (هو رأى القاضى) المتقدم (إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم) بسببهما فلا يقال انه غيره وإن ذكره معه ابن الحاجب وغيره (والجرح مقدم) عند التعارض على التعديل (ان كان عدد الجارح أكثر من) عدد (المعادل اجماعا وكذا ان تساويا) أى عدد الجارح وعدد المعدل (أو كان الجارح اقل) عددا من المعدل لاطلاع الجارح على مالم يطلع عليه المعدل (وقال ابن شعبان) من المالكية (يطلب الترجيح) فى القسمين كما هو حاصل فى الاول بكثرة عدد الجارح وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل فى الثالث مقدم (ومن التعديل) لشخص (حكم مشترط للعدالة) فى الشاهد (بالشهادة) من ذلك الشخص إذ لو لم يكن عدلا عنده لما حكم بشهادته (وكذا عمل العالم) المشترط للعدالة

عندنا ريبة قوية اه زكريا فان قلت انما يعتمد الناس فى جرح الرواة ورد حديثهم على الكتب التى صنفها أئمة الحديث فى الجرح والتعديل وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشىء ونحو ذلك او هذا حديث ضعيف او حديث غير ثابت ونحو ذلك واشتراط بيان السبب يفضى إلى تعطيل ذلك وسد باب الجرح فى الاغلب الاكثر قلت أجاب النووى عن ذلك بقوله فى التقريب مختصر كتاب علوم الحديث لابن الصلاح ان كتب الجرح والتعديل التى لايذكر فيها سبب الجرح ففائدتها التوقف فيمن جرحوه فان بحثنا عن حاله وانزاحت عنه الريبة وحصلت الثقة به قبلنا حديثه كجماعة من الصحيحين بهذه المثابة (قوله أى منه) اشارة إلى ان اللام فى العالم بمعنى من (قوله وكذا إن تساويا أو كان الجارح أقل) فضلها بكذا لان تقديم الجرح فيها ليس اجماعا بل على الصحيح بدليل قوله وقال ابن السمعانى الخ (قوله لاطلاع الجارح الخ) يؤخذ منه انه لو اطلع المعدل على السبب وعلم توبته منه قدم على الجارح لان معه زيادة علم وبه جزم النووى فى منهاجه كاصله ولو عين الجارح سببا فنفاه المعدل بطريق معتبر كان قال الجارح قتل فلانا وقت كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك الوقت أو كان القاتل عندى فى ذلك الوقت تعارضا (قوله وعلى وزنه) أى من الترجيح بكثرة العدد وأفاد بهذا ان ابن شعبان انما جعل الكثرة مرجحة فى الترجيح دون التعديل والا لم يحتج لقوله وعلى وزانه الخ (قوله ومن التعديل) أى الضمنى وما تقدم كان فى الصريح (قوله حكم مشترط العدالة الخ) قال النجارى وهو مقيد بما إذا كان لايرى الحكم بعلمه او لم يكن عالما بالواقعة فان احتمل انه حكم بعمه لم يكن تعديلا كما صرح به العبدرى وغيره (قوله وكذا عمل العالم الخ) قال فى التقريب وشرحه وعمل العالم وفتياه على وفق حديث رواه ليس حكما منه بصحته ولا بتعديل رواية لامكان ان يكون ذلك منه احتياطا أو لدليل آخر وافق ذلك الخبر وصحح الامدى وغيره من الاصوليين انه حكم بذلك وقال امام الحرمين ان لم يكن فى مسالك الاحتياط وفرق ابن تيمية بين أن يعمل به فى الترغيب وغيره ولا مخالفته له قدح منه فى صحته ولا فى روايته لامكان ان يكون ذلك لمانع من معارض او غيره وقد روى مالك حديث الخيار ولم يعمل به لعمل اهل المدينة بخلافه ولم يكن ذلك قدحا فى نافع رواية وقال ابن كثير فى القسم الأول نظر إذا لم يكن فى الباب غير ذلك الحديث وتعرض للاحتجاج به فى فتياه او حكمه او استشهد به عند العمل بمقتضاه قال العراقى والجواب انه لايلزم من كون ذلك الباب ليس فيه غير هذا الحديث ان لايكون ثم دليل آخر من قياس أو اجماع ولا يلزم المفتى أو الحاكم ان يذكر جميع أدلته بل ولا بعضها ولعل له دليلا آخر واستأنس بالحديث الوارد فى الباب وربما كان يرى العمل بالضعيف وتقديمه على القياس (قوله المشترط للعدالة) هذا جريان خلاف فى اشتراط العدالة فى الراوى مع انه لا يعرف فيه خلاف ويمكن أن يكون مراده ما تقدم من خلاف

أبى

فى الراوى بروايةشخص تعديل له (فى الأصح) وإلا ماعمل بروايته وقيل ليس تعديلاله والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطا (ورواية من لا يروى إلا للعدل) اى عنه بان صرح بذلك او عرف من عادته عن شخص تعديل له كما لو قال هو عدل وقيل لا لجواز ان يترك عادته (وليس من الجرح) لشخص (ترك العمل بمرويه و) ترك (الحكم بمشهوده) لجواز أن يكون الترك لمعارض (ولا الحد) له (فى شهادة الزنا) بان لم يكمل نصابها لأنه لانتفاء النصاب (و) لا فى (نحو) شرب (النبيذ) من المسائل الاجتهادية المختلف فيها كنكاح المتعة لجواز ان يعتقد إباحة ذلك (ولا التدليس) فيمن روى عنه (بتسمية غير مشهورة) له حتى لا يعرف إذ لا خلل فى ذلك (قال ابن السمعانى إلا أن يكون بحيث لو سئل) عنه (لم يبينه) فان صنيعه حينئذ جرح له لظهور الكذب فيه واجيب بمنع ذلك فترك الاستثناء اظهر منه (ولا) التدليس (باعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا) أخبرنا (أبو عبد الله الحافظ يعنى الذهبى تشبيها بالبيهقى) فى قوله حدثنا ابو عبد الله الحافظ (يعنى) به (الحاكم) لظهور المقصود (ولا) التدليس (بايهام اللقى والرحلة) الأول كقول من عاصر الزهرى مثلا ولم يلقه

أبى حنيفة فى الاكتفاء بالمستور (قوله ورواية من لا يروى) أى وكذا رواية الخ وكان الأولى تقديمه على قوله فى الأصح لأنه من مدخول الخلاف أيضا (قوله وقيل لا) وعلى هذا أهل الحديث وقضية التعليل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعديلا اتفاقا وهو وجيه اه سم (قوله لجواز ان يترك عادته) اى عادته التى التزمها سواء كان بمقتضى القول او الفعل (قوله لأنه لانتفاء النصاب) اى لا لمعنى فى الشاهد وقوله تعالى وأولئك هم الفاسقون فيما إذا كان الرمى على سبيل الغيبة لا الشهادة (قوله ولا فى فى نحو شرب النبيذ) اى القدر الذى لا يسكر منه واما القدر الذى يسكر منه فالحد به محل وفاق قال بعضهم والتحقيق أن أبا حنيفة لا يرى ان مناط الحد الشرب إلا فى الخمر وأما النبيذ فمناط الحد عنده فيه من السكر لا الشرب ولا شرب قدر مخصوص حتى ان من شرب قدرا كثيرا ولم يسكر به لا يحد عنده و الشافعى يرى مناط الحد فيه الشرب كالخمر فلذا جعل الشارح محل الخلاف الشرب إشارة إلى ذلك ومن ملح ابى نواس

أباح العراقى[1] النبيذ وشربه ٭ وقال حرامان المدامة والسكر
وقال الحجازى الشرابان واحد ٭ فحل لنا من بين قوليهما الخمر

يعنى بالعراقى أبا حنيفة وبالحجازى الشافعى وقد تكلم المصنف على هذين البيتين فى الطبقات (قوله كنكاح المتعة) قال شيخنا الشهاب كأنه بالنظر إلى فرض ذلك فى العصر الأول وإلا فالاجماع الآن منعقد على التحريم اه سم (قوله بتسمية غير مشهورة) هذا يسمى تدليس الشيوخ ومنه ماذكره بقوله ولا باعطاء شخص الخ وهو من إضافة المصدر إلى مفعوله أى ولا باعطاء الراوى شخصا اسم آخر وأما قوله ولا بايهام اللقى و الرحلة فهو من تدليس الاسناد وسيذكر تدليس المتن (قوله وأجيب بمنع ذلك) اى لجواز ان يكون اخفاه لغرض من الأغراض (قوله فترك الاستثناء الخ) ترك الاستثناء هو القول الأول والاستثناء هو قول ابن السمعانى (قوله يعنى الذهبى) هو شيخ المصنف كما صرح به فى الطبقات (قوله يعنى) اى البيهقى فالذهبى شيخ المصنف كما ان البيهقى شيخه الحاكم (قوله لظهور المقصود) لأنه فى الحقيقة استعارة كما تقول رأيت اليوم حاتما وتريد به جوادا (قوله والرحلة) بكسر الراء مصدر بمعنى الارتحال واما الرحلة بالضم فالشخص المرتحل

(قول الشارح يجوز ان يكون احتياطا) الاحتياط لا يجرى فى الشهادة فلذا كان الحكم فيها تعديلا اتفاقا (قوله بيان لمعنى النسبة) فيه ان الصحابى نسبة للصحابة

---

(١) قوله أباح العراقى الخ قال العلامة الأمير فى شرح مجموعه الفقهى أراد الخمر نبيذ والنبيذ حلال فالصغرى من الاتحاد عندنا اى معاشر المالكية كالشافعية والكبرى من الحنفية اه وهو قياس من الشكل الأول ونتيجته الخمر حلال ونفى المشار اليه بقوله فحل لنا من بين قوليهما الخمر اه كاتبه عفى عنه

قال الزهري موهماً أي موقعاً في الوهم أي الذهن انه سمعه والثاني نحو أن يقال حدثنا وراء النهر موهما جيحون والمراد أنهر مصر كأن يكون بالجيزة لأن ذلك من المعارض لا كذب فيه (أما مدلس المتون) وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان (فمجروح) لايقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة الصحابي) أي الشخص الذي يسمى صحابيا أي صاحب النبي صلى الله عليه وسلم (من اجتمع) حال كونه (مؤمناً بمحمد صلى الله عليه وسلم) ذكراً كان أو أنثى فخرج

(قوله قال الزهري) أي أو عن الزهري ونحو ذلك فان لم يأت بلفظ موهم بل صرح بالسماع ممن لم يسمع منه فهو كذب ومن التدليس ان يسقط الراوي شيخه ويرتقي إلى شيخ شيخه الذي عاصره بلفظ محتمل وليس ذلك قادحاً فان لم يدرك شيخ شيخه فهو إرسال (قوله موهما جيحون) وهو نهر بلخ وهو حد فاصل بين عراق العجم الذي هو ايران وبين بلاد الترك وهو اقليم توران الذي من قواعده بخاري وسمرقند وكاشغر وهو اقليم واسع جدا خرج منه أفاضل لاتحصى يعبر عنه بعضهم بعلماء ماوراء النهر وأول خراب هذا الاقليم ظهور جنكيز خان وله قصة طويلة ذكرها المؤرخون وذكر شيئا منها المصنف في الطبقات وقد أجمع المؤرخون انه لم يقع في الاسلام فتنة اشد من ظهور التتار وتلاها في الشدة فتنة تيمورلنك والكل من التتار ثم ضعف حالهم بعد ذلك إلى أن انتهى حالهم في الدخول تحت طاعة الموسقو وهم الآن كذلك وقد كانوا في أول ظهورهم كفاراً لا يتدينون بدين فلما ملكوا معظم بلاد الاسلام وتسلطنوا بها وخالطوا العلماء والمشايخ الكبار أسلموا وحسن اسلامهم وأكرموا العلماء وألفوا بأسمائهم التآليف العظيمة كالفتاوى التتارخانية في فقه الامام ابي حنيفة رحمه الله (قوله لان ذلك) اى التدليس بايهام النفي والمعاصرة من المعارض جمع تعريض على غير قياس كما في محاسن جمع حسن وهو كلام استعمل في معناه ليلوح به إلى غيره قال السيوطي في شرح التقريب واستدل على ان التدليس غير حرام بما اخرجه ابن عدي عن البراء قال لم يكن فينا فارس يوم بدر إلا المقداد قال ابن عساكر قوله فينا يعني المسلمين لان البراء لم يشهد بدرا (قوله اما تدليس المتون) أي لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى الادراج من غير تمييز بأن لم يقل أي مثلا كأن يقول انما الاعمال في الصلاة بالنيات (قوله فمجروح) قد يتوقف في ذلك فان ماصور به الشارح تدليس المتون عنونت في كتب المصطلح بزيادة الثقات قال في التقريب ومذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين قبولها مطلقا وقيل تقبل ان زادها غير من رواه ناقصا ولا تقبل ممن رواه ناقصا وقسمه الشيخ يعني ابن الصلاح أقساما أحدها زيادة تخالف الثقات فترد الثاني مالا مخالفة فيه كتفرد ثقة بجملة حديث فتقبل قال الخطيب باتفاق العلماء الثالث زيادة لفظة في حديث لم يذكرها سائر رواته كحديث جعلت الارض لنا مسجدا وطهورا انفرد ابو مالك الاشجعي قال وتربتها طهورا فهذا يشبه الاول اى المردود ويشبه الثاني اى المقبول كذا قال الشيخ والصحيح قبول هذا الاخير اه (فائدة) قال الحاكم أهل الحجاز والحرمين ومصر والعوالي وخراسان والجبال واصبهان وبلاد فارس وخورستان وماوراء النهر لا نعلم أحدا من أئمتهم دلسوا وأكثر المحدثين تدليسا أهل الكوفة ونفر يسير من اهل البصرة واما اهل بغداد فلم يذكر عن احد من اهلها التدليس إلا ابا بكر محمد بن محمد بن سليمان نباعتدى الواسطي فهو اول من احدث التدليس بها ومن دلس من اهلها انما تبعه في ذلك وقد أفرد الخطيب كتابا في اسماء المدلسين ثم ابن عساكر (قوله مسئلة الصحابي الخ) الغرض من هذه المسئلة التذييل لما قبلها والتمهيد لما بعدها لان الاولى تبحث عن العدالة في الراوي والصحابة رضوان الله عليهم كلهم عدول وما بعدها تبحث عن المرسل الذي سقط منه الصحابي فلا بد من معرفة الصحابي (قوله أي الشخص الخ) اشارة إلى أن الصحابي اسم جنس لا وصف لمفهومه إلا الماهية الكلية كما يفيده قوله

ذكراً

من اجتمع به كافرا فليس بصاحب له لعداوته وفصل بين الفعل ومتعلقه بالحال لتلي صاحبها وهو ضمير اجتمع وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي ﷺ ليشمل الأعمى من أول الصحبة كابن ام مكتوم (وإن لم يرو) عنه شيئا (ولم يطل)

ذكرا كان أو أنثى فاندفع ما أورد أن الشخص اسم للفرد والتعريف لا يكون إلا للماهية وقوله أي صاحب النبي ﷺ بيان لمعنى النسبة في صحابي وهو تسمية إسلامية (قوله من اجتمع) اى اجتماعا متعارفا كما يفيده العدول عن رأى لا ما وقع على جهة خرق العادة فلا يدخل في التعريف الانبياء الذين اجتمعوا به ليلة الاسراء ولا الملائكة الذين لقوه تلك الليلة ولا من اجتمع به غير مميز ولم يره بعد التمييز كالاطفال الذين حنكهم قال العلائي في المراسيل عبدالله بن الحارث بن نوفل حنكه النبي ﷺ ودعا له ولا صحبة له اه وفي النكت على ابن الصلاح ظاهر كلام الائمة ابن معين وابي زرعة وابي حاتم وابي داود وغيرهم اشتراطه يعني الاجتماع المتعارف وأنهم لم يثبتوا الصحبة لأطفال حنكهم النبي صلى الله عليه وسلم أو مسح وجوههم او تفل في افواههم كمحمد بن حاطب وعبدالرحمن بن عثمان التيمي وعبيدالله بن معمر ونحوهم اه ولا يشترط البلوغ على الصحيح وإلا لخرج من أجمع على عدة من الصحابة كالحسن والحسين وعبدالله ابن الزبير ونحوهم رضي الله عنهم اجمعين ودخل في التعريف مؤمنو الجن وقد استشكل ابن الاثير عدهم في الصحابة دون من رآه من الملائكة وهم أولى بالذكر منهم قال في النكت وليس كما زعم لان الجن من جملة المكلفين الذين شملتهم الرسالة والبعثة فكان ذكر من عرف اسمه ممن رآه حسنا بخلاف الملائكة قال وإذا نزل عيسى عليه السلام وحكم بشرعه فهل يطلق عليه اسم الصحبة لانه يثبت انه رآه في الارض الظاهر نعم (قوله فخرج من اجتمع به كافرا) أما من ارتد بعده ثم أسلم ومات مسلما فقال العراقي في نكته على ابن الصلاح في دخولهم في الصحابة نظر فقد نص الشافعي وابو حنيفة على ان الردة محبطة للعمل قال والظاهر أنها محبطة للصحبة السابقة كعرة بن ميسرة والاشعث بن قيس أما من رجع إلى الاسلام في حياته كعبدالله بن ابي سرح فلا مانع من دخوله في الصحابة وجزم شيخ الاسلام يعني الحافظ بن حجر العسقلاني في هذا والذي قبله ببقاء اسم الصحبة له قال وهل يشترط لقيه في حال النبوة أو أعم من ذلك حتى يدخل من رآه قبلها ومات على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل وقد عده ابن منده في الصحابة وكذا لو رآه قبلها ثم ادرك البعثة واسلم ولم يره قال العراقي ولم ار من تعرض لذلك قال ويدل على اعتبار الرؤية بعد النبوة ذكرهم في الصحابة ولده إبراهيم دون من مات قبلها كالقاسم (قوله لعداوته) أي فلا يكون صاحبا (قوله لتلي صاحبها) قد يقال الفصل لذلك ليس اولى من الفصل بين الحال وصاحبها ليلي متعلق الفعل الفعل قلنا بل اولى لان الحال من تتمة الفاعل إذ هي وصف له في المعنى والفاعل من متعلقات الفعل لانه معموله أيضا وتعلقه به فوق تعلق المعمول الآخر به لانه من قبيل المفعول به اه سم (قوله وهو ضمير اجتمع) دفع لتوهم ان صاحبها من ولم يجعل صاحب الحال من لانها خبر وفي مجيء الحال منه الخلاف الذي في مجيئه من المبتدا (قوله وعدل الخ) اجيب بان المراد بالرؤية ملزومها فتساوى التعريفان ثم ان التعريف الذي ذكره المصنف هو المعروف عند المحدثين كما قاله صاحب التقريب قال وعن اصحاب الاصول او بعضهم انه من طالت مجالسته له صلى الله عليه وسلم على طريق التبع له والاخذ عنه بخلاف من وفد عليه وانصرف بلا مصاحبة ولا متابعة وعن سعيد ابن المسيب انه كان لا يعد صحابيا إلا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين فان صح عنه فضعيف فان مقتضاه ان لا يعد جرير بن عبدالله البجلي وشبهه صحابيا ولا خلاف انهم صحابة اه قال السيوطي في شرحه وبقي قول رابع انه من طالت صحبته وروى

بضم الياء أى اجتماعه به (بخلاف التابعى مع الصحابى) وهو صاحبه فلا يكفى فى صدق اسم التابعى على الشخص اجتماعه بالصحابى من غير اطالة للاجتماع به نظرا للعرف فى الصحبة وإن قيل يكفى كالأول والفرق ان الاجتماع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يؤثر من النور القلبى اضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابى وغيره من الاخبار فالاعرابى الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وسلم (وقيل يشترطان) أى المذكوران من الرواية واطالة الاجتماع فى صدق اسم الصحابى نظرا فى الاطالة إلى العرف وفى الرواية إلى انها المقصود الأعظم من صحبة النبى صلى الله عليه وسلم لتبليغ الاحكام (وقيل) يشترط (أحدهما) فقط يعنى قال بعضهم يشترط الاطالة وهذا مشهور وبعضهم يشترط الرواية ولو لحديث كما حكاه بعض المتاخرين (وقيل) يشترط فى صدق اسم الصحابى (الغزو) مع النبى ﷺ (أو سنة) أى مضيها على الاجتماع به لأن لصحبة النبى صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا ينال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذى هو قطعة من العذاب والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التى يختلف فيها المزاج واعترض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد ردته مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف إذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافى المعارض ولذلك لم يحترزوا فى تعريف المؤمن

عنه قاله الجاحظ وخامس أنه من رآه بالغا حكاه الواقدى وهو شاذ وسادس أنه من أدرك زمنه صلى الله عليه وسلم وهو مسلم وإن لم يره اه فعلى قول المصنف وإن لم يرو أو لم يطل الخ فيه ايماء لبعض هذه الأقوال وعدم اعتبارها (قوله بضم الياء) ضبطه بذلك ليناسب وإن لم يرو وإلا ففتحها جائز فاجتماعه على الأول منصوب وعلى الثانى مرفوع (قوله وهو صاحبه) أى صاحب الصحابى (قوله فلا يكفى فى صدق الخ) قال الكمال هذا هو الذى قاله الخطيب البغدادى ويكن الذى عليه العمل عند اكثر اهل الحديث ورجحه ابن الصلاح وتبعه النووى والعراقى فى ألفيته هو قول الحاكم أنه يكفى فيه أن يسمع من الصحابى او يلقاه اه (قوله نظرا للعرف فى الصحبة) فانه لا يقال له صاحب إلا من طالت صحبته (قوله الجلف) أى الجافى الطبع (قوله ببركة طلعته) أى رؤيته صلى الله عليه وسلم (قوله يعنى قال بعضهم الخ)عبر بالعناية اشارة إلى أنه تفسير مراد لأن التفصيل الذى ذكره لا يفهم من عبارة المصنف لأن ظاهرها الاكتفاء بواحد من اطالة الاجتماع والرواية ولا قائل به بل هما قولان احدهما يشترط الاطالة والآخر يشترط الرواية كما ذكره الشارح (قوله وقيل الغزو أو سنة) قال هذا يفيد الحصر فى أحد هذين وكلام الشارح يخالفه حيث قال كالغزو المشتمل على السفر إلى ان قال والسنة الخ فجعلهما فى حيز الكاف التمثيلية فاقتضى عدم الحصر قلت يمكن دفع المخالفة بأنه بقى بعد السنة التى عبر بها الشارح السنتان والاكثر فالكاف باعتبار ذلك واعتبار المصنف السنة أعم من أن ينضم اليها زيادة أولا على أنه يمكن أن يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التمثيل فالسفر ولو لغير الغزو كاف كما يشعر بذلك ما علل به الشارح لدلالته على ان وجه اعتبار الغزو اشتماله على السفر اه سم (قوله اى مضيها على الاجتماع) لعله لم يرد بالاجتماع به مخالطته والحضور عنده فى جميع السنة بل يكفى مضيها على اتباعه واعتقاده وإن كان بعيداً عنه تأمل اه سم (قوله فلا تنال) بالتاء عائد على الصحبة وبالياء إلى الشرف وكلاهما صحيح (قوله كالغزو المشتمل الخ) هذا يقتضى مطلق سفر لكن خص الغزو لما فيه من شرف العبادة (قوله ولا يسمى صحابيا) لردته (قوله بأنه كان يسمى الخ) أى فان نظر لهذا الوقت كان داخلا وإلا فلا (قوله فى تعريف المؤمن) بأنه ماصدق النبى فى جمع ما علم مجيئه به ضرورة ولم يزيدوا ومات على ذلك

(قوله

عن الردة العارضة لبعض افراده ومن زاد من متأخرى المحدثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد وان كان ما أراده ليس من شأن التعريف (ولو ادعى المعاصر) للنبى صلى الله عليه وسلم (العدل الصحبة) له (قبل وفاقا للقاضى) أبى بكر الباقلانى لان عدالته تمنعه من الكذب فى ذلك وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما قال أنا عدل

(قوله بعد انقراض الصحابة) أى ان التعريف المذكور انقراض الصحابة فصحت فيه تلك الزيادة أى ولو كان التعريف المذكور قبل الانقراض لم تصح تلك الزيادة لانه لا يشمل من لم يمت هذا معناه وبه يندفع ما قيل هنا انقراض الصحابة غير لازم فالاولى ان يقول بعد موته (قوله وإلا لزمه الخ) أى باعتبار الغالب فلا يرد المبشرون بالجنة (قوله حال حياته) أى لانه لا يعلم كونه صحابيا على هذا إلا بعد موته على الاسلام (قوله ليس من شأن التعريف) أى لأن التعريف من شأنه أن يبين الماهية لا الافراد وإن كان لا يقطع النظر عنها من حيث أنه يكون جامعا لها مانعا من دخول غيرها فيها (قوله الصحبة له) متعلق بادعى يدل له قول الشارح لادعائه لنفسه وهو احتراز عما لو ادعاها لغيره فانه رواية أو شهادة فله حكمها فاذا قال أن زيدا اجتمع بالنبى صلى الله عليه وسلم فقد روى اجتماع زيد به ﷺ فتقبل رؤيته بشرطها كما لو رأى أوصاف النبى صلى الله عليه وسلم او غيرها (قوله لأن عدالته تمنعه من الكذب) أى لتضمنها التقوى التى تنهى عن المعاصى وتمنع عادة منها فلا يرد أن العدالة لا تنافى مطلق الكذب لأنه صغيرة اه سم على انه قد يقال انها كذبة على النبى صلى الله عليه وسلم لأنه فى قوة الاخبار عنه بانه اجتمع به صلى الله عليه وسلم والكذب عليه من الكبائر (قوله لادعائه الخ) أى والعدل لا تقبل تزكيته لنفسه (قوله كما لو قال أنا عدل) فيه ان هذا لم يقبل لكونه غير معروف العدالة والكلام فى معروفها ثم ان ما ذكره المصنف إنما هو فى المعاجز له صلى الله عليه وسلم كما قال وهذا لا يخصنا لأنه يدعى ذلك والصحابة كثيرون ملء الدنيا فاما ان يقبلوا ذلك منه او يردوه وكان اللائق به ان يذكر بدله الطريق الذى تعرف به الصحابة بعد انقراض عصرهم فانه الذى يخصنا وقد قالوا طريق ذلك اما التواتر كأبى بكر وعمر ونحوهما او الاستفاضة والشهرة كعكاشة بن محيصن او شهادة صحابى فيه انه صحابى كحمد ابن ابى حممه الدوسى الذى مات باصبهان مبطونا فشهد له ابو موسى الاشعرى انه سمع النبى صلى الله عليه وسلم او باخبار آحاد التابعين بانه صحابى بناء على قبول التزكية من واحد وهو الراجح أو قوله هو انا صحابى إذا كان عدلا إذا امكن ذلك فان ادعاه بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانه لا يقبل وإن ثبتت عدالته قبل ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح ارايتكم ليلتكم هذه فانه على رأس مائة سنة لا يبقى أحد ممن هو اليوم على ظهر الارض يريد انخرام ذلك القرن فان ذلك سنة وفاته صلى الله عليه وسلم وقد ذكر فى التقريب وشرحه ان آخر الصحابة موتا مطلقا أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثى وأنه مات سنة مائة قاله مسلم فى صحيحه ورواه الحاكم فى المستدرك عن خليفة بن خياط وقال خليفة فى غير رواية الحاكم أنه تأخر بعد المائة وقيل مات سنة اثنين ومائة قاله مصعب بن عبدالله الزبيرى وجزم ابن حبان وابن قانع وابو زكريا ابن منده انه مات سنة سبع ومائة وقال وهب بن جرير بن حازم عن ابيه كنت بمكة سنة عشر ومائة فرأيت جنازة فسألت عنها فقال هذا أبو الطفيل واما كونه آخر الصحابة موتا مطلقا فجزم به مسلم ومصعب الزبيرى وابن منده والمزى فى آخرين وفى صحيح مسلم عن ابى الطفيل

(قول الشارح بعد انقراض الصحابة) اى كل منهم بدليل قوله حال حياته فلا ايراد (قوله من كونه عدلا الخ) هذا بعينه موجود فيمن روى عن النبى ﷺ ثم ارتد فانه عدل كذلك وقت روايته لا يسئل عدالته فقوله إنما يكون بعد الموت ليس بشيء

(والاكثر) من العلماء السلف والخلف (على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها فى رواية ولا شهادة لأنهم خير الأمة قال صلى الله عليه وسلم خير أمتى قرنى رواه الشيخان ومن طرأ له منهم قادح كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه (وقيل) هم (كغيرهم) فيبحث عن العدالة فيهم فى الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالشيخين رضى الله عنهما (وقيل) هم عدول (إلى) حين (قتل عثمان) رضى الله عنه ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ وفيهم الممسك عن خوضها (وقيل) هم عدول (إلا من قاتل عليا) رضى الله عنه فهم فساق لخروجهم على الامام ورد بأنهم مجتهدون فى قتالهم له فلا يأثمون وان أخطؤا بل يؤجرون كما سيأتى فى العقائد

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما على وجه الأرض رجل رآه غيرى وأما أنس بن مالك فانه آخر من مات بالبصرة من الصحابة وكانت وفاته سنة ثلاث وتسعين وقيل اثنين وقيل إحدى وقيل تسعين وآخرهم بمصر عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى مات سنة ست وثمانين وقيل سنة خمس وقيل سنة سبع وقيل ثمان وقيل تسع قال الطحاوى وكانت وفاته بسفط العذور وتعرف الآن بسفط أبى تراب اه وقد ظهر بعد الستمائة رجل يسمى رتن الهندى وادعى الصحبة فصدقه جماعة متهورون ممن يتبع كل ناعق ويلبى دعوة كل ناطق ورحم الله ابا حيان حيث يقول

إن عقلى لنى عقال إذا ما ✽ أنا صدقت كل قول محال

قال فى القاموس ورتن محركا ابن كربال بن رتن البترندى ليس بصحابى وإنما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى الصحبة وصدق وروى أحاديث سمعناها من أصحاب أصحابه اه وقال الذهبى فى الميزان رتن الهند وما ادراك ما رتن شيخ دجال بلا ريب ظهر بعد الستمائة فادعى الصحبة وهذا تجرؤ على الله ورسوله (قوله والاكثر على عدالة الصحابة) قال فى التقريب وشرحه الصحابة كلهم عدول من لابس الفتن وغيرهم باجماع من يعتد به قال تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا الاية أى عدولا وقال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس والخطاب فيها للموجودين حينئذ وقال صلى الله عليه وسلم خير الناس قرنى رواه الشيخان قال امام الحرمين والسبب فى عدم التفحص عن عدالتهم انهم حملة الشريعة فلو ثبت توقف فى روايتهم لانحصرت الشريعة على عصره صلى الله عليه وسلم ولما استرسلت على سائر الاعصار (قوله خير أمتى قرنى) أى أهل زمانى وهو عام مخصوص بالذين اجتمعوا عليه فاندفع ما يقال ان قرنه يشمل غير الصحابة (قوله عمل) أى الصحابى منهم فهو مبنى للفاعل ومعنى عمل بمقتضاه أنه أتى وأخبر بمقتضاه فيقام عليه الحد كما وقع لماعز والغامدية واشار الشارح بذلك إلى ان عدالتهم لا تستلزم عصمتهم وفى شرح التقريب قال المازرى فى شرح البرهان لسنا نعنى بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله عليه وسلم يوما ما أو زاره لماما أو اجتمع به لغرض وانصرف وإنما نعنى به الذين لازموه وعزروه ونصروه قال العلائى هذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل ابن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن ابى العاصى وغيرهم ممن وفد عليه ﷺ ولم يقم عنده إلا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار اقامته من اعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذى صرح به الجمهور وهو المعتبر اه ومن فوائد القول بعدالتهم مطلقا أنه إذا قيل عن رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سمعته صلى الله عليه وسلم يقول كذا كان حجة كتعيينه باسمه (قوله ومنهم الممسك) فيه اشارة إلى أنه لم تختل بما ذكر عدالة الجميع وعلى هذا فمن علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالته ومن علم عدم خوضه لم يحتج للبحث عن عدالته وينبغى أن يلحق بالممسك على هذا القول من خاض وعلم أن خوضه على وجه الحق كعلى اه سم (قوله لأنهم مجتهدون)

(قول المصنف وقيل هم كغيرهم) لعل هذا هو الذى نقله المحشى عن المازرى (قول الشارح إلا من يكون ظاهر العدالة الخ) يقتضى ان ظاهرها أو مقطوعها من غير الصحابة كذلك وهو كذلك كما فى منهاج الفقه (قول الشارح فهو قول التابعى) أى قوله قال ﷺ مسقطا من بعده صحابيا فقط أو مع تابعى أو أكثر فانه قد يروى التابعى عن واحد أو أكثر عن صحابى فقولهم المرسل ما سقط منه الصحابى أى كما نبه عليه ابن حجر فى شرح نخبته

الحكم

﴿مسئلة المرسل قول غير الصحابى﴾ تابعيا كان أو ممن بعده (قال) النبى (صلى الله عليه وسلم) كذا مسقطا الواسطة بينه وبين النبى هذا اصطلاح الأصوليين وأما اصطلاح المحدثين فهو قول التابعى قال المصنف فان كان القول من تابع التابعين فمنقطع أو ممن بعدهم فمعضل أى بفتح الضاد وهو ما سقط منه

الحكم عليهم بالاجتهاد بالنسبة لمجموعهم وإلا ففيهم من ليس مجتهداً فيقال أنه مقلد للمجتهد منهم (قوله والمرسل) سمى بذلك لأنه أرسله وأطلقه عن التقييد برواية الصحابة (قوله مسقطا الواسطة) وأما إذا أبهمهما كحدثنا فلان عن رجل فقال الحاكم هو منقع وليس بمرسل وقال ابن الصلاح مرسل قال العراق وكل من القولين بخلاف ماعليه الأكثرون فانهم ذهبوا إلى أنه متصل فى سنده مجهول حكاه الرشيد العطار واختاره العلائى (قوله وأما فى اصطلاح الأصوليين) أى كون المرسل فى غير الصحابة ولو غير تابعى (قوله وأما فى اصطلاح المحدثين الخ) قال فى التقريب اتفق علماء الطوائف على أن قول التابعى الكبير قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو فعله المسمى مرسلا فان انقطع قبل التابعى واحد أو أكثر قال الحاكم وغيره من المحدثين لا يسمى مرسلا بل يختص المرسل بالتابعى عن النبى صلى الله عليه وسلم فان سقط قبله واحد فهو منقطع وإن كان أكثر فمعضل ومنقطع أيضا والمشهور فى الفقه والأصول أن الكل مرسل وبه قطع الخطيب (قوله فهو قول التابعى) قال السيوطى يرد على تخصيص المرسل بالتابعى من سمع من النبى صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعى اتفاقا وحديثه ليس بمرسل بل موصول لاخلاف فى الاحتجاج به كالتنوخى رسول هرقل وفى رواية قيصر فقد اخرج حديثه الامام احمد وابو يعلى فى مسنديهما وساقاه مساق الاحاديث المسندة ومن رأى النبى صلى الله عليه وسلم غير مميز كمحمد بن ابى بكر الصديق فانه صحابى وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ولا يجىء فيه ماقيل فى مراسيل الصحابة لأن أكثر رواية هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابى الذى أدرك وسمع فان احتمال روايته عن التابعين بعيد جدا اه (قوله فمنقطع) اى فقط إن كان مفرعا على اصطلاح المحدثين او كأنه مرسل إن كان على اصطلاح الأصوليين (قوله او ممن بعدهم) اى بعد تابع التابعين فضمير الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على انه جمع حذفت نونه للاضافة وياؤه لالتقاء الساكنين ويحتمل انه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لأنه فى المعنى جمع اه سم (قوله فمعضل) اى فقط عند المحدثين لا مرسل او فرد من افراد المعضل كأنه مرسل ومنقطع على اصطلاح اهل الأصول وبهذا يندفع ماقيل ظاهره ان المعضل لا يكون من تابعى التابعين مع انه ماسقط منه اثنان ولا حاجة لما قاله الناصر من ان المراد ماسقط منه اثنان وكان صالحا لأكثر ولا يتصور ذلك فى تابع التابعين انظر سم (قوله اى بفتح الضاد) قال ابن الصلاح وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة اى لأن مفعل بفتح العين لا يكون من ثلاثى لازم عدى بالهمزة وهذا لازم معها قال وبحثت فوجدت له قولهم امر عضيل اى متعلق شديد وفعيل بمعنى فاعل يدل على الثلاثى فعلى هذا يكون لنا عضل قاصرا واعضل متعديا كما قالوا اظلم الليل واظلم قاله السيوطى فى شرح التقريب

(قول الشارح فان كان القول من تابع التابعين الخ) قد يكون الساقط حينئذ تابعيا وصحابيا فقط وقد يكون أكثر بأن يروى عن تابعى عن تابعى عن صحابى عن مثله وهكذا وحينئذ فمدار الفرق بين المرسل والمنقطع على القائل فالأول تابعى والثانى تابع التابعى ومعلوم أن القائل هنا أسقط جميع من بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم فالانقطاع فى محل واحد وهذا وإن خالف قول ابن حجر فى نخبته إن كان الساقط اثنين غير متواليين أو أكثر كذلك فهو المنقطع بخلافه مع التوالى فهو المعضل فالمصنف رحمه الله حجة فى ذلك مقدم (قول الشارح أو ممن بعدهم فمعضل) مدار الفرق فيه أيضا على كون القائل ليس تابعيا ولا تابع تابعى بل من بعدهم فقوله وهو منه راويان فأكثر أى أقله أن يسقط منه راويان لأن قائله فى الدرجة الثالثة فالمعضل هو الذى لا يمكن أن يكون الساقط منه أقل من اثنين بسبب درجة قائله والمنقطع هو الذى لا يمكن بحسب درجة قائله أن لا يسقط منه راو ثم أن المراد بالراوى والراويين ماعدا الصحابى لأن إسقاطه فقط يمتاز به عن المرسل فهو الذى لا يمكن بحسب درجة قائله أن لا يسقط منه الصحابى وقد عرفت أن التابعى قد يكون بينه وبين الصحابى شيوخ متعددة هذا هو اللائق بالشارح وما فى المحشى لا يناسب تخصيص المرسل بقول التابعى ولا المنقطع بقول تابع التابعين ولا المعضل بقول من بعدهم وبهذا عرفت أنه لا وجه لتقييد المعضل بكون الساقط منه على التوالى دون المنقطع وإن كان هو المذكور لا فى المصطلح إذ كلام المصنف اصطلاح آخر

راويان فأكثر والمنقطع ماسقط منه راوفأكثر وعرفه العراقي بماسقط منه واحدغير الصحابي لينفرد عن المعضل والمرسل (واحتج به ابو حنيفة ومالك) واحمدفي اشهر الروايتين عنه (والامدى مطلقاً) قالوا لأن العدل لايسقط الواسطة بينه وبين النبي إلاوهو عدل عنده وإلاكان ذلك تلبيساً قادحافيه (وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل) كسعيدبن المسيب والشعبي بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه لظنه (ثم هو) على الاحتجاج به (أضعف من المسند) أي الذي اتصل سنده فلم يسقط منه احد (خلافا لقوم) في قولهم انه اقوى من المسند قالوا الان العدل لا يسقط إلامن يجزم بعدالته بخلاف من يذكره فيحيل الامر فيه على غيره وأجيب بمنع ذلك (والصحيح رده وعليه الاكثر منهم) الامام (الشافعي والقاضي) ابو بكر الباقلاني (قال مسلم) في صدر صحيحه (واهل العلم بالاخبار) للجهل بعدالة الساقط وإن كان صحابياً لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح (فان كان) المرسل (لا يروى إلا عن عدل) كان عرف ذلك من عادته

(قوله روايان فأكثر) أي من موضع واحد فعلى هذا لو سقط راويان فأكثر من موضعين فهو معضل من موضعين ويقاس به المنقطع اه زكريا (قوله واحتج به) صريح في ان كلا من المنقطع والمعضل من محل هذا الخلاف لصدق المرسل بالمعنى الاصولي المذكور في كلام المصنف مع كل منهما كما علم فيحتج بكل منهما عندابي حنيفة ومالك ومن وافقهما وفيه تامل (قوله والامدى) اللائق بالأدب أن يقال واحتج به أبو حنيفة ومالك مطلقاً واختاره الآمدي لأن ينظم الآمدي مع الامامين في سلك باسلوب واحد لان الاحتجاج إنماهو للامامين المجتهدين لا للآمدي قال النووي في شرح المهذب وقيد ابن عبدالبر وغيره ذلك يعني احتجاج المذكورين بما إذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات فان كان فلاخلاف في رده وقال غيره محل قبوله عند الحنفية ما إذا كان مرسله من أهل القرون الثلاثة الفاضلة فان كان من غيرها فلا لحديث ثم يفشو الكذب صححه النسائي وقال ابن جرير اجمع التابعون باسرهم على قبول المرسل ولم يات عنهم انكاره ولا عن احد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين قال ابن عبدالبر كأنه يعني أن الشافعي أول من رده وبالغ بعضهم فقواه على المسند وقال من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك اه سيوطي (قوله وقوم إن كان الخ) هذا يقتضي أن الأئمة الأول يطلقون وهو بعيد عن مقامهم فالظاهر أنهم لا يقبلون الا مراسيل الثقات (قوله في قولهم الخ) لما كانت عبارة المتن محتملة للتساوي صرح الشارح بالمراد بقوله في قولهم الخ (قوله والصحيح رده) أي رد الاحتجاج به مالم يوجد معه عاضد كما سيأتي (قوله وأهل العلم) أي ومنهم اهل العلم فهو مرفوع عطفا على الشافعي ويصح عطفه على القاضي (قوله وإن كان صحابيا) قال شيخنا الشهاب هذا يخالف مامر من أنهم عدول لا يبحث عن حالهم اه وأقول هو اشكال قوى وقد يجاب بأن هذا التوجيه مفرع على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم اه سم (قوله لاحتماله أن يكون الخ) فيه نظر لأن من طرأ له منهم قادح عمل بمقتضاه كما تقدم (قوله فان كان لا يروى إلا عن عدل) لا يقال هذا ينافي تضعيف قوله السابق وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل مع أنه إذا كان من أئمة النقل لا يروى إلا عن عدل كما هو حاصل مايفهم من قول الشارح بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه لظنه لأنا نقول فرق كبير بين علم أنه لا يروى إلا عن عدل وبين غيره وإن كان مقتضى حاله لا يسقط إلا العدل كما في من هو من أئمة النقل لأن ذاك معلوم الحال بخلاف هذا وذاك لا يروى إلا عن العدل في حالتي الذكر والاسقاط بخلاف هذا فان الدليل المذكور إنما دل على أنه لا يسقط إلا العدل ولم يدل على انه لا يروى إلا عن العدل فليتأمل اه سم

(قول الشارح لينفرد عن المعضل الخ) أي حيث لم يقصر كلا على قائل معين كما فعله المصنف تدبر (قول الشارح لأن العدل الخ) بهذا يتبين الفرق بين المرسل حيث احتجوا به وردوا المجهول فيما إذا قال عن رجل لأنه حيث ذكره مجهولا يعتمد فيه على السامع بخلاف ما إذا أسقطه (قوله هذا يخالف مامر من أنهم عدول) ان قلت هذا مبنى على ما تقدم من عدم الفرق بين العدالة التي هي ملازمة التقوى والمروءة وبين عدم الجارح وقد عرفت أن الجارح أعم من انتفاء العدالة كعدم الضبط لنسيان أو غفلة قلت لالأن كلام الشارح هو العدالة لاعدم الجارح بقي شيء آخر وهو أن معنى كون الصحابة عدولا إن لم يعرف له جارح لايحتاج للتعديل وهذا لاينافي أن من وقع له الجارح غير عدل فيحتمل أن الساقط علم وقوع الجارح له إذ ليسوا معصومين يدل على ماقلنا قول الشارح فيما مر تفريعا على عدالتهم فلا يبحث عنها الخ ثم قوله ومن طرأ له منهم قادح الخ فتدبر (قوله يرويان عن أبي هريرة) أي عادتهما ذلك كما قيل في (ولقد أمر على اللئيم يسبني

(قوله

(كابن المسيب) وأبي سلمة بن عبد الرحمن يرويان عن أبي هريرة (قبل) مرسله لانتفاء المحذور (وهو) حينئذ (مسند) حكما لان اسقاط العدل كذكره (وإن عضد مرسل كبار التابعين) كقيس بن أبي حازم وأبي عثمان النهدي وأبي رجاء العطاردي (ضعيف يرجح) أي صالح للترجيح (كقول صحابي أو فعله او) قول (الاكثر) من العلماء ليس فيهم صحابي (أو اسناد) من مرسله أو غيره بان يشتمل على ضعف (أو ارسال) بان يرسله آخر يروي عن غير شيوخ الاول (أو قياس) معنى (أو انتشار) له من غير نكير (أو عمل) أهل (العصر) على وفقه (كان المجموع) من المرسل والمنضم اليه العاضد له (حجة وفاقا للشافعي) رضي الله عنه (لا مجرد المرسل ولا) مجرد (المنضم) اليه لضعف كل منهما على انفراده

(قوله كابن المسيب) وأما مراسيل عطاء فقد قال ابن المديني كان عطاء يأخذ عن كل ضرب ومرسلات مجاهد احب إلي من مرسلاته بكثير وقال الامام أحمد ابن حنبل مرسلات سعيد ابن المسيب أصح المرسلات ومرسلات ابراهيم النخعي لا بأس بها وليس في المرسلات اضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن أبي رباح فانهما كانا ياخذان عن كل احد وقال الحاكم في علوم الحديث أكثر ماتروى المراسيل من أهل المدينة عن ابن المسيب ومن أهل مكة عن عطاء ابن ابي رباح ومن اهل البصرة عن الحسن البصري ومن اهل الكوفة عن ابراهيم بن يزيد النخعي ومن أهل مصر عن سعيد بن أبي هلال ومن أهل الشام عن مكحول قال وأصحها كما قال ابن معين مراسيل ابن المسيب لانه من اولاد الصحابة وادرك العشرة وفقيه اهل الحجاز ومفتيهم واول الفقهاء السبعة الذين يعتد مالك باجماعهم كاجماع كافة الناس وقد تأمل الائمة المتقدمون مراسيله فوجدوها باسانيد صحيحة وهذه الشرائط لم توجد في مراسيل غيره (قوله وإن عضد) بالتخفيف من باب نصر وهذا تقييد لقوله والصحيح رده قال زكريا وانما قيد بكبار التابعين لان غالب رواياتهم عن الصحابة فيغلب على الظن ان الساقط صحابي فان انضم اليه عاضد كان اقرب إلى القبول وعليه ينبغي ضبط التابعي الكبير بمن اكثر رواياته عن الصحابة والصغير بمن أكثر رواياته عن التابعين على ان ابن الصلاح وغيره لم يقيدا بالكبير وهو قوي معنى اه ثم ان جميع ماذكر في مرسل غير الصحابي أما مرسله كاخباره عن شيء فعله النبي صلى الله عليه وسلم أو نحوه مما لم يعلم انه لم يحضره لصغر سنه أو تأخر اسلامه فقال في التقريب وشرحه انه محكوم بصحته على المذهب الصحيح الذي قطع به الجمهور من أصحابنا وغيرهم وأطبق عليه المحدثون المشترطون للصحيح القائلون بضعف المرسل وفي الصحيحين من ذلك مالا يحصى وقيل انه كمرسل غيره لا يحتج به إلا ان تبين الرواية له عن صحابي اه (قوله أي صالح الخ) بان لم يشتد ضعفه (قوله كقول صحابي الخ) أمثلة للضعيف لان قول الصحابي وفعله ليسا بحجة (قوله أو قول الاكثر الخ) قدر الشارح لفظة قول اشارة إلى عطفه على مدخول الكاف لا على صحابي ولم يقدر أو فعل أيضا لئلا يتكرر مع قوله الآتي أو عمل العصر فان المراد جماعة منهم (قوله بان يشتمل على ضعف) ضميره يعود للاسناد وقيد به ليصلح مثالا لضعيف يرجح وليصح قوله ثم هو أضعف من المسند (قوله أو قياس معنى) وهو ما فقد فيه العلة وكان الجمع بنفي الفارق كان قيل هذا مقيس على ذلك لانه لا فارق وقيد به ليصلح مثالا لضعيف يرجح وليصح كون المجموع حجة اذ لو كان قياسا صحيحا كان دليلا لا ضعف فيه (قوله او انتشار) اى لم يستوف شروط الاجماع وإلا كان حجة فاندفع ما للناصر بانه إذا انتشر كان اجماعا سكوتيا (قوله وفاقا للشافعي الخ) بهذا علم ان الشافعي رضي الله عنه لم يحتج بمراسيل سعيد بن المسيب مطلقا ولذلك قال النووي في شرح المهذب وفي الارشاد أن من اشتهر من أن الشافعي لا يحتج بالمرسل إلا مراسيل سعيد بن المسيب في اطلاق

(قول الشارح بان يشتمل على ضعف) كعدم ثبوت عدالة رواته فلا يصلح وحده للاستدلال قاله السعد

ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع لأنه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة للظن ومن الشائع ضعيفان يغلبان قويا أما مرسل صغار التابعين(١) كالزهرى ونحوه فباق على الردمع العاضد لشدة ضعفه (فان تجرد) المرسل عن العاضد (ولا دليل) فى الباب (سواه) ومدلوله المنع من شىء (فالأظهر الانكفاف) عن ذلك الشىء (لأجله) احتياطا وقيل لا يجب الانكفاف لأنه ليس بحجة حينئذ (مسئلة الاكثر) من العلماء منهم الأئمة الأربعة (على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف)

الاثبات والنفى غلط بل هو يحتج بالمرسل بالشروط المذكورة ولا يحتج بمراسيل سعيد إلا بها ايضا اه وقال البلقينى فى محاسن الاصطلاح ذكر الماوردى فى الحاوى أن الشافعى اختلف قوله فى مراسيل سعيد فكان فى القديم يحتج بها بانفرادها ومذهبه فى الجديد انه كغيره (قوله ضعيفان الخ) هو عجز بيت سقطت منه الفاء وهو من بحر الخفيف قال الشاعر

يامريض الجفون عذبت قلبا ٭ كان قبل الهوى قويا سويا
لاتحارب بناظريك فؤادى ٭ فضعيفان يغلبان قويا

(قوله فالأظهر الانكفاف) أى وجوبا بدليل المقابل (قوله ليس بحجة حينئذ) أى حين إذا تجرد عن العاضد ولا دليل سواه (قوله الاكثر على جواز الخ) لان ذلك هو الذى تشهد به احوال الصحابة والسلف ويدل عليه روايتهم للقصة الواحدة بالفاظ مختلفة وقد ورد فى المسئلة حديث مرفوع رواه ابن منده فى معرفة الصحابة والطبرانى فى الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكثمة الليثى قال قلت يارسول الله إنى أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منك يزيد حرفا أو ينقص حرفا فقال إذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس وكان الحسن وإبراهيم والشعبى ياتون بالحديث على المعانى وكذا كان عمرو بن دينار يحدث بالحديث على المعنى وقال وكيع إن لم يكن المعنى واسعا فقد هلك الناس (قوله بمدلولات الالفاظ) اى اللغوية وقوله ومواقع الكلام اى المقامات الخطابية ولذلك ذكروا فى علوم الحديث أنه يتعين على طالب الحديث أن يتعلم من النحو واللغة ما يسلم به من اللحن والتحريف قال حماد ابن سلمة مثل الذى يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة ولا شعير فيها وروى الخليل فى الارشاد عن العباس بن المغيرة بن عبد الرحمن عن ابيه قال جاء عبد العزيز الدراوردى فى جماعة إلى ابى ليعرضوا عليه كتابا فقرأ لهم الدراوردى وكان ردى اللسان يلحن فقال ابى ويحك يادراوردى انت كنت إلى إصلاح لسانك قبل النظر فى هذا الشان احوج منك الى غير ذلك اه اقول ينبغى لمن يريد التفقه فى الحديث وفى الكتاب العزيز أن يقدم على ذلك تعلم العلوم العربية وعلم أصول الحديث وأصول الفقه حتى ينكشف له إعجاز بلاغة القرآن ومدارك الائمة المستنبطين للأحكام كما أن من أراد فهم دقائق علم الكلام محتاج لاتقان علوم ثلاثة المنطق والآداب والحكمة حتى يكون فى تقرير الادلة ورد الشبهة على بصيرة من الحق وكذلك النظر فى الفقه يحتاج لتقديم علم الاصول ان أراد فهم دقائقه فمن نظر فى شىء من هذه العلوم الاربعة بدون معرفة وسائلها خبط خبط عشواء ولكن الهمم تقاصرت والعزائم تقاعست نسال الله اللطف والعافية وحسن الختام قال إمام الحرمين فى البرهان انا على قطع نعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقصد ان تمتثل أوامره وكان لا يبغى من ألفاظه غير ذلك والذى يوضح ماقلناه انه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا إلى العرب والعجم ولا يتاتى إيصال اوامره إلى معظم خليقة الله تعالى إلا بالترجمة ومن أحاط بمواقع الكلام عرف ان إحلال اللفظ فى لغة محل الفاظ اقرب إلى الاقتصار من نقل المعنى من لغة إلى لغة فان استدل من منع ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها فاداها كما سمعها قلنا هذا اولى من اخبار الاحاد ونحن نحاول الخوض

(قول الشارح ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع) رد لما قيل على الشافعى أن انضمام ضعيف الى مثله لايفيد شيئا (قوله له وجه قوى) قد يفرق بين كبار التابعين الذى الكلام فى مراسيلهم وبين المجهول باطنا فان الظاهر أن روايتهم عن العدول وليس الظاهر فى المجهول العدالة خصوصا والجرح مقدم كما تقدم (قول الشارح لان المعتبر المعنى) أى من حيث التعبد فهو الفائدة العظمى فى النقل فلا يضر فوات الفصاحة

(١) قوله صغار التابعين صغيرهم هو من اكثر رواياته عن التابعين كما تقدم عن العطار اه كاتبه

بمدلولات الألفاظ أو مواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساوله في المراد منه وفهمه لأن المقصود المعنى واللفظ آلة له أما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعا وسواء في الجواز نسي الراوي اللفظ أم لا (وقال) الماوردي يجوز (إن نسي اللفظ) فان لم ينسه فلا لفوات الفصاحة في كلام النبي صلى الله عليه وسلم (وقيل) يجوز (إن كان موجبه) أي الحديث (علما) أي اعتقادا فان كان موجبه عملا فلا يجوز في بعض كحديث أبي داود وغيره مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وحديث الصحيحين خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور ويجوز في بعض (وقيل) يجوز (بلفظ مرادف وعليه الخطيب) البغدادي بان يؤتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما إذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز لأنه قد لا يوفي بالمقصود (ومنعه) أي النقل مطلقا (ابن سيرين وثعلب والرازي) من الحنفية (وروي) المنع (عن ابن عمر) رضي الله عنهما حذرا من التفاوت وإن ظن الناقل عدمه فان العلماء كثيرا ما يختلفون في معنى الحديث المراد وأجيب بان الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه كما انه ليس الكلام فيما تعبد بالفاظه

في محل القطعيات وقد قال بعض المحققين من ادى المعنى على وجهه فقد وعى وادى اه (قوله مساوله) اي لا الأجلى ولا الاخفى لانه إذا كان اجلى منه وكان معارضا بما هو مساوله قدم هذا الاجلى على معارض الاصل فيلزم تقديم كلام الغير على كلام النبي واما الاخفى فلانه ربما افهم خلاف المراد (قوله في المراد منه) بان يكون الاصل مسوقا للزجر والماتي به كذلك فهذا مرجعه المدلول اللغوي وقوله وفهمه اي باعتبار المقامات الخطابية (قوله وقال الماوردي الخ) وقيل عكسه وهو الجواز لمن يحفظ اللفظ ليتمكن من التصرف فيه دون من نسيه (قوله إن كان موجبه علما) لان العلم وسيلة للعمل ويغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد ونظر فيه بان العلم يكون مقصودا لذاته كالمسائل الاعتقادية ويجاب بانه إذا كان الموجب اعتقادا لا يقدم الانسان لا بيقين فيتحرى في الالفاظ المغيرة بخلاف ما إذا كان موجبه علما فربما يتساهل (قوله فلا يجوز في بعض) وعدم الجواز في هذا الحديث لما فيه من البلاغة التي لا توجد في غيره من الالفاظ وكان ضابط البعض الذي لا يجوز فيه ان يكون في اعلى مراتب البلاغة لا ان يكون فيه حصر مثلا لانه يمكن الاتيان به بدون البلاغة (قوله كلهن فواسق) لمجاوزتها في الايذاء الحد فالمراد الفسق اللغوي وقوله يقتلن جملة استئنافية واقعة جوابا عما يقال ما حكمهن (قوله مع بقاء التركيب) قضيته انه يشترط ان يوضع البدل في موضع المبدل منه وكانه زاد هذا ليغاير القول الاول (قوله ومنعه) اي النقل مطلقا ظاهره ولو للصحابة وقد يتوقف فيه لما روي عن حذيفة رضي الله عنه قال انا قوم عرب نردد الاحاديث فنقدم ونؤخر وقد حكى هذا القول في شرح التقريب بقوله وقيل إنما يجوز ذلك للصحابة دون غيرهم وبه جزم ابن العربي في احكام القرآن قال لأنا لو جوزنا للكل احد لما كنا على ثقة من الأخذ بالحديث والصحابة اجتمع فيهم ان الفصاحة والبلاغة جبلة ومشاهدة اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله فافادتهم المشاهدة تعقل المعنى جملة واستيفاء المقصد كله اه (قوله فان العلماء الخ) علة لقوله حذرا من التفاوت (قوله كثيرا ما يختلفون) اي فربما رواه باعتبار فهمه (قوله فيما تعبد بالفاظه) اي وما ليس من جوامع الكلم كقوله عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار قال الكمال واما اشتراط ان لا يكون المنقول من مصنفات الناس فقد جزم به ابن الصلاح في علوم الحديث وتعقبه ابن دقيق العيد بما يتحصل منه انه إذا لم يؤد إلى تغيير ذلك التصنيف كان جائزا فتجوز روايته بالمعنى إذا نقلناه إلى اجزائنا وتخاريجنا اي باسانيدنا فانه ليس فيه تغيير للتصنيف المتقدم اه قال في التقريب وشرحه واما إصلاحه في الكتاب وتغيير ما وقع فيه فجوزه بعضهم والصواب تقريره في الاصل على حاله مع التضبيب عليه وبيان الصواب في الحاشية فان ذلك اجمع للمصلحة وانفى للمفسدة وقد يأتي من يظهر له وجه صحته

التغيير بخلاف العمل فإن من دلائله مواضع للاجتهاد بأن اشتملت على عام أو مجمل أو ظاهر أو مقابلها فلا تغير وإلا فلا مانع من التغيير وحينئذ فهذا القول بعض المروي عن ابن عمر فجوابه جوابه (قوله الخراج بالضمان) أي في مقابلة الضمان والخراج الفوائد الحاصلة من الدابة المستأجرة مثلا فانها لمالكها كما أن ضمان الدابة عليه إن تلفت كذا فسره بعضهم فحاصل المعنى من عليه الضمان له الفوائد فهو بمعنى ما يقال الغنم بالغرم (قوله لم يبق فرق) الفرق أن التركيب باق هنا دون ما مر (قوله قيد زائد) فيه نظر لأنه مع تغيير التركيب لا يكون بالمرادف فقط بل به وبغيره فهو مأخوذ من المتن إذ الابدال للتركيب ليس من الابدال بالمرادف (قوله كمرسل غير الصحابي) اي كالمرسل الذي هو لغة الصحابي إذ الصحابي لا مرسل له بناء على تعريف المصنف المرسل بما سبق إلا ان يجرى على قول غيره المرسل ما سقط منه الصحابي فانه صادق بما إذا كان المرسل صحابيا (قوله لكن كان يغني الخ) حينئذ يحصل الابدال للادغام

كالاذان والتشهد والتكبير والتسليم ﴿مسئلة الصحيح يحتج بقول الصحابى قال) النبي (صلى الله عليه وسلم) لأنه ظاهر فى سماعه منه وقيل لا يحتج به لاحتمال ان يكون بينه وبينه صحابى آخر وقلنا يبحث عن عدالة الصحابة أو تابعى (وكذا) بقوله (عن) اى عن النبي (على الأصح) لظهوره فى السماع منه أيضا وإن كان دون الأول وقيل لا لظهوره فى الواسطة على ماسبق (وكذا) بقوله (سمعته امر ونهى) لظهوره فى صدور امر ونهى منه وقيل لا لجواز ان يطلقهما الراوى على ما ليس بامر ولا نهى تسمحا (أوامرنا) أونهينا أوأوجب (أوحرم وكذا رخص) ببناء الجميع للمفعول (فى الأظهر) لظهور أن فاعلها النبي ﷺ وقيل لا لاحتمال أن يكون الآمر والناهى بعض الولاة والايجاب والتحريم والترخيص استنباطا من قائله (والأكثر يحتج بقوله) ايضا (من السنة) لظهوره فى سنة النبي وقيل لا لجواز إرادة سنة البلد (فكنا معاشر الناس) نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم (او كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده) صلى الله عليه وسلم لظهوره فى تقرير النبي وقيل لا لجواز ان لا يعلم به (فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون

ولو فتح باب التغيير لجسر عليه من ليس بأهل اه وينبغى لراوى الحديث بالمعنى أن يقول عقيبه أو كما قال أو نحوه أو شبهه وما أشبه ذلك من الألفاظ وقد كان قوم من الصحابة يتعلمون ذلك وهو أعلم الناس بمعانى الكلام خوفا من الزلل لمعرفتهم بما فى الرواية بالمعنى من الخطر وروى ابن ماجه وأحمد والحاكم عن ابن مسعود انه قال يوما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاغرورقت عيناه وانتفخت أوداجه ثم قال أو مثله أو نحوه أو شبيه به اه ﴿تذنيب﴾ مما يلتحق بما نقلناه ماذكره إمام الحرمين فى البرهان انه إذا وجد الناظر حديثا مسندا فى كتاب صحيح ولم يسترب فى ثبوته واستبان انتفاء اللبس والريب عنه ولم يسمع الكتاب من شيخ فهذا رجل لا يروى مارآه ولكن الذى أراه انه يتعين عليه العمل به ولا يتوقف وجوب العمل على المجتهدين بموجبات الأخبار على ان تنتظم لهم الأسانيد فى جميعها والمعتمد فى ذلك ان رجعنا فيه الثقة والشاهد له ان الذين كانوا يرد عليهم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتعين عليهم الانتهاء اليه والعمل بموجبه ومن بلغه ذلك الكتاب ولم يكن مخاطبا بمضمونه ولم يسمعه من مسمع كان كالذين قصدوا بمضمون الكتاب ومقصود الخطاب ولو قال هذا الرجل رأيت فى صحيح محمد بن اسماعيل البخارى رحمه الله وقد وثقت باشتمال الكتاب عليه فعلى الذى سمعه يذكر ذلك ان يثق به ويلحقه بما يلقاه فى نفسه ورآه ورواه من الشيخ المسمع ولو عرض ماذكرناه على جهلة المحدثين لابوه فان فيه سقوط منصب الرواية عند ظهور الثقة وصحة الرواية وهم عصبة لا مبالاة بهم فى حقائق الاصول وإذا نظر الناظر فى تفاصيل هذه المسائل صادف جميعها جارية فى الرد والقبول على ظهور الثقة وانخرامها وهذا هو المعتمد الأصولى فاذا صادفناه لزمناه وتركنا وراءه المحدثين ينقطعون فى وضع القاب وترتيب أبواب (قوله يحتج بقول الصحابى الخ) هذا غير ما تقدم من أن قول الصحابى ضعيف يعضد لان ذاك فيما قاله من عند نفسه وما هنا ليس كذلك لأنه نقل لما قاله النبي صلى الله عليه وسلم بدليل قوله قال النبي (قوله لظهوره الخ) فيه إشارة إلى ان المشكوك فيه فى هذه الصورة صدور أمر ونهى منه حقيقة لا السماع إذ سمعته صريح فى انه سمع من النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما تقدم فان الشك فيه فى السماع (قوله على ماسبق) أى من القول بالبحث عن عدالة الصحابة فالمراد على الوجه الذى سبق (قوله وكذا رخص الخ) فصله بكذا لكثرة الترخيص من الأئمة فأمرها أضعف (قوله ببناء الجمع للمفعول) لعله هو الرواية عن المصنف ولتأخره عما قبله اى المبنى للفاعل فى مرتبة أمر أونهى وإلا فالبناء للفاعل غير ممتنع (قوله نفعل فى عهده الخ) إشارة إلى ان قول المصنف فى عهد عائد للأمرين (قوله فكانوا لا يقطعون) اى اليد وقوله فى الشىء

(قول الشارح على ما سبق) اى من أنه إذا ظهر فى الواسطة نقول يبحث عن عدالته إن كان تابعيا أو صحابيا على القيل (قوله لأن ذلك هو الرواية) ذلك هو موضوع الخلاف كما فى المختصر

(قوله والمعتمد ان الخ) مبتدأ خبره الثقة اه مصحح

في الشيء التافه) قالته عائشة لظهور ذلك في جميع الناس الذي هو إجماع وقيل لا لجواز إرادة ناس مخصوصة وعطف الصور بالفاء للاشارة إلى ان كل صورة دون ماقبلها في الرتبة ومن ذلك يستفاد حكاية الخلاف الذي في الاول في غيرها وقد تقدم بيانه (خاتمة) (مستند غير الصحابي) في الرواية (قراءة الشيخ) عليه (املاء وتحديثا) من غير املاء (فقراءته عليه) أي على الشيخ (فسماعه) بقراءة غيره على الشيخ (فالمناولة مع الاجازة) كان يدفع له الشيخ اصل سماعه اوفرعا مقابلا به ويقول له اجزت لك روايته عني (فالاجازة) من غير مناولة (لخاص في خاص) نحو اجزت لك رواية البخاري (لخاص في عام) نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتي (فعام في خاص) نحو أجزت لمن أدركني رواية مسلم (فعام في عام) نحو اجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي (فلفلان ومن يوجد من نسله) تبعا له (فالمناولة) من غير اجازة (فالاعلام) كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان (فالوصية) كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره او موته (فالوجادة) كأن يجد كتابا او حديثا بخط شيخ معروف

التافه أي في سرقته وأخره عما قبله لأن الترك أخفى إذ هو أمر عدمي بخلاف الفعل فانه أمر وجودي (قوله الذي هو اجماع) إشارة إلى ان وجه الحجية الاجماع دون التقرير (قوله في الرتبة) اي بحسب الاحتجاج (قوله حكاية الخلاف) اي مطلق الخلاف لا عينه لجواز ان يوافق في الاضعف من خالف في الاقوى (قوله خاتمة) مشتملة على مراتب التحمل وألفاظ الرواية (قوله مستند غير الصحابي) قيد به نظرا للغالب من سماعه منه عليه الصلاة والسلام وإلا فقد يروي الصحابي عن صحابي آخر أو تابعي فيكون مستنده ماذكر كغيره (قوله قراءة الشيخ عليه) اي من كتابه الذي في يده او من حفظه وكذا يقال في قوله وتحديثا (قوله ومن يوجد من نسله اشارة إلى جواز الاجازة للمعدوم ولها صورتان العطف على موجود كهذه وبدونه كأجزت لمن يولد لفلان وفيها خلاف عند المحدثين واما الاجازة للطفل الذي لا يميز فصحيحة وقيل لا تصح كما لا يصح سماعه والاجازة للمجنون صحيحة وا.ا الكافر فقال العراقي لم اجد فيه نقلا وان كان سماعه صحيحا ولم أجد أحدا من المتقدمين والمتأخرين اجاز الكافر إلا أن شخصا من الاطباء يقال له محمد بن عبد السيد سمع الحديث في حال يهوديته على ابي عبدالله الصوري وكتب اسمه في الطبقة مع السامعين واجاز الصوري لهم وهو من جملتهم وكان ذلك بحضور المزي فلولا انه يرى جواز ذلك ما اقر عليه ثم هدى الله هذا اليهودي للاسلام وحدث وسمع منه اصحابنا اه (قوله فالمناولة) أي بشرط ان تحتف بقرائن تدل على الاجازة وكذا ما بعده وإلا فمجرد ذلك لا يدل على الاجازة وفي المنخول واما المناولة فلا فائدة فيها وهي من جهالات بعض المحدثين اه قال البلقيني واحسن ما يستدل به عليها ما استدل به الحاكم من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بكتابه إلى كسرى مع عبدالله بن حذافة وأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى وفي معجم البغوي عن يزيد الرقاشي قال كنا إذا اكثرنا على انس بن مالك اتانا بمجال له فالقاها الينا وقال هذه احاديث سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتبتها وعرضتها اه (قوله فالوصية) قال سم ينبغي أن يكون العارية كالوصية بل قد تدخل في الوصية هنا لانهم جعلوا منها الوصية عند السفر وقابلوا بها الوصية عند الموت وذلك يقتضي انهم لم يريدوا بها الوصية المعرفة عند الفقهاء وان تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع اه (قوله فالوجادة) بكسر الواو مصدر وجد مولد غير مسموع من العرب قال المعافى بن زكريا النهرواني فرع المولدون قولهم وجادة فيما اخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة قال ابن الصلاح يعني قولهم وجد ضالته وجدانا ومطلوبه وجودا وفي الغضب موجدة وفي الغنى وجدا وفي الحب وجدا اه وصفة التحديث بها ان يقول وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الاسناد والمتن أو قرأت بخط فلان عن فلان

(ومنع) إبراهيم (الحربي وأبو الشيخ) الأصفهاني (والقاضي الحسين والماوردي الأجازة) أقسامها السابقة (و) منع (قوم العامة منها) دون الخاصة (و) منع (القاضي ابو الطيب) اجازة (من يوجد من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع) اجازة (من يوجد مطلقا) أي من غير التقييد بنسل فلان وعطف الاقسام بالفاء إشارة إلى ان كل قسم دون ما يليه في الرتبة ومن ذلك مع حكاية الخلاف في الاجازة يستفاد حكاية خلاف فيما بعدها وهو الصحيح (وألفاظ) الرواية أي الالفاظ التي تؤدى بها الرواية (من صناعة المحدثين) فليطلبها منهم من يريدها منها على ترتيب ما تقدم أملى على حدثني قرأت عليه قرئ عليه وأنا أسمع اخبرني اجازة ومناولة اخبرني إجازة أنبأني مناولة أخبرني اعلاما اوصى إلى وجدت بخطه

وأما العمل بها فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم أنه لا يجوز عن الشافعي ونظار أصحابه جوازه وبعض المحققين الشافعية بوجوب العمل بها عند حصول الثقة به قال النووي وهو الصحيح الذي لا يتجه في هذه الأزمان غيره وقال ابن الصلاح أنه لو توقف العمل بها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شروطه قال البلقيني واحتج بعضهم للعمل بالوجادة اي الخلق اعجب إيمانا قالوا الملائكة قال وكيف لا يؤمنون وهم عند ربهم قالوا الانبياء قال وكيف لا يؤمنون وهم يأتيهم الوحي قالوا فنحن قال وكيف لا يؤمنون وأنا بين أظهركم قالوا فمن يارسول الله قال قوم يأتون من بعدكم يجدون صحفا يؤمنون بما فيها قال وهذا استنباط حسن اه (قوله ومنع إبراهيم الحربي الخ) قالوا من قال لغيره اجزت لك أن تروي عني مالم تسمع فكانه قال أجزت لك أن تكذب على لان الشرع لا يبيح رواية مالم يسمع وهو إحدى الروايتين عن إمامنا الشافعي رضي الله عنه وحكاه الآمدي عن أبي حنيفة رضي الله عنه وأبي يوسف ونقله القاضي عبدالوهاب عن الامام مالك رضي الله عنه وقال ابن حزم انها بدعة غير جائزة ثم على القول بجوازها لا يشترط القبول كما صرح به البلقيني فلو رد المجاز قال السيوطي الذي ينقدح في النفس الصحة وكذا لو رجع الشيخ عن الاجازة ويحتمل ان يقال ان قلنا الاجازة اخبار لم يضر الرد ولا الرجوع وإن قلنا إذن وإباحة ضر كالوقف والوكالة ولكن الاول هو الظاهر ولم أر من تعرض له (خاتمة مهمة) قال ابن برهان في الاوسط ذهب الفقهاء كافة إلى انه لا يتوقف العمل بالحديث على سماعه بل إذا صح عنده النسخة جاز له العمل بها وإن لم يسمع وحكى الاستاذ أبو إسحق الاسفرايني الاجماع على جواز النقل من الكتب المعتمدة ولا يشترط اتصال السند إلى مصنفها وذلك شامل لكتب الاحاديث والفقه وقال الطبري من وجد حديثا في كتاب صحيح جاز له أن يرويه ويحتج به وقال قوم من أصحاب الحديث لا يجوز له ان يرويه لانه لم يسمعه وهذا غلط وكذا حكاه إمام الحرمين في البرهان عن بعض المحدثين وقال هم عصبة لا مبالاة بهم اه وكتب الشيخ عز الدين بن عبد السلام جوابا عن سؤال كتبه اليه أبو محمد عبد الحميد وأما الاعتماد على كتب الفقه الصحيحة الموثوق بها فقد اتفق العلماء في هذا العصر على جواز الاعتماد عليها والاستناد اليها لان الثقة قد حصلت بها كما تحصل بالرواية وبعد التدليس ومن اعتقد أن الناس قد اتفقوا على الخطا في ذلك فهو اولى بالخطا منهم ولولا جواز الاعتماد على ذلك لتعطل كثير من المصالح المتعلقة بها وقد رجع الشارع إلى قول الاطباء في صور وليست كتبهم مأخوذة في الاصل إلا عن قوم كفار ولكن لما بعد التدليس فيها اعتمد عليها كما اعتمد في اللغة على اشعار العرب وهم كفار لبعد التدليس قال وكتب الحديث أولى بذلك من كتب الفقه وغيرها لاعتنائهم بضبط النسخ وتحريرها فمن قال ان شرط التخريج من كتاب يتوقف على اتصال السند اليه فقد خرق الاجماع وغاية المخرج أن ينقل الحديث من أصل موثوق بصحته وينسبه الى من رواه ويتكلم على علته وغريبه وفقهه قال وليس الناقل للاجماع مشهورا بالعلم مثل اشتهار هؤلاء الائمة بل نص الشافعي في الرسالة على أنه يجوز أن يحدث بالخبر وان لم

﴿ الكتاب الثالث فى الاجماع ﴾ من الأدلة الشرعية

يعلم أنه سمعه فليت شعرى أى اجماع بعد ذلك اه وقد ذكر المصنف فى كتاب الاشباه والنظائر فروعا جليلة متفرعة على اعتماد الكتابة منها ان عمل الناس اليوم على النقل من الكتب ونسبة ما فيها إلى مصنفيها قال ابن الصلاح لا يقول قال فلان إلا إذا وثق بصحة النسخة وإلا فليقل بلغنى عن فلان قال المصنف ومن ثم بعث القاضى بكار شاهدين إلى المزنى ليشهدا عليه ان هذا كلام الامام الشافعى فى كلام رآه فى المختصر فلما شهدا قال الآن وثقت نفسى قال المصنف وهذا كان منه ورعا وإن كان فى أوائل الحال حيث لم ينتشر كلام الشافعى انتشاره الان واما الان فالتحرى فى مثل ذلك وسوسة ومنها إذا ولى الامام رجلا كتب له عهدا أو أشهد عليه عدلين فان لم يشهد لم يلزم الناس طاعته إلا أن يصدقوه على أحد الوجهين فى الحاوى وقيل يكتفى بالكتاب قال الامام بشرط ظهور الصدق فى مخائله وقال الاصطخرى الاستفاضة تكفى قال المصنف الارجح الاكتفاء إن حصل به ظن الولاية ومنها إذا وجد مع اللقيط رقعة فيها ان تحته دفينا وانه له ففى اعتمادها وجهان ومنها قال الماوردى والرويانى فى آخر الضمان إذا كتب سفنجة بلفظ الحوالة وردت على المكتوب اليه لزمه أداؤها إذا اعترف بالكتاب والدين اعتمادا على العرف ولتعذر الوصول إلى الاداء ومنها قال النووى فى الاذكار من كتب سلاما فى كتاب وجب على المكتوب اليه رد السلام إذا بلغه قاله المتولى والواحدى وغيرهما وزاد فى شرح المهذب أنه يجب الرد على الفور وعزاه إلى المتولى والواحدى والرافعى ومنها انه يجوز الاعتماد على خط المفتى قاله القاضى الحسين فى فتاويه ومنها أنه يجوز اعتماد الراوى على سماع جزء وجد اسمه مكتوبا فيه إذا ظن ذلك بالمعاصرة واللقى ونحوهما مما يغلب على الظن وإن لم يتذكر عليه العمل وتوقف فيه القاضى الحسين فى فتاويه ولا وجه للتوقف فهذه ظنون معتضدة بالقرائن ربما انتهت إلى القطع اه ﴿ استطراد ﴾ وقع بين إمامنا الشافعى رضى الله عنه وبين الامام اسحق بن راهويه رحمه الله مناظرة حكم الشافعى بان جلد الميتة يطهر بالدباغ فطالبه اسحق بالدليل فقال حديث ميمونة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال هلا انتفعتم باهابها فاعترضه اسحاق بحديث ابن عكيم كتب الينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهر أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب قال وهذا يشبه أن يكون ناسخا لحديث ميمونة لانه قبل وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بشهر فقال الشافعى هذا كتاب وذاك سماع فقال اسحق ان النبى صلى الله عليه وسلم كتب إلى كسرى وقيصر وكتبه حجة عليهم فسكت الشافعى قيل وكانت المناظرة بمحضر الامام أحمد بن حنبل فمن ثم رجع إلى حديث ابن عكيم وافتى به ورجع اسحق إلى حديث الشافعى قال المصنف فى الاشباه ان حجة الشافعى باقية فان هذا كتاب عارضه سماع إن لم يتيقن أنه مسبوق بالسماع إنما ظن ذلك ظنا لقرب التاريخ فانى ينهض بالنسخ اما كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر فلم يعارضها شىء بل عضدتها القرائن وساعدها التواتر الدال على أن هذا النبى صلى الله عليه وسلم جاء بالدعوة إلى ما فى هذا الكتاب ولعل سكوت الشافعى تسجيل على اسحق بان اعتراضه فاسد الوضع فلم يستحق عنده جوابا ورب سكوت أبلغ من نطق ومن ثم رجع اليه اسحق وإلا فلو كان السكوت لقيام الحجة لأكد ذلك ما عند اسحق اه

﴿ الكتاب الثالث فى الاجماع ﴾

(قوله من الأدلة الشرعية) متعلق بالثالث ولو جعله عقبه كان أولى ويجوز جعله حالا لازمة من الاجماع ولا ينافيه كون المجمع عليه يكون شرعيا كحل النكاح ولغويا ككون الفاء للتعقيب وعقليا كحدوث العالم

(قوله ولا ينافيه الخ) لان كون المجمع عليه غير شرعى لا ينافى أن الاجماع عليه من الادلة الدال على حكم شرعى وهو وجوب اتباع آراء المجتهدين فى ذلك الامر والحاصل ان له اعتبارين فهو من حيث المجمع عليه اولا وبالذات ليس دليلا شرعيا ومن حيث ما ترتب عليه من وجوب الاتباع دليل شرعى وهذا مراده بما سياتى تدبر (قوله وهو غير صحيح الخ) يمكن ان من تبعيضية ويقدر مضاف أى من مبنى الادلة يعنى ان الكتاب الثالث بعض الكتب التى تبين احوال الادلة لكن يكون لغوا بعد ظرفية الكتاب فى الاجماع لان ظرفيته فيه هى ظرفيته فى بيانه (قوله مفرد مضاف) اجاب به المصنف حين ورد عليه أن مجتهدى جمع لا يعم اتفاق الاثنين (قوله اى امة الاجابة) لو كان ذلك هو المراد لم يحتج الشارح فى اخراج الكافر إلى قيد الاجتهاد كما سيأتى (قوله والعقلية) اى التى هى ظنية فيفيدها الاجماع القطع كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات واللغوية ككون الفاء للتعقيب وبقى الامور الدنيوية كامور الحروب وتدبير أمور الرعية فيجب اتباع اجماع المجتهدين فى ذلك والمراد بالاجتهاد المعتبر فى الاجماع ليس خصوص الاجتهاد الفقهى بل فى كل شىء ما يناسبه قاله الامام فى المحصول وبعضهم أسقط الاحكام العقلية واللغوية والدنيوية قال لأن تارك الاتباع إن أثم فهو أمر شرعى وإلا فلا معنى للوجوب قال الفنرى وفيه أن المراد بالشرعى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لا ما أثم تاركه اه

(وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفاة) نبيها (محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على أى أمر كان) وشرح المصنف هذا الحد بانيا عليه معظم مسائل المحدود و ناهيك بحسن ذلك فقال (فعلم اختصاصه) اى الاجماع (بالمجتهدين) بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم (وهو) أى الاختصاص بهم (اتفاق)

أو دنيويا كتدبير الجيوش اه زكريا و نوقش تعلقه بالثالث بأنه صفة للكتاب وليس الكتاب بمعنى الالفاظ او المسائل من الادلة وإنما الذى منها الاتفاق المخصوص الذى يقع موضوعا للمسائل ولو جعل خبر مبتدا محذوف أى وهو من الأدلة الشرعية لكان أحسن قال فى البرهان أول من باح برد الاجماع النظام ثم تابعه طوائف من الروافض وقد يطلق بعضهم كون الاجماع حجة وهو فى ذلك ملبس فان الحجة عنده فى قول الامام القائم صاحب الزمان وهو منغمس فى غمار الناس فاذا استقر الاجماع كان قوله حجة فى جملة الأقوال فهو الحجة وبه التمسك وعمدة نفاة الاجماع ان العقول لا تدل على كون الاجماع حجة وليس يمتنع فى مقدور الله ان تجتمع أقوام لا يعصم أحدهم عن الخطا على نقيض الصواب فاذا ليس فى العقل متعلق فى انتصاب الاجماع حجة فلم يبق إلا تتبع الادلة السمعية ويتعين انتفاء القاطع فيها فان القاطع نص الكتاب أو نص سنة متواترة والمسئلة عرية عنهما فلا دليل إذا على أن الاجماع حجة وهذا الكلام مخيل بالغ فى فنه ان لم نسلك المسلك المرتضى ثم ذكر متمسك القائلين بحجيته وأخذ فى تقريرها وبيانها بكلام نفيس جزل إلى أن قال فان قيل قد تحقق ان العقول لا تدل على ثبوت الاجماع واستبان انه ليس فى السمعيات قاطع دال على ان الاجماع واجب الاتباع فلا معنى بعد ذلك إلا الرد والاجماع عصام الشريعة وعمادها واليه استنادها قلنا الاجماع حجة قاطعة والطريق القاطع فى ذلك أن قوله الخ وذكر كلاما طويلا محصله الرجوع إلى العرف وبه صرح الغزالى فى المنخول فقال لا مطمع فى مسلك عقلى إذ ليس فيه ما يدل عليه ولم يشهد له من السمع خبر متواتر ولا نص كتاب واثبات الاجماع بالاجماع تهافت والقياس المظنون لا مجال له فى القطعيات وهذه مدارك الاحكام فلم يبق وراءها إلا مسالك العرف فلعلنا نتلقاه منه فنقول الخ (قوله مجتهد الامة) أى أمة الاجابة لا الدعوة وهو بصيغة الافراد والاضافة على معنى من أى المجتهد منهم فيصدق بواحد وسيأتى يقول ولو انحصر اجتهاد الخ ويصح أن يكون جمعا حذفت ياؤه للاضافة لكن يلزم أن الاثنين إذا اتفقا لا يكون اجماعا إلا أن يراد بالجمع ما فوق الواحد (قوله فى عصر) أى أى عصر كان كما يفيده التنكير فيقتضى جواز بقاء الاجتهاد إلى يوم القيامة وفى التلويح انه حال من المجتهدين ومعناه زمن قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ (قوله معظم مسائل المحدود) أى لا كلها لان منها ما لا يؤخذ منه ككون الاجماع حجة وكونه قطعيا وكون خرقه حراما ثم ان هذا المعظم عشرون مسئلة بجعل الست المذكورة فى قوله وان اجماع كل من أهل المدينة الى آخر الست واحدة وخمسة وعشرون بجعلها ستة وصرح المصنف بالبناء فى جميعها ماعدا ثلاثة فذكرها على وجه الاستقلال وهى قوله أما السكوتى الخ وقوله ولا يشترط فيه امام معصوم وقوله ولا بد له من مستند وإنما غير الاسلوب فى هذه الثلاثة لقوة الخلاف فيها فاعتنى به لكونه اهم وغير المعظم ذكره بقوله الصحيح امكانه الخ (قوله وناهيك بحسن ذلك) ناهى خبر مقدم وبحسن مبتدأ مؤخر والباء زائدة أى حسن ذلك ناهيك عن الالتفات لغيره او الباء سببية وناهى خبر مبتدا محذوف اى وهو ناهيك بسبب حسن الخ والضمير للمصنف او لمصنوعه وفيه اظهار فى مقام الاضمار (قوله بالمجتهدين) الباء داخلة على المقصور عليه

(قول المصنف وهو اتفاق) أى اختصاصه بهم بحيث لا ينعقد بغيرهم وحده اتفاق أى متفق عليه واما اختصاصه بغيرهم بهذا المعنى على قول الآمدى وإن تحقق لكنه غير متفق عليه (قوله وفيه تأمل) لأنه إذا لم يصلح له إلا المجتهد فما معنى اعتبار غيره معه لكن هذا لا يشكل إلا على الآمدى اما غيره فيشترط انضمام غير المجتهد اليه فى التسمية فقط ولو لم يعرف ذلك الغير المجمع عليه إلا من المجتهد فان معرفته منه لا تقدح فى الحجية لانها فى قول غيره لا قوله فتأمل (قوله من اقامة اللازم مقام الملزوم) يعنى ان حقيقة الكلام لا بمعنى افتقار الاجماع اليهم وفيه أن هذا القائل لا يطلق اسم الاجماع إلا حينئذ ولا يتحقق عنده حقيقة الاجماع إلا حينئذ لان الاجماع عنده اجماع جميع الامة لا المجتهدين (قوله ما يأتى فى الكتاب السابع) اى من تحقق الاجتهاد فى الكافر قال سم الاجتهاد المتحقق فيه بمعنى آخر غير المعتبر فى الشرعيات يدل عليه ان خبره ساقط وإن تدين وتحرز عن الكذب (قوله لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوما الخ) لان المراد بالامة امة الدعوة لا الاجابة (قوله فانه يعتبر وفاقه) اى على الصحيح الآتى (قوله هو المحتج بقوله) ان أراد أنه علم من التعريف فكلا او من خارج فهو المطلوب (قوله إذ لا يلزم من اعتبار موافقته الخ) اى فمعنى قول شيخ الاسلام يقبل قوله اى فى الاجماع وليس المراد قبول الخبر فى غير الاجماع كما فهمه سم (قوله ولا يبعد الخ) هو بعيد مع وجوب الاتباع فيه اذ المأمور به اتباع سبيل المؤمنين

أى فلا عبرة باتفاق غيرهم وهل يعتبر وفاق غيرهم لهم نبه عليه بقوله (واعتبر قوم وفاق العوام) للمجتهدين (مطلقا) اى المشهور والخفى (وقوم فى المشهور) دون الخفى كدقائق الفقه (بمعنى اطلاق ان الامة أجمعت) أى ليصح هذا الاطلاق (لا) بمعنى (افتقار الحجة) اللازمة للاجماع (اليهم خلافا للآمدي) فى قوله بالثانى ويدل له التفرقة بين المشهور والخفى (و) اعتبر (آخرون الأصولى فى الفروع) فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الاصول والصحيح المنع لانه عامى بالنسبة اليها (و) علم اختصاص الاجماع (بالمسلمين) لان الاسلام شرط فى الاجتهاد الماخوذ فى تعريفه (فخرج من نكره) ببدعته فلا عبرة بوفاقه ولا خلافه (و) علم اختصاصه (بالعدول ان كانت العدالة ركناً) فى الاجتهاد (وعدمه) أى عدم الاختصاص بهم (إن لم تكن) ركناً فى الاجتهاد وهو الصحيح كما سياتى فى بابه فحصل مما ذكر ان فى اعتبار وفاق الفاسق قولين وزاد عليهما قوله (وثالثها) اى الاقوال (فى الفاسق يعتبر) وفاقه (فى حق نفسه) دون غيره فيكون اجماع العدول حجة عليه ان وافقهم وعلى غيره مطلقا (ورابعها) يعتبر وفاقه (ان بين ماخذه) فى مخالفته بخلاف ما إذا لم يبينه إذ ليس عنده ما يمنعه عن أن يقول شيئا من غير دليل (و) علم (أنه لا بد من الكل)

(قوله أى فلا عبرة باتفاق غيرهم) تنبيه على أن اختصاصه بهم بمعنى أن اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وان اشترط اتفاق للعوام عند القائل به لا ينافى اختصاص الاجماع بهم بهذا المعنى (قوله واعتبر قوم وفاق العوام) المراد بهم من لم يبلغ رتبة الاجتهاد (قوله بمعنى اطلاق الخ) تفسير للاعتبار مطلقاً فالخلاف على المعنى الاول لفظى وعلى الثانى معنوى (قوله اللازمة للاجماع) دفع به ما يقال لا حاجة لقوله لا بمعنى افتقار الحجة لأن الكلام فى الاجماع وحاصل الدفع أن الحجة لما كانت لازمة للاجماع صح ذكرها (قوله فى قوله بالثانى) أى افتقار الحجة له (قوله ويدل له التفرقة) إذ لو كان شرطاً فى جواز الاطلاق ما كان للتخصيص بالمشهور وجه بل الخفى كذلك فلا يصح أن يقال أجمعت الامة إذ العامة لا يخطر ذلك ببالهم والتفرقة تدل أن الشرط فى اعتبار الحجة (قوله الاصولى) أى اتفاق الاصولى قال فى البرهان ذكر القاضى أبو بكر الى أن الاصولى الماهر المتصرف فى الفقه يعتبر خلافه ووفاقه والذى ذهب اليه الأصوليون خلاف ذلك فان الذى وصفه القاضى رحمه الله ليس من المفتيين ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه أن يستفتى المفتيين فيها فهذا إذا من المقلد ولا اعتبار باقوالهم فانهم تابعون غير متبوعين وحملة الشريعة مفتوها والمقلدون فيها اه (قوله وعلم اختصاص الاجماع بالمسلمين) لاضافة مجتهد فى التعريف الى الامة المنصرف عند الاطلاق الى أمة الاجابة (قوله لأن الاسلام شرط فى الاجتهاد) الاولى أن يقال لأن الاسلام قيد فى المجتهد لانه المأخوذ فى تعريفه لا يقال إذا كان شرطاً فى المجتهد كان شرطا فى الاجتهاد لانا نقول ممنوع لانه إنما شرط فى المجتهد ليقبل قوله فهو شرط لاعتبار قوله لتسمية استنباطه اجتهاداً ويدل لعدم اشتراطه فيها ما سيأتى فى الكتاب السابع فى مسئلة المصيب فى العقليات واحد اه زكريا قال سم وقد يوجه كلام الشارح بأن كلام المصنف فى باب الاجتهاد يفيد اعتبار الاسلام فى الاجتهاد لانه اعتبر فيه معرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور فى الكافر إذ لا يعتقد حقيقة الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما ولا ينافى ذلك ما دل عليه كلامه فى مسئلة المصيب فى العقليات واحد من تحقق الاجتهاد فى الكافر لانه بمعنى آخر غير ما قرره أولا مما هو المعتبر فى الاحكام الشرعية اه (قوله ان كانت العدالة ركنا) أى شرطا فالمراد بالركن ما لا بد منه (قوله قولين والمعتمد انه يعتبر وفاقه فلا يعتبر الاجماع بدونه ويعلم وفاقه بخبر غيره (قوله فعلى غيره مطلقا) اى وافق او خالف

(قول الشارح إذا كان غيرهم أكثر) أخذه من قول المصنف الاتى أقوال اعتبار العامى والنادر فانه لا يكون نادرا إلا إذا كان الغير أكثر تدبر (قول المصنف ان ساغ الاجتهاد الخ) هل يقيد هذا بأن يكون المخالف مجتهدا الظاهر نعم فيكون هذا القول مبنياً على عدم اعتبار وفاق العوام بقى أن ماعدا هذا القول كيف قال بضرر من خالف فيما لا مجال فيه للاجتهاد

قوله ذكر القاضى أبو بكر إلى أن الاصولى الخ هكذا بنسخه المؤلف ولعلها ذهب بدل ذكر بدليل المقابل اه مصحح

(قول المصنف بل يكون حجة) عبارة العضد لو ندر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن إجماعاً قطعياً لما ذكرنا أن الادلة لا تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحاً والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا وخالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد قال السعد على قوله لم يكن إجماعا قطعياً معناه انه لا يكفر جاحده لكن يكون إجماعا ظنياً يجب على المجتهد العمل به اه فعلم أنه ليس زائداً على الأدلة الخمسة بل هو فرد من أفراد الاجماع والحاصل أن التعريف المتقدم إنما هو للأجماع القطعي عند هذا القائل ومنه ظني أما عند الجمهور فما وقع فيه المخالفة ليس باجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطا إنما يتناول اجماع الكل دون البعض ولو ندر غيره ولا ينافيه قوله في المسئلة الآتية والصحيح انه قطعي حيث اتفق المعتبرون لا حيث اختلفوا كالسكوت وما ندر مخالفه فانه يفيد أنه حيث اختلفوا كان إجماعاً ظنياً لأن ذلك مبنى على قول غيره بانه اجماع كما يفيده قول الشارح المحقق هناك بعد ذلك فهو على القول بانه اجماع محتج به ظني لله دره (قول الشارح فيبعد اتفاقهم الخ) رد بانه إنما يبعد على من قعد في قعر بيته لا على من جد في الطلب وهم المجتهدون (قوله اعترض بأن عدم الحجية الخ) هذا الاعتراض ساقط برمته بما حررناه لك سابقاً من أن الحجيـة

لان إضافة مجتهد إلى الامة تفيد العموم (وعليه الجمهور) فتضر مخالفة الواحد (وثانيها) أي الأقوال (يضر الاثنان) دون الواحد (وثالثها) تضر (الثلاثة) دون الواحد والاثنين (ورابعها) يضر (بالغ عدد التواتر) دون من لم يبلغه إذا كان غيرهم أكثر منهم (وخامسها) تضر مخالفة من خالف (ان ساغ الاجتهاد في مذهبه) بان كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فان لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته (وسادسها) تضر مخالفة من خالف ولو كان واحدا (في أصول الدين) لخطره دون غيره من العلوم (وسابعها لا يكون) الاتفاق مع مخالفة البعض (إجماعاً بل) يكون (حجة) اعتباراً للأكثر (و) علم (أنه) أي الاجماع (لا يختص بالصحابة) لصدق مجتهد الأمة في عصر بغيرهم (وخالف الظاهرية) فقالوا يختص بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شيء (و) علم (عدم انعقاده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم) من قوله بعد وفاته ووجهه انه إن وافقهم فالحجة في قوله وإلا فلا اعتبار بقولهم دونه (و) علم (ان التابعي المجتهد) وقت اتفاق الصحابة (معتبر معهم)لانه من مجتهدي الأمة في عصر (فان نشأ بعد) بأن لم يصر التابعي مجتهدا إلا بعد اتفاقهم (فعلى الخلاف) أي فاعتبار وفاقه لهم مبنى على الخلاف (في انقراض العصر) ان اشترط اعتبر وإلا وهو الصحيح فلا (و) علم (إجماع كل من أهل المدينة) النبوية

(قوله لأن إضافة مجتهد إلى الأمة تفيد العموم) لأنه مفرد مضاف أريد به الجنس فيعم كل فرد من مجتهدي الأمة وبهذا يعلم ان مجتهد في التعريف مفرد لا جمع وقد تقدم (قوله إذا كان غيرهم) أي غير من لم يبلغ عدد التواتر أكثر منهم وخرج بذلك ما إذا كان أقل أو تعادلا فلا إجماع قطعا اه زكريا (قوله ان ساغ الاجتهاد في مذهبه) أي فيما ذهب اليه من الحكم بأن كان للاجتهاد فيه مجال لعدم ورود نص فيه كالعول إذ لا نص فيه بخلاف ربا الفضل لورود النص فيه وهو الاحاديث في الصحيحين وغيرهما ولا يسوغ الاجتهاد مع النص اه نجاري (قوله ولو كان واحداً) قال شيخنا الشهاب انظر لم زاد هذا هنا دون ما قبله أي وهو الخامس ويمكن ان يجاب بانه ذكر في الخامس ما يغني عن ذلك وهو تمثيله بقوله كقول ابن عباس رضي الله عنه الخ إذ لو لا أنه تضر مخالفته وحده على هذا القول ما صح التمثيل إلا على سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر اه سم (قوله فيبعد اتفاقهم على شيء) فيه إشارة إلى ان مستند الظاهرية مجرد الاستبعاد لا دليل خاص بالصحابة ولا نزول درجة من بعد الصحابة عن انعقاد دل على ذلك ما قال العلامة ابن أبي شريف قول ابن حزم انه بعد عصر الصحابة لا يمكن أحداً مع سعة الاقطار بالمسلمين وكثرة عددهم ان يضبط أقوالهم (قوله إن وافقهم) أي بقول أو فعل أو تقرير وإن كان قوله والحجة في قوله يوهم أن ذلك في القول فقط ويمكن ان يراد بالقول الرأي وهو حاصل بالقول وغيره أو انه ذكر على سبيل التمثيل (قوله إجماع كل من أهل المدينة) أي مع وجود غيره من المجتهدين وكذا يقال فيما بعده وأتى بلفظ كل للأشارة إلى ان إجماع كل من هؤلاء على انفراده حجة قال في البرهان نقل أصحاب المقالات عن الأمام مالك رضي الله عنه انه كان يرى اتفاق أهل المدينة يعني علماءها حجة وهذا مشهور عنه ولا حاجة إلى تكلف رد عليه ان صح النقل فان البلاد لا تعصم والظن بمالك رحمه الله انه لا يقول بما نقل الناقلون عنه اه وفي فصول البدائع للعلامة الفناري الكبير الذي هو جامع لكثير من كتب هذا الفن المعتبرة ما نصه قيل إجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة والتابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على صحة إجماعهم في

المنقولات

(وأهل البيت) النبوى وهم فاطمة وعلى والحسن والحسين رضى الله عنهم (والخلفاء الأربعة) أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم (والشيخين) ابى بكر وعمر (واهل الحرمين) مكة والمدينة (واهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة) لأنه اتفاق بعض مجتهد الأمة لا كلهم (وإن) الاجماع (المنقول بالآحاد حجة) لصدق التعريف به (وهو الصحيح فى الكل) وقيل ان الاجماع فى الأخيرة ليس بحجة لأن الاجماع قطعى فلا يثبت بخبر الواحد وقيل انه فيما قبل الأخيرة من الست حجة اما فى الأولى فلحديث الصحيحين إنما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها والخطأ خبث فيكون منفيا عن أهلها وأجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها فى نفسها فاضلة مباركة واما فى الثانية فلقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم وهم من تقدم لما روى الترمذى عن عمر بن أبى سلمة أنه لما نزلت هذه الآية لف النبى صلى الله عليه وسلم عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتى وخاصتى اللهم أذهب عنهم

المنقولات المستمرة كالأذان والاقامة والصاع ونحوها وقيل مراده التعميم والحق أنه وحده ليس بحجة لأنهم ليسوا كل الأمة والأصل عدم دليل آخر لهم أو لأن العادة قاضية بعدم اجتماع مثل هذا الكثير من المحصورين فى مهبط الوحى الواقفين على وجوب الأدلة والترجيح إلا عن راجح وجوابه منع ذلك لما علم من تثبت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز ان يكون لغيرهم متمسك براجح لم يطلعوا عليه وهذا ليس احتمالا بعيدا وثانيا نحو المدينة طيبة تنفى خبثها والخطأ خبث وجوابه انه دليل فضلها وقد وقع فيها ما وقع فلا دلالة له على انتفاء الخطأ وثالثا تشبيه علمهم بروايتهم وجوابه الفرق بأن الرواية ترجح بكثرة الرواة لا الاجتهاد بكثرة المجتهدين (قوله وأهل البيت) القائل بحجية إجماعهم الشيعة قيل كيف يلتئم ذلك مع ما اشتهر عن الشيعة من انكارهم حجية الاجماع وأجيب بأنهم ان أنكروا كونه حجة على تفسيره المعروف لا مطلقا اه كمال واستدلال الشيعة بحصر انتفاء الرجس فيهم لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطأ رجس مردود بأن الآية إنما تدل على فضلهم مع ان المذكور فى التفاسير ان المراد بالرجس الشرك أو الاثم أو الشيطان أو الأهواء والبدع أو البخل والطمع (قوله غير حجة) كيف يكون غير حجة فى جانب الخلفاء مع أمر الله ورسوله باتباعهم غاية الأمر أنه ليس باجماع ولا يلزم من نفى الاجماع نفى الحجية ولا يرد كون الحجة لازمة للاجماع لجواز كون اللازم اعم (قوله لأن الاجماع قطعى) فيه انه لا يلزم من قطعية دلالته قطعيته فى نفسه كما لا يلزم من قطعية الدال قطعية المدلول (قوله أما فى الأولى) أى أما كون الاجماع حجة فى الأولى وكذا يقال فيما بعده (قوله كالكير) هو زق الحداد الذى ينفخ به النار وقوله تنفى خبثها أى أى خبث أهلها وقوله ينصع أى يخلص وفيه ان الخطأ فى الاجتهاد ليس بخبث وإلا لم يكن له أجر والخبث إنما هو خطأ المعصية (قوله بصدوره منهم) أى بجواز صدوره اه زكريا وبتقدير المضاف اندفع اعتراض الشهاب عميرة بان انتفاء العصمة لا يثبت المدعى اه اى لأنه إنما يستلزم إمكان الصدور والامكان لا يقتضى الوقوع بالفعل إلا أنه يرد على ماقاله زكريا ان جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور وقد يجاب بأنهم حينئذ كغيرهم فلا وجه لمزيتهم على غيرهم فى ذلك تأمل (قوله لانتفاء عصمتهم) فى هذا التعليل نظر إذ الصدور والوقوع إنما يعلل بالمشاهدة مثلا وإنما يصح هذا التعليل لامكان الصدور وجوازه ولهذا قدر زكريا لفظة جواز لتصحيح هذا التعليل والأولى ان يجعل تعليلا لمحذوف أى وإنما صح صدوره منهم لانتفاء الخ

لازمه للاجماع عند المصنف والجمهور فتأمل (قوله بل لو خرجوا من هذا المكان الخ) أولى منه ما فى العضد من قوله فى تقرير الاستدلال لنا ان العادة قاضية بعدم إجماع مثل هذا الجمع الكثير من العلماء المحصورين اللاحقين بالاجتهاد إلا عن راجح فقوله مثل الجمع تنبيه على أنه لا خصوصية للمدنية يستبعد كون المكان له مدخل وإنما اتفق فيها ذلك ولو اتفق مثله فى غيرها لكان كذلك اه (قول الشارح فهذا سر هذه المسئلة) أى الاعتداد باجماعهم لمعرفتهم الوحى وكونهم فى مكان هو سر قول الامام رضى الله عنه باجماع أهل المدينة لأن المدينة لها مدخل فيعترض بأنه لا مدخل للبقعة (قوله لأن الاجماع قطعى الخ) فيه انه لا تلازم بين قطعية الاجماع وعدم الثبوت بخبر الواحد غاية الأمر أن الاجماع القطعى ثبوته مظنون (قول الشارح على أن كون الاجماع قطعيا الخ) فيه أن الكلام على مختار المصنف وسيأتى اختياره انه قطعى

(قول الشارح فى الثالثة والرابعة وأجيب بمنع انتفائه) أى لان الحث على اتباعهم لا يستلزم أن قولهم حجة لان قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى الخ واقتدوا باللذين الخ إنما يدل لان على أهلية الاربعة والاثنين لتقليد المقلد لهم لا على حجية قولهم على المجتهد ولانه لو كان قولهم حجة لما جاز الاخذ بقول كل صحابى خالفهم وانه جائز لقوله صلى الله عليه وسلم أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا شطر دينكم عن الحميرى فوجب الحمل على تقليد المقلد جمعا بين الادلة كذا فى العضد وحاشيته السعدية فاندفع ما فى الحاشية هنا (قول الشارح على أن فيما ذكر تخصيص الدعوى الخ) أى مع أن الأدلة الدالة على حجية الاجماع لم تخصه بعصر من الاعصار (قول الشارح لانتفاء الاجماع) أى ولم يدل الدليل إلا على حجية الاجماع فالحجية لا تجاوزه على رأى الجمهور والمصنف وان جاوزته على رأى غيرهم كما تقدم إيضاحه فاندفع اعتراض سم هنا أيضاً (قول الشارح وقيل يحتج به) وان لم يكن اجماعا يعنى ان الاحتجاج به ليس من حيث كونه قول مجتهد إذ المجتهد لا يستدل بقول مجتهد بل من حيث دلالة الدليل السمعى على حجية قوله فانه يدل على عدم خلو الامة عن قائل بالحق مطلع عليه وأولى من يقول به عن اطلاع هو مجتهد ورد بان المنفى عنه الخطأ وهو سبيل المؤمنين[1] منتف هنا وأيضا يلزم عدم انحصار الادلة فى الخمسة يلزم

الرجس وطهرهم تطهيرا وروى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت خرج النبى صلى الله عليه وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء الحسن ابن على فادخله ثم جاء الحسين فادخله معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء على فادخله ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا وأجيب بمنع أن الخطأ رجس والرجس قيل العذاب وقيل الاثم وقيل كل مستقذر ومستنكر واما فى الثالثة فلقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجد رواه الترمذى وغيره وصححه وقال الخلافة من بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا اى تصير اخرجه ابو حاتم واحمد فى المناقب وكانت مدة الاربعة هذه المدة إلا ستة أشهر مدة الحسن بن على فقد حث على اتباعهم فينتفى عنهم الخطأ وأجيب بمنع انتفائه واما فى الرابعة فلقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر رواه الترمذى وغيره وحسنه امر بالاقتداء بهما فينتفى عنهما الخطأ وأجيب بمنع انتفائه وأما فى الخامسة والسادسة فلأن اجماع من ذكر فيهما اجماع الصحابة لانهم كانوا بالحرمين وانتشروا إلى المصرين وأجيب على تقدير تسليم ذلك بأنهم بعض المجتهدين فى عصرهم على أن فيما ذكر تخصيص الدعوى بعصر الصحابة (و) علم (انه لا يشترط) فى المجمعين (عدد التواتر) لصدق مجتهد الامة بما دون ذلك (وخالف امام الحرمين) فشرط ذلك نظراً للعادة (و) علم (أنه لم يكن) فى العصر (إلا) مجتهد (واحد لم يحتج به) اقل ما يصدق به اتفاق مجتهد الامة اثنان (وهو) اى عدم الاحتجاج به (المختار) لانتفاء الاجماع عن الواحد وقيل يحتج به وإن لم يكن اجماعا لانحصار الاجتهاد فيه

(قوله الرجس) تبدل الجيم كافا فى غير القرآن وتبدل السين أيضا زاياً وأما الركز فى قوله تعالى أو تسمع لهم ركزا فالمراد به الصوت الخفى (قوله وعليه مرط) بكسر الميم وسكون الراء كساء من صوف أو خز أو كتان وقيل هو الازار ومرحل بضم الميم وفتح الراء وتشديد الحاء المهملة فيه خطوط (قوله والرجس قيل الخ) الظاهر ان الواو للتعليل (قوله من بعدى) متعلق بالخلفاء على أنه حال منه وقوله تمسكوا بيان لقوله عليكم وتفسير له (قوله الخلافة بعدى الخ) فيه تفسير للخلفاء قبله (قوله مدة الحسن بن على رضى الله عنهما) فانه ولى الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة فأقام ستة أشهر وأياما فهو آخر الخلفاء الراشدين وقضيته اعتبار موافقته لهم فيشكل بعدم عده فيهم فى هذا القول إلا أن يوجه بقصر مدته واشتغاله فيها عن النظر لترادف الفتن (قوله وأجيب بمنع الخ) انظر هذا مع أمره صلى الله عليه وسلم باتباعهم ويأتى مثله فى مسئلة الشيخين (قوله إلى المصرين) يعنى الكوفة والمدينة أى معظمهم وإلا فقد انتشروا فى جميع المشارق والمغارب لاتساع نطاق دائرة الاسلام بكثرة الفتوحات (قوله بعصر الصحابة) أى والاجماع لا يختص بعصرهم (قوله فشرط ذلك نظراً للعادة) اى لان العادة عند شارطه وهو امام الحرمين تحكم بأن العدد الكثير من العلماء لا يجمعون على القطع فى شىء بمجرد توثيق أو ظن بل لا يقطعون بشىء إلا عن قاطع اه زكريا (قوله وعلم انه لو لم يكن الخ) الذى علم إنما هو انتفاء الاجماع لا انتفاء الحجة ولا

---

(١) قوله وهو أى انتفاء الخطأ سبيل المؤمنين أى بشهادة رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه اه كاتبه

(قول المصنف وان انقراض العصر لايشترط) اختلف القائلون بأنه باشتراط الانقراض فى فائدته فذهب الجمهور إلى أنها اعتبار موافقة اللاحقين ومخالفتهم كالسابقين حتى لاتصير المسئلة اجماعية مع مخالفتهم وذهب أحمد وجماعة إلى أنها لاتعتبر بل فائدته تمكن المجمعين من الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسئلة اجماعية لاعبرة فيها بمخالفة الآخرين فعلى الأول أهل الاجماع السابقون واللاحقون جميعا لكن إنما اشترط انقراض السابقين فقط وعلى الثانى هم السابقون فقط فيصح اشتراط انقراض المجمعين كلهم ثم أنه عند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وقيل لاينعقد مع احتمال الرجوع نبه عليه العضد والسعد فى حاشيته وغيرها ومنه يعلم أن المراد بالكل فى قول أحمد وسليم وابن فورك هم أهل الاجماع السابقون لا كل العالم حتى يشكل بأنه حينئذ لايتصور اجماع يعمل به إذ لايتصور انقراض الكل قبل القيامة ولو تصور بطل فائدة الاجماع إذا عرفت هذا عرفت أن الخلاف فى قول المصنف سابقا فان نشأ بعد فعلى الخلاف ن انقراض العصر ليس المراد به خلاف أحمد ومن معه وهو ماهنا بل خلاف الجمهور ولاذكر له فى المتن فتامل (قول الشارح بموت أهله) (٢١٥) لم يقل أو بعضهم لأن حقيقة انقراض العصر هو موت أهله فان قلت كان اللائق أن يجعل الشارح انقراض العصر على رأيه انقراض المجتهدين فقط قلت التعريف صادق بعدم انقراض الكل كما قاله الشارح فان قلت كيف قال وخالف أحمد الخ مع أن أحمد ومن معه إنما قالوا باشتراط انقراض كل أهل العصر أو غالبهم أو كل علمائهم أو غالبهم وهو لايقول بحصول الاجماع إلا من المجتهدين قلت إذا قال بأنه لايشترط انقراض جميع أهل العصر ومنهم المجمعون فقد قال بأنه لايشترط انقراض المجمعين وكونهم الكل أو البعض لامدخل له فيما يرجع اليه هذا الخلاف بل ذاك خلاف آخر فاذا قالوا باشتراط الكل أو البعض فقد خالفوا فيما يرجع اليه الخلاف فى انقراض المجتهدين ألا ترى إلى قولهم كيف رددوه فيمن يتحقق منه الاجماع سواء كان الكل أو البعض فانه يدل على ان الخلاف فى انقراض المجمعين من حيث هم مجمعون بقطع النظر عن جماعة معينة ولله در الشارح حيث قال مع بقاء المجمعين دون المجتهدين فتأمل (قول الشارح ومعاصريهم) يقتضى أن المعاصرين ليسوا من المجمعين وهو كذلك لأن هذا تفريع على الأصح السابق من أنه يعتبر النادر دون العامى (قول الشارح أى كل أهل العصر) أى كل من كان مجتهدا وقت الاجماع دون من نشأ بعده بأن لم يصر مجتهدا إلا بعد اتفاقهم (قوله لو قال بموت أهله أو بعضهم لكان أولى)قد عرفت أن المخالفة من حيث عدم اشتراط المصنف انقراض المجمعين من حيث أنهم مجمعون بقطع النظر عن خصوصية المجتهدين مع اشتراط غيره لذلك ولا يضر ان عدم اشتراط انقراض خصوص المجمعين بعض ماعلم من التعريف لا كله وهذا القدر كاف فى صحة المقابلة فلاحاجة لما قالوه تدبر

(و) علم (أن انقراض العصر) بموت أهله (لايشترط) فى انعقاد الاجماع لصدق تعريفه مع بقاء المجمعين ومعاصريهم (وخالف أحمد وابن فورك وسليم) الرازى (فشرطوا انقراض كلهم) أى كل أهل العصر (أو غالبهم أو علمائهم) كلهم أو غالبهم (أقوال اعتبار العامى والنادر)

يلزم من انتفائه انتفاؤها فالمناسب ان يقول لم يكن قوله اجماعا وليس بحجة على المختار ويجاب بأن الاجماع يلزمه الحجية فاذا انتفت انتفى كما مراه زكريا وفيه أن المعلوم انتفاء الاجماع لا انتفاء الحجية والكلام فى المعلوم (قوله لم يحتج به) كيف لا يحتج به مع أن غيره عامى فالعامى يجب عليه اتباع المجتهد فيكون قوله حجة فيه وحينئذ فالحق مقابل هذا القول (قوله بموت أهله) أى كلهم أو بعضهم ليتأتى قوله الآتى أو غالبهم (قوله أى كل أهل العصر) عامهم وغيرهم على الاطلاق لا كل علمائهم وإلا لساوى قوله أو علمائهم (قوله أقوال اعتبار الخ) خبر مبتدأ محذوف أى وهذه الاقوال أقوال اعتبار الخ أى أنها مبنية عليها قال الكمال ثم ظاهره أن الاقوال الاربعة لهؤلاء الثلاثة أما على معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الأقوال الأربعة وأما على معنى أن كل واحد قائل بقول منها وفيهم من نقل عنه مع ما قال به من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير سديد إذ لا نقل يساعده بل النقل بخلافه إذ المعروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم لمحقق أصحاب أحمد ونقله ابن برهان عن المعتزلة ونقله الاستاذ عن الاشعرى واختلف المنقول عنهم فى الاشتراط على الأقوال الأربعة المذكورة فذهب إلى كل قول (قوله فرقة والنادر) أى الواحد من المجتهدين

(١) قوله فالمناسب أن يقول الخ أى بدل قوله لم يحتج به اه كاتبه

(قول الشارح هل يعتبران) أى يضر خلافهما فلابد من انقراض الكل وقوله أو لا يعتبران أى لا يضر خلاف العام والنادر فلا يشترط انقراضهما بل الشرط انقراض غالب العلماء وقوله أو يعتبر العامى أى يضر خلافه دون النادر أى لا يضر خلافه فلابد من انقراض غالب العلماء والعوام وقوله أو العكس أى يعتبر النادر أى يضر خلافه دون العامى فلا يضر خلافه فلابد من انقراض علمائهم كلهم هذا هو الصواب وفى الحاشية تخليط (قوله قائلون بحجية الاجماع قبله) قد عرفت أن بعضهم قال بابه مع احتمال الرجوع لا ينعقد وعبارة العضد انقراض (٢١٦) عصر المجمعين غير مشروط فى انعقاد اجماعهم وكونه حجة وعليه المحققون وقال أحمد وابن فورك يشترطاه فعلم ان احمد ومن معه ممن قال بعدم الانعقاد تدبر (قوله او حدث مخالف) هذا راى الجمهور لا احمد ومن معه كما عرفت وبه تعلم ما فى قوله بعد والمخالفة وقوله ولا فى حق غيرهم فيمتنع مخالفته وقوله ولذا اجاز الرجوع والمخالفة وكل هذا من عدم التثبت فى النقل (قوله فى حقهم) اى المجمعين على الاطلاق الاولى حذف فى حقهم لانه شرط فى حقهم بمعنى انه لا يتمكن واحد منهم بعده من الرجوع وفى حق غيرهم بمعنى انه لا يضر مخالفة من حدث بعدهم (قول الشارح فى الجملة) إنما كان فى الجملة اى بعض الصور لانه إنما يظهر فى المجتهدين دون العوام إذ لا يقال فهم يجوز ان يظهر لبعضهم ما يخالف اجتهاده الاول إذ لا اجتهاد به

هل يعتبران أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر العامى دون النادر أو العكس كما يستفاد من جمع المسئلتين فينبنى على الاولين الاول والرابع وعلى الاخيرين الثانى والثالث واستدلوا على اشتراط الانقراض فى الجملة بانه يجوز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الأول فيرجع عنه جوازا بل وجوبا وأجيب بمنع جواز الرجوع عنه للاجماع عليه (وقيل يشترط الانقراض (فى) الاجماع (السكوتى) لضعفه بخلاف القولى وسيأتى (وقيل) يشترط الانقراض (ان كان فيه) أى فى المجمع عليه (مهلة) بخلاف مالا مهلة فيه كقتل النفس واستباحة الفرج إذ لا يصدر إلا بعد إمعان النظر (وقيل) يشترط الانقراض (ان بقى منهم) أى من المجمعين (كثير) كعدد التواتر بخلاف القليل إذ لا اعتبار به

(قوله هل يعتبران الخ) أما اعتبار العامى فيقدم فى قوله وأعتبر قوم وفاق العوام وأما اعتبار وفاق النادر فهو الراجح السابق فى قوله وانه لا بد من الكل وعليه الجمهور وأما عدم اعتبار العامى فهو الراجح السابق فى قوله فعدم اختصاصه بالمجتهدين وأما عدم اعتبار النادر فهو ما اتفق عليه القول الثانى والثالث والرابع من جملة الاقوال السابقة اه من الكمال (قوله من جمع المسئلتين) أى مسئلة اعتبار العامى ومسئلة اعتبار النادر فجمعهما فى مكان واحد دليل على أن الخلاف فى احداهما خلاف فى الاخرى (قوله أو العكس) أى ان يعتبر موافقة الواحد فتضر مخالفته (قوله فينبنى على الأولين) أراد بالاولين ما يشمل الاول الحقيقى وهو قوله هل يعتبران والأول الاضافى وهو قوله أو لا يعتبران أو هو تغليب (قوله فى الجملة) أى من غير نظر لخصوص قول من الاربعة (قوله للاجماع عليه) فانه لا يجوز خرق الاجماع (قوله وسيأتى) أى السكوتى (قوله الانقراض) أى من حيث هو لا انقراض الكل ليصح قوله ان بقى قال الكمال واعلم أن مشترطى الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع أو حدث مخالف كان ذلك عندهم قادحا فى الاجماع فالانقراض فى الحقيقة شرط لانعقاده دليلا مستقر الحجية كغيره من الادلة لا لأصل انعقاده حجة (قوله مهلة) بفتح الميم أى تأن وتراخ والمراد بها هنا امكان استدراك الشىء لو وقع كما لو وقع كما لو أجمعوا على وجوب دفع الدين من زيد الذى عليه لعمرو ثم دفعه فهذا يمكن استدراكه باسترداد المدفوع لزيد أو بدله ان تلف قال الكمال والظاهر ان المرجع فى الزمن الذى يعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبطه فى المنخول (قوله مالا مهلة فيه) وهو ما لا يمكن تداركه كقتل النفس فانه إذا وقع لا يمكن استدراكه (قوله كقتل النفس) أى كجواز قتل النفس القاتلة (قوله اذ لا يصدر الخ) وبعد امعان النظر لا يمكن حدوث مخالف

(قوله

(قول الشارح للاجماع عليه) اى وقد دل القاطع وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتى على الضلالة على انه متى وقع الاجماع انتفى الخطا معه مطلقا ولو فى لحظة إذ لو وجد فيها لاجتمعوا على الضلالة (قول المصنف وقيل يشترط فى السكوتى) اى لضعفه بقيام احتمال ان من لم ينكر إنما ينكر لعدم اجتهاده لو اجتهد فتوقف لتعارض الادلة وهذا القول للجبائى ومنه يعلم ان الفعلى كالقولى إذ لا يتأتى فيه هذان الاحتمالان (قوله كما قاله) إنما قال ذلك لتدخل الكاف غير الاقل من عدد التواتر فقط لتقييد هذا القول بعدد التواتر كما قاله الكمال ولو ابقاه على حاله لادخلت ما ليس بعدد التواتر وفيه نظر ظاهر الا أن يقال تخصيص عدد التواتر ظاهر فى ذلك تدبر

فالمشترط حينئذ انقراض ماعدا القليل (و) علم (أنه لايشترط) فى انعقاد الاجماع (تمادى الزمن) عليه لصدق تعريفه مع انتفاء التمادى عليه كأن مات المجمعون عقبه بخرور سقف أو غير ذلك (وشرطه) أى التمادى (إمام الحرمين فى) الاجماع (الظنى) ليستقر الرأى عليه كالقطعى وسيأتى التميز بينهما (و) علم (أن اجماع) الامم (السابقين) على أمة محمد صلى الله عليه وسلم (غير حجة) فى ملته حيث أخذ أمته فى التعريف (وهو الاصح) لاختصاص دليل حجية الاجماع بامته كحديث ابن ماجه وغيره ان امتى لاتجتمع على ضلالة وقيل انه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا وسيأتى الكلام فيه (و) علم (أنه) أى الاجماع (قد يكون عن قياس) لان الاجتهاد الماخوذ فى تعريفه لابد له من مستند كما سيأتى والقياس من جملته (خلافا لمانع جواز ذلك) أى الاجماع عن قياس (أو) مانع (وقوعه مطلقا أو فى) القياس (الخفى) دون الجلى وسيأتى التميز بينهما والاطلاق والتفصيل راجعان إلى كل من الجواز والوقوع

(قوله فالمشترط حينئذ انقراض ماعدا القليل) قال شيخنا الشهاب لا يقال هذا يتحد مع قوله الذى مر اوغالبهم لأنا نقول لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا ان تكون غالبة فلو كان ثلاثة آلاف مثلا وانقرض منهم ألفان وبقى ألف لم يتحقق الشرط لمكان الكثرة وتحقق على القول السابق لانقراض غالب اهل العصر (قوله اوغير ذلك من الأسباب العامة) كحرق وغرق (قوله ليستقر الراى عليه كالقطعى فيه إشارة إلى ماضبط به إمام الحرمين الزمن الذي اعتبره فانه قال المعتبر زمن لا يفرض فى مثله استقرار الجم الغفير على رأى إلا عن قاطع أو نازل منزلة القاطع واعلم ان إمام الحرمين قد شرط مع تمادى الزمن ترداد الخوض فى الواقعة فلو وقعت فأجابوا بحكم فيها ثم تناسوها إلى ماسواها فلا أثر للزمان عنده اه كمال (قوله كالقطعى) أى كاستقرار الزمن فى القطعى (قوله وعلم ان اجماع الأمم السابقين) أى كل أمة لا اجماع الجميع مع بعض (قوله غير حجة) فيه ان الكلام فى الاجماع ولا يلزم من كونه ليس إجماعا نفى الحجية إلا أنها لازمة له فيلزم من نفيها نفيه (قوله بناء على ان شرعهم الخ) أى ان الحجية مبنية على ذلك ولا يلزم من كون شرعهم شرع لنا ان اجماعهم حجة قال فى البرهان اختلف الأصوليون فى ان الاجماع فى الأمم الماضية هل كان حجة فزعم زاعمون ان اثباته حجة من خصائص هذه الأمة فانها امة مفضلة على الامم مزكاة

(قول الشارح فالمشترط حينئذ انقراض ماعدا القليل) سواء كان المنقرض أكثر من الباقى أو لا وبهذا التعميم يتميز هذا القول عن أقوال عدم اعتبار النادر فان المنقرض فيها بناء على اعتبار الانقراض لابد ان يكون غالبا كما يؤخذ من قول احمد ومن معه أو غالبهم بناء على عدم اعتبار النادر ولذا زاد الشارح بعد الرابع من أقوال عدم اعتبار النادر قوله إذا كان غيرهم أكثر منهم ولذا أيضاً لم يذكر المصنف هذا القول فى اقوال عدم اعتبار النادر اى لعدم جريان قول احمد ومن معه فيه إذ لا يشترط ان يكون ماعدا القليل غالبا هنا . فان قلت لو لم يزد الشارح فيما تقدم قوله اذا كان غيرهم أكثر ليشمل الرابع هذا القول وكان يخص خلاف أحمد بما عداه بدليل تعبيره بالغالب قلت حينئذ لا يتميز القولان فكان يظن انه قول واحد له شقان خلاف احمد فى احدهما فلذا افرده المصنف تدبر (قوله لا يقال الخ) يعنى انه إذا كان الشرط على هذا القول انقراض ماعدا القليل اتحد مع القول الرابع من اقوال عدم اعتبار النادر بناء على اشتراط الانقراض لانه أيضا يشترط عليه عدم بقاء عدد التواتر لا مع كل قول كما هو ظاهر كلام المحشى (قوله لا يلزم من الكثرة المشترط الخ) لو قال لا يلزم أن يكون ماعدا القليل غالباً لكان أولى كما هو بين (قوله فلم يتحقق الشرط هنا لمكان الكثرة وتحقق على القول السابق) فيه أن القول السابق وهو الرابع لا يعتبر الغالب مطلقا بل الغالب المقيد بان لا يكون الباقى عدد التواتر وهو المراد بالكثرة هنا كما صرح بذلك المصنف هناك والشارح هنا فكان الصواب حذف هذا الاستيضاح تأمل ثم أن وجه هذا القول ان عدد التواتر يستحيل عادة

رجوعهم بلا قاطع بخلاف غيره ولذلك اشترط امام الحرمين فى المجمعين أن يكون عدد التواتر واعلم أن هذا القول مقابل لقول أحمد ومن معه فى أنهم يعتبرون انقراض مايعتبر فى الاجماع دون من لا يعتبر فهو يقول سواء اعتبر الكل أو الغالب فى الاجماع على كل قول من أقوال عدم اعتبار النادر لا يضر إلا رجوع عدد التواتر فلا بد أن ينقرض ماعدا الاقل من عدد التواتر وهم يقولون من يعتبر فى الاجماع لا بد من انقراضه فهو يفرق بين الأول والآخر بأنه لما وافق لا يقبل رجوعه إلا إذا كان عدد التواتر وحينئذ فلا تكرار لانه وان دخل فيه القول الرابع إلا ان المقصود به رد التفصيل الذى قال به احمد ومن معه وليس المراد أن قائل هذا القول يقول بانعقاد الاجماع مالم يخالف المجمعين عدد التواتر قل المجمعون أو كثروا ويكون مخالفاً أيضاً فى كون غير المضر ابتداء هو النادر فانه يرد عليه مالو يتساوى المجمع والمخالف ابتداء كيف ينعقد الاجماع فليتأمل (قوله فيه أن الذى علم الخ) قد عرفت أن الحجة لازمة للاجماع عند المصنف (قول الشارح لاختصاص دليل حجية الاجماع الخ) فليس حجة لنا وان قلنا ان شرعهم شرع

ووجه المنع فى الجملة أن القياس لكونه ظنيا فى الاغلب يجوز مخالفته لأرجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفته الاجماع واجيب بانه إنما يجوز مخالفة القياس إذا لم يجمع على ماثبت به وقد اجمع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى إراقة نحو الزيت إذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن (و) علم (ان اتفاقهم) أى المجتهدين فى عصر (على أحد القولين) لهم (قبل استقرار الخلاف) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (جائز ولو) كان الاتفاق (من الحادث بعدهم) إن ماتوا ونشا غيرهم فانه يعلم جوازه ايضا لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز انه يجوز ان يظهر مستند جلى يجمعون عليه

بتزكية القرآن الكريم قال الله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس وقال تعالى لتكونوا شهداء على الناس ومنع مانعون هذا الفرق وقالوا لم يزل الاجماع حجة فى الملل قال القاضى رحمه الله لست أدرى كيف كان ولا يشهد له موجب عقلى على وجوب التسوية ولا على وجوب الفرق ولم يثبت فى ذلك عندنا قاطع من طريق النقل فلا وجه إلا التوقف والذى أراه أن أهل الاجماع إذا قطعوا فقولهم فى كل ملة يستند إلى حجة قاطعة فان تلقى هذا من قضايا العادات والعادات لا تختلف إلا إذا انخرمت واما إذا فرض إجماع من قبلنا على مظنون من غير قطع فالوجه الآن ماقاله القاضى رحمه الله فانا لا ندرى أن الماضيين هل كانوا يبكتون من كان يخالف مثل هذا الاجماع ام لا وقد تحققنا التبكيت فى ملتنا اه (قوله فى الجملة) اى من غير تفصيل بين الجواز والوقوع والخفى والجلى (قوله ككونه ظنيا فى الاغلب) غير الاغلب ماقطع فيه بنفى الفارق وأورد عليه أن الدليل اخص من المدعى لأن الخلاف فى القياس مطلقا إلا ان يقال ان قوله فى الجملة راجع لاصل الدعوى ايضا (قوله الاجماع عنه) اى الناشىء عنه (قوله وقد اجمع الخ) استدلال بالوقوع ويلزم منه الجواز ففيه رد عليهما (قوله وعلى إراقة نحو الزيت) كانه لم يعتبر القول بقبول التطهير وقد قيل به ومن غرائب المنقول انا با على الطبرى فى شرح مختصر المزنى كان يلحق الزيت بالماء فيعتبره بالقلتين إذا وقعت فيه نجاسة غير مغيرة ونقل المروزى عنه ايضا السمن والظاهر ان جمع المائعات سواء قال المصنف فى الطبقات بعد نقله هذا ونقله عن القفال الكبير فى كتاب محاسن الشريعة الفرق بين الماء والمائع وفى هذا الفرق إشارة إلى اعتبار القلتين فلا ينبغى أن ينجس بيسير النجاسة من المائع الكثير الزائد على قدر القلتين لا ماجرت عادة الناس بحوزه فى الاناء اما لو فرض أن خلق الله بحراً من زيت فلا ينبغى ان يحكم بنجاسته بوقوع مالا يغيره من النجاسات فان المحكوم بنجاسته إنما هو ما اعتيد من المائعات وهذه الصورة لا وجود لها فلم يتكلم السابقون فيها ولكن يرشد اليها الفرق المذكور اه كلامه وهو فى نفسه حسن ولكن العمل فى مسئلة المائعات عندنا على تنجسها مطلقا قلت او كثرت بملاقاة النجاسة ولو يسيرة قال شيخ الاسلام فى منهجه ولو تنجس مائع تعذر تطهيره رحمه الله (قوله قياسا على السمن) هذا قياس بعدم الفارق وهو لا يسمى قياسا حقيقة (قوله قبل استقرار الخلاف) اى قبل ثباته وقوته بطول الزمن (قوله بان ماتوا الخ) هذا بيان للاتفاق من غيرهم لا لاستقرار الخلاف ايضا لأنهم قد يموتون قبل استقرار الخلاف (قوله فانه يعلم الخ) اشار بذلك إلى ان لو ليست وصلية بل شرطية جوابها محذوف إذ لو كانت وصلية لأفادت حصول الاتفاق بعد موتهم ولا يعقل (قوله جوازه ايضا) اى كما علم ممن قبلهم (قوله لصدق تعريفه الخ) إما على الأول فظاهر وإما على الثانى فلأن قصر الزمن نزلهم كأنهم فى عصر واحد وليس فيه خرق للاجماع (قوله من هذين الاتفاقين) أى اتفاق أهل العصر بعد خلافهم واتفاق من بعدهم (قوله ان يظهر مستند) اى للقول الذى اتفقوا عليه وقوله يجتمعون عليه اى على مقتضاه اى على الحكم الذى

لنا (قول الشارح ووجه المنع فى الجملة) يريد أن هذا الوجه لا يأتى فيما إذا كان القياس قطعيا ولا يدل على الجواز دون الوقوع (قول الشارح إنما يجوز مخالفة القياس الخ) أى لأنه إذا أجمع على مقتضاه قطع بأن ذلك هو الصواب لما ثبت بالأدلة السمعية من عصمة أهل الاجماع نحو لا تجتمع أمتى الخ فاذا وقع الاجماع علم أن الله سبحانه وتعالى وفقهم للصواب بحيث يستحيل الخطأ وبه علم معنى كون الاجماع دليلا دون القياس (قول الشارح إذا لم يجمع على ماثبت به) سيأتى أنه يجوز مخالفة الاجماع السكوتى لدليل أرجح فيخص محل الاشكال هنا بما عداه أو يقال أن هذا من جملة ما أدخله قوله فى الجملة (قوله ويمكن أن يجاب بأن اللام الخ) فيه أنه لا مبالغة حينئذ فى اتفاقهم والصواب ماقاله سم وهو أن قوله اتفاقهم على حذف المضاف أى جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر من المجتهدين وهذا يشمل اتفاق الحادثين تأمل (قول المصنف قبل استقرار الخلاف) اعلم أنه قبل استقرار الخلاف لا قول لأحد إذ يقال عرفا لم يقولوا بشىء بل بقوا متوافقين لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقاد حقيقة شىء من الطرفين (قول الشارح بأن ماتوا ونشأ غيرهم) قيد به لتكون المسئلة اتفاقية أما إذا لم يموتوا فهى على الخلاف فى اعتبار النادرة تأمل

(قول المصنف إلا ان يكون مستندهم قاطعا) اى إلا ان يكون مستند كل من الفريقين قاطعا فلا يجوز حذرا من القاطع وهذا لعله مبنى على ما ذكره فى المحصول من أنه إذا كان الدليلان قاطعين وتعذر الجمع بينهما لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر لأنه لا ترجيح فى العلوم ووجه البناء ان كل فريق هنا معلوم له قطعية دليله فلا يجوز له عند الاطلاع على دليل خصمه أن يرجحه ويرجع اليه ويترك ما ذهب اليه أولا برة إذ لا يرجح أحد القاطعين على الآخر وهو مبنى على عدم التفاوت فى العلوم وهو خلاف التحقيق قال الصفى الهندى لقائل أن يقول التعارض بين القاطعين حاصل فى الأذهان فانه قد يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح فى أحدهما وإن كان يعلم أن أحدهما فى نفس الأمر باطل قطعا وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يتطرق الترجيح اليهما بناء على هذا التعارض كما فى الامارات اه وإنما حملنا ما هنا على التعارض لأنه لا يمكن أن يرجع عن قاطع الألفاظ فعلم أن من جوز مطلقا بناء على أن الاتفاق الأول ليس باجماع مع ما قاله الصفى الهندى ومن منع بناء على أنه إجماع مطلقا أو إذا كان الدليل قاطعا هذا كله إن بنينا على عدم اشتراط الانقراض وإلا جاز قطعا ولو كان المستند قاطعا إذ لو لم يجز لما كان لاشتراطه معنى فمن شرطه لا يمكنه الجرى على ما فى المحصول (قوله نظراً لامكان معارضته) أى فهو قطعى الدلالة ظنى المتن فلا مانع من تقديم غيره عليه (قول الشارح يتضمن اتفاقهم) إذ لو لم يتفقوا عليه لم يقروا الخلاف المقتضى جواز الأخذ بكل (قول الشارح أيضا يتضمن اتفاقهم) فان قيل لا اتفاق لأن كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفى الآخر قلت إنما تنفيه بالنسبة لاجتهادها وليست تمنع العمل به لمن أداه اجتهاده اليه ومن قلده كما هو شأن كل مجتهد ولهذا لم يورد الشارح هذا المنع وإن (٢١٩) أورده العضد (قول الشارح مشروط بعدم الاتفاق بعد) يعنى ان لا يكون متضمنا إلا إذا لم يوجد اتفاقا بعد أما إذا وجد فقد تبين انه لم يكن متضمنا ذلك الاتفاق وإنما كان قول من رجع قولا لظن الدليل وقد تبين خلافه فانضمامه لغيره قبل تبين الخلاف لا يكون متضمنا للاتفاق على جواز الاخذ بكل وأما ما قيل فى بيان قول الشارح مشروط الخ اى لان الاختلاف المتضمن ذلك الاتفاق إنما كان لعدم وجود القاطع فجواز الأخذ بكل منهما مشروط بعدم وجوده فاذا وجد القاطع وهو الاجماع الثانى امتنع الاخذ بكل وتعين الاخذ بالاجماع الثانى وليس فيه مخالفة لمجمع عليه إذ الأخذ بكل ليس مجمعا عليه قبل الاشتراط عدم القاطع فاذا تبين أن الاجماع قبله على الأخذ بكل لم يتناول وقت وجوده بل هو خاص بما قبل وجوده فمعنى قول الشارح فلا اتفاق قبله أى لا اتفاق قبله على الاخذ بكل وقت وجوده حتى يناقضه الأخذ بواحد معين الذى ادعاه المستدل اه فهو وإن وافق صريح العضد والسعد وشرح المنهاج وحينئذ يكون معنى قول الشارح بأن ما تضمن ما ذكر الخ أنه مشروط بهما تضمنه إلا أنه خلاف الظاهر فان ظاهره أن ذلك التضمن مشروط بعدم الاتفاق ويرد عليه أنه لو وقع اتفاق قبل على الأخذ بكل والمسئلة مبنية على عدم اشتراط الانقراض بمعنى أنه لا يضر فى انعقاد الاجماع رجوع من رجع كيف يبطل ذلك الاتفاق برجوع من رجع فانه تناقض وكيف يصح هذا الجواب وحينئذ فالاتفاق المنفى فى كلام الشارح هو الذى ادعاه المستدل وهو الاتفاق الاجماعى لا مطلق الاتفاق كما فهمه الشهاب فليتأمل فانه من دقائق الشارح ثم أقول بقى شىء آخر وهو أن مقتضى هذا الجواب على هذا أنهم لو لم يتفقوا بعد استقرار الخلاف انعقد الاجماع على جواز الاخذ بكل من القولين لكن عدم الاتفاق لا يتحقق إلا بانقراضهم فيتوقف ان من لا يشترط انقراض العصر فيما سبق يشترط انقراضه هنا لكن لا ينافى بناء المسئلة على عدم اشتراط الانقراض لان الشرط فى الحقيقة هنا عدم الاتفاق بعد ليعلم أن الخلاف لم يكن لعدم الاطلاع على الدليل والحاصل أن الخلاف إنما يتضمن الاتفاق إن لم يتبين أن سببه عدم الاطلاع على القاطع وهذا

وقد أجمعت الصحابة على دفنه صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) اى بعد استقرار الخلاف (منهم) هو قيد للاتفاق المقدر (فمنعه الامام) الرازى مطلقا (وجوز الآمدى مطلقا وقيل) يجوز (إلا أن يكون مستندهم) فى الاختلاف (قاطعا) فلا يجوز حذرا من الغاء القاطع واحتج المانع بان استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين وأجاب المجوز بأن تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فاذا وجد

الذى اقتضاه ذلك المستند أو المعنى يجتمعون عليه فينشأ عنه اجتماعهم على مقتضاه (قوله وقد أجمعت الصحابة الخ) أى لما روى لهم أن النبى يدفن حيث مات (قوله أى بعد استقرار الخلاف) بأن يمضى بعد الخلاف زمن يعلم به أن كل قائل مصمم على قوله (قوله إلا أن يكون مستندهم) أى مستند المخالفين الذين رجعوا (قوله قاطعا) اى باعتبار نظر القائل به إذ لو كان قاطعا حقيقة ما امكن الخلاف لانه ليس محل اجتهاد (قوله باجتهاد) أى بأن كان مجتهدا ووافق اجتهاده اجتهاد أحد المخالفين فلا يقال ان المجتهد لا يقلد مجتهدا (قوله فتمتنع الخ) لان هذا الاجماع يخرق الاجماع السابق (قوله ما ذكر)

إنما يعلم بعدم الاتفاق بعدفانه إذاوافق بعدعلم أن خلافه لم يكن وفاقا على جواز الأخذ بكل بل كان لعدم وجود الدليل فلذاجاز الرجوع ولانه رجوع عن خلاف وليس هو باجماع بخلاف رجوع بعض المجمعين فانه رجوع عن الوفاق الذى نفسه إجماع وإن شئت قلت ان الانقراض إنما شرط لتحقق الخلاف فيتحقق تضمنه الاجماع وفرق بينهما فليتامل (قوله لوقال وقته بدل قبله) فيه أنه لايتاتى إجماعان متناقضان على شىء فى وقت واحد إنما الممكن أن يسبق أحدهما وهو ماادعاه المستدل فتعين أن ينفيه المجيب على أن نفى الاجماع وقته ولايستلزم نفيه قبله فبقى التعارض مع ماقبله هذا كله بناء على ماقالوا وقدعرفت ان بناء المسئلة على عدم اشتراط الانقراض ينافى بطلان الاجماع الأول بالرجوع وانعقادالاجماع ثان فتامل (قول الشارح والخلاف مبنى الخ) لأنهم لماوقع منهم الاتفاق فى العصر استقر فيه الخلاف لم يكن اختلافهم إجماعا على تجويز الأخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن اتفاقهم رفعا المجمع عليه (قول الشارح بأن ماتوا او نشأ غيرهم) مراده تقييد هذه المسئلة بانقراض عصر الأولين لأن ذلك هو موضوع الخلاف كما فى مختصر ابن الحاجب وغيره ولو لم تقييد بهذا لم يكن الخلاف هو هذا بل يكون على الخلاف فى انقراض العصر بناء على قول الجمهور أن فائدته اعتبار موافقة اللاحقين ومخالفتهم أيضا فان قلنا يشترط انقراضه تبين لمخالفة من نشأ أن لا إجماع للسابقين طال الزمان أو قصر وإلا فالأصح أنه ممتنع إن طال الزمان مع أن ممن قال بالامتناع فى هذه المسئلة الأشعرى والامام والغزالى كما فى المختصر وهم من الجمهور وما قيل من أنه تصوير للحالة التى يتأتى فيها (٢٢٠) الاتفاق من غيرهم لتوقفه على موتهم ففيه أن الاتفاق من غيرهم بعد استقرار خلافهم ممكن مع بقائهم كلهم أو بعضهم ولو شرط فى استقرار الخلاف اتفاق الغير لم يستقر فى مسئلة الامام السابقة إلا إن اتفق غيرهم بعدهم على خلاف قولهم ولاقائل به (قول الشارح أيضا بأن ماتوا) فان لم يموتوا بأن بقى كلهم أو بعضهم وهذا البعض إما أن يوافق من حدث أو يخالفه فاما على مذهب من منع اتفاقهم فى المسئلة الاولى فالامر ظاهر لانه يمنع اتفاق غيرهم بالاولى وأما من جوزه فان شرط نقراض العصر خوفا من مخالفة من نشأ لا يتم الاجماع الأول بانقراض الأولين لأن من نشأ عين الخلاف الأخذ بواحد وهم جوزوا الاخذ بكل فقد خالفهم قبل الانقراض واما من لم يشترطه فيتم عليه تدبر (قول المصنف فالاصح ممتنع إن طال الزمان) هذا التصحيح مبنى على مذهب المجوز لاتفاقهم بعد الاستقرار فيما سبق اما المانع هناك فيمنع هنا بالاولى إذ مدار المنع عنده على استقرار الخلاف لكن يرد على المجوز أنه علم من جوابه السابق أنه إذا انقرض أهل الخلاف تبين استلزام استقرار الخلاف للاجماع على الأخذ بكل من الشقين إلا أن يخص هذا بما إذا طال زمان الاختلاف أو قصر لأنه الذى يعلم منه أن خلافهم لم يكن لعدم العجز عن الدليل فهو الذى يتضمن الاجماع دون ما إذا قصر ويحتمل أن هذا التصحيح للمصنف وغيره خالفوا فيه الامام قائلين ان انقراض الأولين لا يكفى إنشاء غيرهم بل بد من طول الزمان أو أن الامام يخص انعقاد الاجماع بانقراض الأولين بما إذا لم ينشىء غيرهم ويعين أحد القولين مع عدم طول الزمان لكن فى العضد أن الامام ممن منع فى هذه المسئلة الأخيرة فلينظر المراد بالامام فيه هنا (قوله ومعلوم أن الاستقرار المذكور) هذا عجيب من بيان الشارح فيما مر عدم الاستقرار بقصر الزمن بين الاختلاف والاتفاق طال زمن الخلاف او قصر فيكون الاستقرار هو طول الزمن بين الخلاف والوفاق طال زمن الاختلاف اولا والمراد بطول الزمن هنا طول زمن الاختلاف لا الزمن المتوسط بين الاختلاف والوفاق فان زمن الاختلاف قد يطول ولا يستقر الخلاف بان لم يمض بعده زمان طويل ووجه التقييد انه عند طول زمن البحث عن الماخذ يبعد خفاء الدليل بخلاف ما إذا لم يطل زمن

فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على أنه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا وفيما نسبه المصنف إلى الامام والآمدى انقلاب والواقع ان الامام جوز والآمدى منع (وأما) الاتفاق (من غيرهم) أى من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا او نشأ غيرهم (فالأصح) أنه (ممتنع إن طال الزمان) أى زمان الاختلاف إذ لو انقدح وجه فى سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما إذا قصر فقد لا يظهر

أى اتفاقهم على جواز الأخذ الخ (قوله فلا اتفاق قبله) قال شيخنا الشهاب لو قال بدله وقته لكان بينا اه وأقول لأن الاتفاق قبله ثابت قطعا وقد يجاب بحمل كلامه على أن المراد فلا اتفاق قبله يمتنع مخالفته أو بأن اتفاقهم على أحد الشقين يتبين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز الأخذ المذكور وإلا لم يتفقوا على أحد الشقين وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه فى عقل ولا نقل (قوله مطلقا) أى كان مستندهم قاطعا أولا وليس المراد قبل استقرار الخلاف أولا خلافا لما فى حاشية النجارى لأن ماقبل استقرار الخلاف ليس فيه خلاف (قوله قطعا) أى لأنهم لم يتقرروا فلم يوجد شرط الاجماع قال سم وقد يشكل بالقول الاخير إذ الغاء القاطع محذور مطلقا إلا أن يريد بالخلاف غير هذا القول أو يلتزم هذا القائل أن الغاء القاطع إنما يحذر عند الانقراض ليبين أمره بخلافه عند عدم الانقراض لاحتمال أن يتبين للخطأ فى قطعيته اه (قوله إن طال الزمان) فيه أن هذا هو الموضوع فان الموضوع بعد استقرار

البحث بأن تباحثوا وسكتوا ومضى على السكوت زمن طويل فانه عند عدم البحث قد لا يظهر مع أنه استقر الخلاف ومما يصرح بما قلنا قول الشارح فى التفسير أى زمان الاختلاف دون أن يقول زمان الخلاف مع قوله سابقا عند قول المصنف قبل استقرار الخلاف ما نصه بأن قصر الزمان بين الاتفاق والاختلاف فان المراد به هناك المباحثة بالفعل قطعا فلله در هذا الامام فالحاصل أن الخلاف معناه كون كل معتقدا ما يخالف الآخر والاختلاف معناه قول كل بخلاف ما قاله الآخر على طريق المناظرة والبحث عن الدليل ولو كان مراد الشارح ما قالوه لقال على قياس ما تقدم فى مسئلة ما إذا لم يستقر الخلاف إن طال الزمان بين الاختلاف والاتفاق من غيرهم فليتأمل وقوله وقال الكمال الخ إن كان مراده ضبط طول الزمن الذى وقع فيه الخلاف بذلك وهو أنه لا بد أن يكون زائدا على الزمن الذى به يستقر الخلاف فيحتاج إلى نقل والظاهر أنه ممنوع وأن المراد هو الطول عرفا فى المحلين وإن كان المراد أنه يمضى بعد الزمن الذى استقر به الخلاف زمن آخر فهو غلط لأن الكلام فى زمن الخلاف لا ما بعده وبه تعلم استظهار المحشى (قوله بأن لم يستقر الخلاف) هذا مبنى على ما اختاره من كلام شيخ الاسلام وقد عرفت ما فيه (قول المصنف وأن لتمسك بأقل ما قيل الخ) مراده بيان معنى قول من قال أن الشافعى تمسك فى أن دية الذمى الثلث بالاجماع بأن معناه أنه تمسك فى المثبت وهو كون الثلث واجبا بالاجماع وأما (٢٢١) ما زاد عليه فتمسك فى نفيه بأن الأصل فى كل شىء براءة الذمة منه فيستصحب ما لم يقم عليه الدليل وقد ظن ابن الحاجب ان التمسك بالاجماع فى المثبت والمنفى جميعا فاعترض على هذا القائل ومن هنا علم تخصيص المسئلة بالوجوب لانه صورة الواقعة وإلا فالمانع من جريان ذلك فى الندب والتحريم (قوله إذا كان الاصل عدم وجوب الدية فى قتل الذمى) لم يعرف المحشى رحمه الله المراد فان المراد ان الاصل عدم الوجوب فى كل شىء بل عدم الحكم مطلقا ما لم يقم الدليل عليه (قوله ثم لا يخفى الخ) لا يخفى ما فى كلامه فان المجمع عليه هو المتفق عليه وهذا كذلك إذ زيادة البعض على الثلث وبقى البعض الاخر ذلك الزائد لا ينافى الاجماع عليه (قوله على أن قضية كون التمسك الخ) الصواب ترك هذا الكلام فان التمسك بالاجماع ليس فى شقى الاثبات والنفى كما عرفت بل فى الاول فقط وأما الثانى فدليله الضميمة المذكورة (قول الشارح وسكت الباقون عنه) سواء كان الساكت أقل أولا والساكت منظور اليه أولا فدخل فى السكوتى القول التاسع تدبر (قول المصنف فثالثها حجة لا إجماع) هذا قول أبى هاشم والأول نسبه بعض الشافعية إلى الشافعى أولا أخذا من قوله لا ينسب لساكت قول ورده بعضهم مؤولا بأنه لا ينسب اليه صريحا وإن نسب ضمنا ونسب اليه القول الثانى ثانيا أى بعد نسبة الأول من غيره اليه كذا يؤخذ من العضد ولعل هذا أى إفادة ترتيبها فى الوجود الخارجى هو العذر فى تسمية القول المخصوص بالثالث والثانى والأول ولو راعى المصنف القاعدة فى القول المفصل لقال فثالثها غير إجماع وهو حجة لكنه راعى الاختصار واعلم أن حكاية الخلاف على هذا الوجه نقلها المصنف كما هى عن القوم وحيث كان النفى للاجماع فى الثالث معناه نفى التسمية اقتضى أن النفى له فى الأول نفى لها أيضا حتى يكون محل خلاف الأقوال واحدا وحينئذ يفيد اتفاق الثالث مع الثانى على الحجة ومخالفتها للأول فيها واتفاق الثالث والأول فى نفى التسمية ومخالفتها للثانى فيه لكن مثار الخلاف فى كونه إجماعا حقيقة الذى خالف فيه الأول الثانى والثالث يقتضى بأن الأول لا خلاف له فى

لهم ويظهر لغيرهم وقيل يجوز مطلقا لجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم مطلقا (و) علم أن (التمسك بأقل ما قيل حق) لانه تمسك بما أجمع عليه مع ضميمة أن الاصل عدم وجوب ما زاد عليه مثاله أن العلماء اختلفوا فى دية الذمى الواجبة على قاتله فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فاخذ به الشافعى للاتفاق على وجوبه ونفى وجوب الزائد عليه بالاصل فان دل دليل على وجوب الاكثر أخذ به كما فى غسلات ولوغ الكلب قيل أنها ثلاث وقيل انها سبع ودل حديث الصحيحين على سبع فأخذ به (أما) الاجماع (السكوتى) بان يقول بعض المجتهدين حكما ويسكت الباقون عنه بعد العلم به الى آخر ما سياتى فى صورته

الخلاف ولا يكون إلا بطول الزمن وأجيب بانه ذكر توضيحا أو إن المراد طول زائد على ما يستقر فيه الخلاف (قوله وقيل يجوز مطلقا) أى طال الزمن أو قصر المراد بالقصر عدم الزيادة على ما استقر فيه الخلاف فلا يرد أنه خروج عن الموضوع (قوله فى دية الذمى) أى الكتابى فان دية الذمى المجوسى ونحوه ثلثا عشر دية المسلم (قوله للاتفاق على وجوبه الخ) تنبيه على أن التمسك بالاقل ليس من قبيل التمسك بالاجماع لان نفى الزائد على ذلك الاقل ليس مجمعا عليه بل التمسك فيه بالاصل أى أصل استصحاب براءة الذمة من ذلك الزائد وان الاصل عدم وجوب الشىء ما لم يقم عليه دليل اه كمال (قوله بان يقول الخ) الظاهر ان منه ايضا ان يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز او يمنع من فعل امتناعا يدل على الامتناع ويسكت الباقون بعد العلم الخ ومن القول جوابه عن السؤال عن حكم وحكمه إذا كان حاكما وفى معناه ومعنى الفعل الاشارة إلى الحكم وكتابته اه سم (قوله إلى اخر ما سياتى) اى من كون السكوت مجردا

التسمية بل فى كونه إجماعا حقيقة وحينئذ لا يكون موافقا للثالث فى نفيها وعلى ما يفيده عبارة الخلاف يكون حاصل الأقوال ثلاثة تواردت على محل واحد وهو مخالف لما يفيده مثار الخلاف فى كونه إجماعا حقيقة فانه يفيد أن حاصلها قولان هل هو فرد من أفراد حقيقة الاجماع أولا والخلاف فى التسمية إنما هو عند أصحاب القول الأول وحينئذ احتاج المصنف إلى تحرير ما اتفق وما اختلف أولا ثم تحقيق حاصل الثلاثة ثانيا فأشار إلى الأول بقوله والصحيح حجة حينئذ فانه يفيد أن خلاف الثانى والثالث مع الأول فى الحجية فقط وإن المختلف فى التسمية هما الأولان لأن الخلاف فيها لا يكون إلا بعد القول بالحجية تعلم ان المتفق هما الثالث والثانى فقط اتفقا على الحجية وان المختلف فى التسمية أصلا فتأمل (قول المصنف فثالثها حجة) لأنه يكتفى فى الحجية الظن كما فى القياس وخبر الواحد وقول ظاهر الدلالة دون قطعيها لأنه حينئذ ينهض دليل (۲۳۲) السمع ظاهرا فانه سبيل المؤمنين وقول كل الأمة وهذا كاف فى الاستدلال به

(قول الشارح لأن سكوت العلماء الخ) علة للحجية فى الثالث والثانى معا كما سيأتى فى قوله وبيان لمدركه (قول الشارح وبقى الثالث اسم الاجماع الخ) تعليل لنفى الاجماع واثباته فى القولين أيضا كما سيأتى فى قوله لاختصاص مطلق اسم الاجماع الخ وغاير بين عبارتى التعليلين لرجوع الأول إلى المعنى والثانى إلى اللفظ وبهذا يندفع تحير سم هنا فانظره (قوله إذ لا عادة بانكاره) بل سيكون اتكالا على ما تقرر فى المذاهب (قوله ومباينة الآتى له فيهما) فيه انه موافق له فى نفى الاجماع فكان الأولى أن يقول لمشاركة هذا الثالث فى الاثبات ومباينة الآتى لهما معا فيه ثم ظهر أن ما قاله هو الصواب لأن خلاف الأولى ليس لفظيا لبنائه على نفى الاتفاق اهـ (قوله أعم من أن يكون قطعيا الخ) لعله على سبيل الفرض وإلا فمتى قطع فيه بالموافقة كان قطعيا عند المصنف أو جرى هنا على قول الامام والآمدى الآتى (قول الشارح كما سيأتى) راجع لقوله ونفى الثالث الخ (قول الشارح لاحتمال السكوت لغير الموافقة) فيه ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر لما علم من ان عادتهم ترك السكوت فى مثله وخلاف الظاهر لا يقدح فى الحجية كذا فى العضد وهذا التعليل لنفى الحجية والاجماع معا الاختصاص مطلق اسم الاجماع عند هذا أيضا بالقطعى وتركه الشارح لعلمه مما مر (قول الشارح والتردد هو) أيضا خلاف الظاهر مع مضى مهلة النظر عادة (قوله ويكون المراد الخ) لعله أو يكون وبعد ذلك ففى نسبة القول صريحا اليه لا يحتاج للتنبيه عليه على ان الجزم بالموافقة ولو ضمنا لا دليل عليه فالمناسب الاختصار على الأول اهـ تأمل

(فثالثها) أى الأقوال فيه أنه (حجة لا إجماع) وثانيها أنه حجة وإجماع لأن سكوت العلماء فى مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة ونفى الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعى أى المقطوع فيه بالموافقة بخلاف الثانى كما سيأتى وأولها ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد فى المسئلة ونسب هذا القول للشافعى أخذا من قوله لا ينسب إلى ساكت قوله (ورابعها)

عن امارة رضا وسخط ومن مضى مهلة النظر عادة وكون المسئلة اجتهادية (قوله أى الأقوال الخ) أشار به إلى أن ثالثها هو الخبر ولذا احتاج لتقدير الرابط ولو قال ففيه أقوال ثالثها الخ لاستغنى عن ذكر الرابط ويكون ثالث صفة لموصوف محذوف هو الخبر (قوله لا اجماع) ليس المراد نفى حقيقة الاجماع عنه كما يسبق إلى الوهم بل نفى مطلق اسم الاجماع بدليل قول الشارح ونفى الثالث اسم الاجماع (قوله وثانيها انه حجة واجماع) قدمه على الأول لموافقته الثالث فى المعنى لما يأتى (قوله فى مثل ذلك) أى فى مثاله (قوله لاختصاص مطلقه) أى مطلق اسم الاجماع أى الاجماع المطلق عن التقييد (قوله عنده) أى عند الثالث (قوله بالقطعى) والسكوتى لا قطع فيه (قوله أى المقطوع فيه) أشار إلى انه ليس المراد بالقطعى مقابل الظنى بل المقطوع فيه بالموافقة أعم من أن يكون قطعيا أو ظنيا (قوله كما سيأتى) أى فى قول المصنف وفى تسميته إجماعا خلف لفظى (قوله أخذا من قول الشافعى الخ) قال فى البرهان المختار مذهب الشافعى رحمه الله فان من ألفاظه الرشيقة فى المسئلة لا ينسب إلى ساكت قول ومراده بذلك أن سكوت الساكت له محملان أحدهما موافقة القائل كما يدعيه الخصم والثانى تسويغ ذلك القول الواقع فى محل الاجتهاد لذلك القائل وهذا ممكن فى مطرد العرف غير ملتحق بالنوادر

(قول الشارح أن حجة شرط الانفراد) أخذ كون الخلاف فى الحجية واتفاق الرابع وما بعده على نفى الاجماع من مقابلة التقييدفيها لاطلاق الثالث الحجيـة وفى العضد أن الشرط فى القول الرابع والخامس لكونه إجماعاً لكن المصنف أوثق (قوله أى انقراض الساكتين والقائلين) الاولى أن يقول أى انقراض العصر على أقوال اعتبار العـامى

أنه حجة (بشرط الانقراض) لامن ظهور المخالفة بينهم بعده بخلاف ماقبله (وقال ابن أبى هريرة) أنه حجة (ان كان فتيا) لاحكماً لأن الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت عنها رضابها بخلاف الحكم (و) قال (أبو اسحق المروزى عكسه) أى أنه حجة إن كان حكما لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء و تفاقهم بخلاف الفتيا (و) قال (قوم) أنه حجة (إن وقع فيما يفوت استدراكه) كاراقة دم واستباحة فرج لأن ذلك لخطره لا يسكت عنه إلا الراض به بخلاف غيره (و) قال (قوم) أنه حجة ان وقع (فى عصر الصحابة) لأنهم لشدتهم فى الدين لايسكتون عما لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد يسكتون (و) قال (قوم) أنه حجة (إن كان الساكتون أقل) من القائلين نظرا للأكثر

اه كلامه وأورد عليه أن الشافعى استدل فى مواضع بالاجمـاع السكوتى وأجيب بأنا لا نسلم أنه استدل فيها به فقط بل به مع ظهور قرينة الرضا من الساكتين ثم لايخفى أن قوله لاينسب لساكت قول أغلبى وإلا فسكوت البكر إذن عندنا وقد استثنى أبو سعيد الهروى مسئلة البكر مع جملة مسائل من قاعدة لاينسب الى ساكت قول ذكرها المصنف فى كتاب الاشباه والنظائر وقال فى مسئلة البكر أنها لا تستثنى من قولنا لاينسب لساكت قول لأنا لم ننسب للبكر بالصمات قولا وإنما نسبنا إليها رضاً دل عليه الصمات ولا يلزم من عدمه نسبة الرضا بل نقول لاينسب إليها الرضا أيضاً بل الشارع اكتفى بالصمات لدلالته على الرضا حيث قال اذنها صماتها كما اكتفى بلفظ البيع لدلالته على الرضا ومنها مانص عليه الشافعى فى الاملاء من أن الرجل إذا قال هذه زوجتى فسكت ومات ورثته وإن ماتت هى لم يرثها ومنها سكوت الولى بين يدى الحاكم وقد طلب فانه عضل ومنها السكوت فى جواب الدعوى كالانكار ومنها باع بالعناء وهو ساكت جاز الاقدام على شرائه لانه لو كان حرا لتكلم فسكوته كالتصديق قال أبو سعيد وكل حق على الفور إذا سكت عنه مع الامكان بطل كالشفعة ورد العيب والقبول والاستثناء قال المصنف بعد أن نقل جملة من هذه الفروع إذا تأملت هـذه الفروع عرفت أنا لم ننسب إلى ساكت قولا اه (قوله بشرط الانقراض) أى انقـراض الساكتين والقائلين (قوله إن كان فتيـا لا حكما) أى إن كان الحكم الذى قاله البعض وسكت عنه الباقون فتيـا أى مفتى به بأن قاله على سبيل الافتاء (قوله بخلاف الحكم) أى فلا يبحث فيه لانه يرفع الخلاف فلا يعد السكوت عليه إجماعا (قوله عكسه) بالنصب مقول القول لانه وان كان مفـردا فيه معنى القول وبالرفـع خبر لمحذوف أى وعندى عكسه

والنادر فان هذا القول لم يقيد بالكل كما يشير له صنيع المصنف فيما مر حيث أخره عن قول أحمد ومن معه لكن التعليل الذى ذكره بقوله لامن ظهور الخ يفيد أن المراد انقراض الساكتين وعبارة العضد شرط انقراض العصر هـذا وهذه الاقوال الاتية كلها مردودة بما علم من أن مدار الحجية على الظن وهو حاصل مطلقا تدبر (قول المصنف ابن أبى هريرة) هو من الظاهرين من أصحاب الشافعى (قول الشارح بخلاف الحكم) أى لأن كلا يحكم بما يراه وأيضا الحاكم يهاب ويوقر وفيه أن الكلام فيما قبل استقرار المذاهب والحكم والفتيا حينئذ سواء وبه علم رد علة ما بعده أيضا أعنى قوله لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم (قوله المروزى) نسبة إلى مرو من باب تغيير النسب (قوله ضمن قال معنى ذكر) لا حاجـة الى التضمين فان للقول معنيـين التكلم ويجب أن يكون حينئذ معموله جملة لان الكلام لابد أن يكون مركبا مفيدا والتلفظ وحينئذ يجوز أن يكون مفرداً إذ اللفظ يعم المركب وغيره كذا فى عب على الجامى وبعد ذلك فالظاهر أن القول هنا معناه الاعتقاد تدبر

(قول الشارح وهو قول من قال أن مخالفة الاقل لا تضر) أى لا تضر فى الحجية وهو القول السابع الذى نقله المصنف سابقا وإنما قلنا ذلك لان الخلاف هنا فى الحجية مع الاتفاق من هذه الاقوال على نفى الاجماع لما عرفت سابقا فلا يوافق باقى اقوال من قال ان مخالفه الأقل لا تضر لان مخالفته لا تضر فيه فى الاجماع والحجية جميعا الا الحجية فقط تأمل (قوله والا فقد يذهب من يقول بضرر الخ) من قال بضرر مخالفة القليل هو المصنف ومن معه كما تقدم لكنهم لم يفصلوا فى حجية السكوتى بين كون الساكت اقل اولا بل جعلوه حجة مطلقا اما المصنف فظاهر وأما الجهور وهم من معه فالظاهر أنهم كذلك كما قد يدل عليه قول الرافعى أنه المشهور عند الأصحاب وحينئذ يندفع الاشكال الأول (قوله من افراد الاجماع السكوتى) قد عرفت انه لم يدع الاجماع هنا احد بل الكلام فى انه حجة فقط عند السكوت والمخالفة جميعا إلا أن يكون المراد من افراد حقيقة الاجماع وإن لم يسم به وعلى كل فالقول بأن الصريح أقوى معناه الاجماع المصرح به ممن أجمع بأن وافق صريحا اقوى من الاجماع غير المصرح به ممن أجمع بأن سكت والساكت هنا عند هذا القائل ليس ممن اجمع بل هو عنده غير معتبر لأن معنى كلامه أن الساكت ينزل منزلة المخالف فان كان أقل فلا يضر فمعنى كونه سكوتيا عنده أنه وقع مع سكوت من لو وافق لكان من المجمعين تدبر وحينئذ يندفع الاشكال الثانى (قوله قلت قد يفرق الخ) كلام لا معنى له فان الساكت لو كان مخالفا بالفعل لم يضر عند هذا القائل كما قاله سم فقوله لقيام احتمال المخالفة الخ قلنا المخالفة بالفعل لا تضر عنده تأمل (قوله اى وهل هو فرد من افراده حقيقة) اى فرد من الافراد التى يطلق عليها اسم الاجماع حقيقة وليس المتردد فى إطلاق الاسم عليه حقيقة او مجازا إذ لا يسع عاقلا إنكار الاطلاق المجازى هذا مراد سم كما يؤخذ من كلامه الآتى وبه يندفع قول المحشى قلت الخ (قوله أى وفى إطلاق اسم اسم الاجماع عليه من غير تقييد بالسكوتى الخ) إنما قال ذلك لان موضوع الخلاف الاجماع السكوتى فهو مع التقييد يطلق بلا خلاف خلافا لمن وهم فيه بناء على أن قول الشارح وإنما يقيد الخ تقييد وليس كذلك بل هو جواب عما يقال وهى لم قيد بالسكوتى وحاصله ان تقييده ليس لمنع الاطلاق بلا تقييد بل لانصراف المطلق إلى غيره فهو مشترك لفظى وإنما يقيد بالسكوتى لانصراف المطلق إلى غيره لتبادره فيه لكثرة الاستعمال (قوله وتسميته بذلك) يعنى أن نفى التسمية لازم لمذهبه إلا أن له خلافا فيها اذ لم يتعرض للتسمية اصلا إنما خلافه فى الحجية (قوله فلم يكن خلافه فى مجرد التسمية) اى كالثالث وليس المراد انه خالف فى الحجية والتسمية (قوله حاصل هذا ذكر الخلاف الخ) صوابه أن يوافق الشارح فيقول حاصله تحقيق حاصل الأقوال وبيان مدركه فان ذكر الاقوال اول المسئلة ليس على الوجه الحق كما علمت من انه يقتضى ان خلاف الثلاثة على محل واحد وان الاول له خلاف فى التسمية وليس له كذلك وبه يعلم أن ما هنا لم يقدمه المصنف أصلا فتأمل (قوله وحاصل قوله وفى تسميته الخ) صوابه أن يقول وحاصل قوله والصحيح حجة وفى تسميته الخ تحرير ما اتفق وما اختلف كما قال الشارح لعدم تحريره اول المسئلة كما عرفته سابقا اماذكر الخلاف فى اطلاق لفظ الاجماع عليه فهو فى قوله ثالثها حجة لا اجماع الخ (قوله بيان للاختلاف فى أنه حجة) صوابه أن يزيد فى التسمية (قوله بيان للاختلاف فى إطلاق الاسم) صوابه ان يقول بيان لكون المختلف فى التسمية هو الثالث والثانى فقط (قوله بيان لوجه الاختلاف فى حجيته) صوابه أن يقول أنه تحقيق لحاصل الاقوال وبيان لمدركه كما عرفت (قوله فقد تبين تباين المقامات) لم يتبين من كلامه سوى زيادة اشكالها (قوله ولو استوضح لقال الخ) قد يقال أنه أراد ذكر صورة الخلاف الواقعة فى كلامهم الموهمة لكون الأول له خلاف فى التسمية بل ولكونه بين الثالث والثانى حقيقيا ولذلك اشتبه الأمر على ابن الحاجب فنقل الخلاف بينهما على أنه حقيقى صورته أنه حجة واجماع

وهو قول من قال أن مخالفة الأقل لا تضر (والصحيح) أنه (حجة) مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثانى والثالث وقال الرافعى انه المشهور

(قوله وهو قول من قال الخ) قال شيخنا الشهاب إن كان عن نقل فلا إشكال وإلا فقد يذهب من يقول بضرر مخالفة القليل إلى ان سكوتهم لا يضر اه اى لان السكوت ليس فيه تصريح بالمخالفة بل يحتمل الرضا بل ظاهره الرضا بخلاف المخالفة والثانى أن قضية حكاية هذا القول مع هذا البناء أن هذه الصورة أعنى إذا كان الساكتون اقل من افراد الاجماع السكوتى وانه إذا لم يسكت الاقل بل قالوا الا يكون من افراد السكوتى بل الصريح فيلزم أن يكون الاتفاق مع مخالفة الأقل أقوى منه مع سكوتهم لان الاجماع الصريح أقوى ولا يخفى إشكال ذلك وغرابته اللهم إلا ان يلتزم هذا القائل انه فى تلك الصورة مع كونه إجماعا سكوتيا اقوى من الاجماع الصريح فى الصورة الاخرى او يلتزم انه فى الصورتين اجماع صريح لان سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم

قطعي او حجة وليس باجماع قطعي ثم استدل من قال بانه قطعي بان سكوتهم دليل ظاهرا فى (٢٢٥) موافقتهم فكان إجماعا واعترضه

عند الأصحاب قال وهل هو إجماع فيه وجهان (وفى تسميته إجماعا خلاف لفظى) وهو ما اختلف فيه القول الثانى والثالث قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعى أى المقطوع فيه بالموافقة وقيل يسمى لشمول الاسم له وإنما يفيد(١) بالسكوتى لانصراف المطلق إلى غيره (وفى كونه إجماعا) حقيقة (تردد مثاره ان السكوت المجرد عن أمارة رضا وسخط مع بلوغ الكل) أى كلا المجتهدين الواقعة (ومضى مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية) قال فيها بعضهم بحكم وعلم به الساكتون وهو صورة السكوتى (هل يغلب ظن الموافقة) أى موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظرا للعادة فى مثل ذلك فيكون إجماعا حقيقة لصدق تعريفه عليه وإن نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون إجماعا حقيقة فلا يحتج به ويؤخذ تصحيح الأول من تصحيح أنه حجة لأن مدركه المذكور هو مدرك ذاك

وهى لا أثر لها اه سم (قوله قال وهل هو الخ) أى على الصحيح (قوله فيه وجهان) هما قول المصنف وفى تسميته الخ (قوله القول الثانى الخ) خص الاختلاف بهذين القولين دون الأول لأنه لا معنى للاختلاف فى تسميته بذلك إلا إذا كان فردا من أفراده والأول ينفى ذلك اه سم (قوله والثالث لأنه وإن قال انه حجة لا إجماع) مراده نفى تسميته إجماعا بلا تقييد كما تقدم وحاصله أنه عنده من افراد الاجماع بدليل قوله بانه حجة إذ لا علة لذلك إلا كونه إجماعا اه سم (قوله مطلق اسم الاجماع) الظاهر أنه من إضافة الصفة للموصوف أى اسم الاجماع المطلق عند التقييد فلا يطلق على الظنى فان قيد بالسكوتى اطلق عليه بلا خلاف فليس المراد مطلق الاجماع من حيث هو الشامل للسكوتى (قوله وإنما قيد) أى على هذا وأنه يسمى (قوله لانصراف المطلق الخ) على هذا قولهم التبادر من علامات الحقيقة أى غالبا (قوله وفى كونه إجماعا) اى داخلا فيما يصدق عليه تعريف الاجماع كما هو القول الثانى والثالث فان الاتفاق كما يكون مقطوعا به يكون مظنونا اى وعدمه كما هو غيرهما (قوله عن أمارة رضا) أى موافقة والمراد بالسخط المخالفة (قوله مع بلوغ الكل) من إضافة المصدر للمفعول وقوله الواقعة بالرفع فاعل لأن الاولى الاسناد إلى المعنى وسواء كان البلوغ قطعا أو ظنا بأن بلغ فى الشهرة ما يغلب احتمال بلوغ الكل على ما نقله المصنف فى شرح المختصر عن الأستاذ قال وهو دون الأول (قوله عن مسئلة) معمول للسكوت فصل بينهما بالصفة (قوله اجتهادية تكليفية) هذا يقتضى أن الاجتهاد يكون فى غير مسائل التكليف فان أراد الاجتهاد مطلقا فمسلم وإن أراد اجتهاد أئمة الشرع فهو لا يكون إلا تكليفا (قوله قال فيها الخ) كالتوضيح لقول المصنف مع بلوغ الكل وإشارة من أول الامر إلى أن الاولى للمصنف ذكره بعد هذا كما يأتى له (قوله وهو) أى السكوت المقيد بالقيود صورة الخ وراعى المبتدأ فذكر الضمير والافصح التأنيث مراعاة للخبر (قوله وإن نفى بعضهم الخ) وهو ما اختلف فيه الثانى والثالث أى فلا يمنع هذا النفى صدق التعريف وأورد الناصر انه يلزم ان التعريف غير مانع لشموله لما لا يسمى إجماعا واجاب سم بان التعريف مبنى على الصحيح من تسميته (قوله وقيل لا) أى لا يغلب ظن الموافقة فلا يصدق عليه التعريف فلا يكون إجماعا حقيقة فلا يحتج به (قوله ويؤخذ تصحيح الأول) مفاده ان الاول غير كونه حجة مع انه هو هو كما يفيده قوله وفى هذا الكلام الخ (قوله لأن مدركه المذكور) اى بقوله نظرا للعادة فى

---

(١) قوله إنما يقيد الخ دفع لما يقال على قوله وقيل يسمى لشمول الاسم له لم قيد بالسكوتى مع شمول اسم الراجح المطلق له على هذا القول وحاصل الدفع أن تقييده ليس لمنع الاطلاق بلا تقييد بل لأن المطلق وإن كان مشتركا لفظيا بين هذا وغيره إلا أن غيره لما كان هو المتبادر من اسم المطلق لكثرة الاستعمال خص هذا باسم المقيد بالسكوتى اه بتوضيح من الشربينى

ابن الحاجب بانه إنما يفيد انه حجة لا اجماع قطعى كما أقامه الشارح هنا دليلا على الحجية اول المسئلة وحينئذ ففى ذكر صورة الخلاف ثم التنبيه على ما فيها فائدة اى فائدة وإن كان التنبيه على ذلك من وظيفة الشروح (قول الشارح فيكون إجماعا حقيقة لصدق تعريفه عليه) أفاد به ان مدار كونه من افراد الاجماع حقيقة على صدق التعريف بخلاف التسمية فان مدارها الاصطلاح ولا يلزم التوافق بينهما وإنما ترك هنا قوله فيكون حجة لذكر المصنف له كما أشار اليه بقوله ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة (قول الشارح فلا يكون إجماعا حقيقة) علم من هذا أن خلاف الاول ليس فى التسمية بل فى كونه ليس باجماع حقيقة ولله در الشارح حيث بين ذلك هنا لكون المقصود ههنا تحقيق حاصل الاقوال أى ذكره على الوجه الحق وقال فيما تقدم أولها ليس بحجة ولا إجماع ولم يقل حقيقة لكون المراد مما تقدم حكاية صورة الخلاف لوهمه ان الاول له خلاف فى التسمية فتدبر (قوله لان الاجماع أخص الخ) هو مسلم لكن المنفى حجية

الاجماع (قوله أى القول بأنه إجماع حقيقة) الظاهر ان الاول هو قوله نعم نظر للعادة الثانى هو قوله لا

(قول الشارح تحقيق لحاصل الأقوال الثلاثة) أى ما اجتمعت على الخلاف فيه وهو أنه اجماع حقيقة أى حجة أو لا وأما أنه هل يسمى باسم الاجماع فليس حاصل الثلاثة بل حاصل الثالث والثانى فقط لما عرفت أن الأول لا خلاف له فى التسمية لنفى الحجية والعلامة الناصر غفل عن كون الحاصل للثلاثة فقال أن الشارح أغفل حديث التسمية فى هذا الحاصل وقد عرفت وجه تسمية هذا تحقيقا فتأمل (قول الشارح وفيما قبله تحرير) أى تخليص لما اتفق منها ولما اختلف بعد اشتباهه فى الخلاف المتقدم فانه يفيد أن ما اختلف فى أنه اجماع قطعى بناء على أن النفى لحقيقة الاجماع لا للتسمية وحينئذ يكون اتفق الثالث مع الاول فى نفى الاجماع القطعى وان الأول متفق مع الثالث فى نفى التسمية بناء على أن النفى لهما (قوله ليشمل الاختلاف فى كونه اجماعا) أى حقيقة (قوله والمراد بالتحقيق الخ) قد عرفت أن المراد به ذكر الشىء على الوجه الحق لافادة ما تقدم أن الأول له خلاف فى التسمية إن كان نفى الاجماع نفيا لها الخ ما تقدم (قوله وأجيب بأن المراد تحقيق الخ) قد عرفت التسمية ليس للأول خلاف فيها حتى تكون مقصودة لها أولا (قوله وبأن التسمية الخ) حيث كانت من الحاصل لا وجه لتركها منه (قوله والاحسن أنه أراد الخ) هذا هو الموافق لصنيع الشارح فيما سبق حيث قال وهو ما اتفق عليه الثانى والثالث ثم قال وهو ما اختلف فيه الثانى والثالث (قوله وأحد المطلقين هنا كونه حجة واجماعا حقيقة) ليس كذلك بل كونه حجة واجماعا اسما وقوله نفى كل منهما أى كونه حجة واجماعا على التحقيق (قوله يوافق من أطلق الاثبات فى الجزءين) إن أراد الصدر والعجز فى الخلاف المتقدم فليس كذلك وهو ظاهر أو أراد بهما كونه حجة واجماعا حقيقة فليس هما الصدر والعجز فيه بل العجز هو أنه لا يسمى باسم الاجماع على تحقيق المصنف (قوله فهذا ليس تحريرا لصورة الخلاف) لم يقل الشارح ان التحرير لصورة الخلاف وكيف يحررها وهى مجرد فاسدة وإنما قال تحرير لما اتفق وما اختلف وما صنعه المصنف تحرير له أى تحرير كيف وقد بين أن الخلاف فى الحجية على قولين فأفاد أن خلاف الثلاثة ليس فى محل واحد وهو خلاف صورة حكاية الخلاف فانها تفيد اجتماعهما على محل واحد فجعل ذلك مسخا منشؤه عدم التأمل (قوله على أن جعل الشارح الأول هو نفيهما الخ) إذا تأملت علمت أنه لا يمكن الجرى هنا على تلك القاعدة أصلا سواء جعلت الأول ما جعله الشارح أو غيره فان كان مراده أنه يرد الأقوال من غير أن يقول ثالثها الخ فانه الاختصار مع عدم التنبيه على النكتة التى ذكرناها سابقا فليتأمل (قوله مقيد بالبالغ) أى يكون البالغ هو الواقعة كما قاله الشارح (قوله ولم يذكر بعد) أى بعد ما تقدم قبل قوله مع بلوغ أو بعد الزمن المتقدم على زمن قوله مع بلوغ فيلزم أن لا يكون مذكورا الآن وهو معنى قولهم فى تفسيره أى الآن (قول الشارح احتمال الموافقة) اشارة إلى أن الظن معناه الاحتمال أى المحتمل واضافته للموافقة اضافة للبيان أو من اضافة الأعم (قوله ويمكن أن يجاب الخ) لا معنى لجعله جوابا بل هو تأويل آخر ذكره سم لا على وجه أنه جواب

وفى هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال الثلاثة المصدر بها المسئلة وبيان لمدركه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف وكل ذلك من وظيفة الشارح زاده على غيره ولو اخر قوله مع بلوغ الكل وما عطف عليه عن قوله تكليفية لسلم من الركاكة ولو قال هل يظن منه الموافقة بدل ما قاله لسلم من التكلف فى تأويله بأن يقال هل يغلب احتمال الموافقة أى يجعله غالبا أى راجحا على مقابله واحترز عن السكوت المقترن بامارة الرضا فانه اجماع قطعا او السخط فليس باجماع قطعا وعما إذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين او لم يمض زمن مهلة النظر فيها عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتى وعما إذا لم تكن فى محل الاجتهاد

مثل ذلك هو مدرك ذلك أى القول بأنه حجة يعنى المدرك الذى سبق بيانه بقوله لأن سكوت العلماء الخ فالمدرك فيهما واحد وهو كون العادة تفيد ظن موافقة الساكت للقائل (قوله وفى هذا الكلام تحقيق الخ) المشار اليه هو قول المصنف وفى كونه اجماعا الخ وبيان ذلك التحقيق ان مفاد هذا الكلام انه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة وهو حاصل القول الثانى والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الأول وأما قوله وبيان لمدركه فهو ما أشار اليه بقوله مثاره الخ فمدرك حاصل القول الثانى والثالث ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة ومدرك الاول ان السكوت المذكور ليس كذلك (قوله لما اتفق منهما) وهو الثانى والثالث وقوله وما اختلف اى وهما القولان مع غيرهما (قوله ولو اخر الخ) قال الكمال لو فعل ذلك لم يخل عن ركاكة ايضا لتكرر لفظ عن بدون فصل طويل نعم لو عبر بلفظ فى بدل عن الثانية مع ما ذكره الشارح من التقديم لسلم من الركاكة مطلقا اه (قوله من الركاكة) الحاصلة بالفصل بين العامل والمعمول بأجنبى فان قوله عن مثله متعلق بالسكوت وقوله مع بلوغ الخ فاصل بينهما وهو اجنبى ورد بان مع ايضا معمول له على انها ظرف لغو فليس باجنبى واجيب بان الركاكة من حيث تاخير الاهم على انه يحتمل انه ظرف مستقر حال (قوله لسلم من التكلف فى تأويله) بان يراد بالظن الاحتمال المجرد عن الراجحية كما هو معناه اللغوى وإلا فظاهره ان اصل الظن غير كاف فضلا عن

(قول الشارح للخلاف فى كونه حجة وإجماعا) فالسبب اجتماع الخلافين وإن كان بعض ما تقدم خلافا فى الحجة (قوله لأن ماذكره فى السكوتى لم يعلم الخ) إن كان المراد بما ذكره هو الخلاف فهو ما قاله الشارح وإن كان المراد ما فى صورة السكوتى لم يعلم من التعريف انه إجماع ففيه أن الاتفاق فى التعريف يعم المظنون والمقطوع كما قاله الشارح لصدق تعريفه عليه (قول المصنف وكذا الخلاف فيما لم ينتشر) أى فيه اقوال ثالثها قول الامام المفصل وجرى هنا على القاعدة من كون الثالث يدل على الاول بصدره وعلى الثانى بعجزه (قول الشارح فيما تعم به البلوى) يحتمل أن ما كناية عن المحكوم به والنقض مثال له وهو تعم البلوى بمعرفته لعموم ابتلائهم بوقوع متعلقه اه سم (قوله متوقف على إمكان العالم) بان يقال لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وإن كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وينقل الكلام اليه فاما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب وهذا مبنى على أن علة الحاجة هى الامكان وهو مذهب الفلاسفة والمحققين من المتكلمين إذ لو لا إمكانه المحوج إلى ترجيح جانب حدوثه لما احتاج فى حدوثه الى محدث لاستحالته

بأن كانت قطعية أو لم تكن تكليفية نحو عمار أفضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على القول فى الاولى بخلاف المعلوم فيها وعلى ما قيل فى الثانية لا يدل على شىء وانما فصل السكوتى بأما عن المعطوفات بالواو للخلاف فى كونه حجة واجماعا وأتبعه بقوله (وكذا الخلاف فيما لم ينتشر) مما قيل بأن لم يبلغ الكل ولم يعرف فيه مخالف قيل انه حجة لعدم ظهور خلاف فيه وقال الاكثر ليس بحجة لاحتمال ان لا يكون غير القائل خاض فيه ولو خاض فيه لقال بخلاف قول ذلك القائل وقال الامام الرازى ومن تبعه انه حجة فيما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر لانه لا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة بخلاف مالم تعم به البلوى فلا يكون حجة فيه ولم يزد المصنف فى شرحيه على هذه الاقوال الثلاثة فيكون مراده هنا الخلاف فى اصل الحجية من غير رعاية للتفاصيل السابقة فى السكوتى (و) علم (أنه) أى الاجماع (قد يكون فى) أمر (دنيوى) كتدبير الجيوش والحروب وأمور الرعية (ودينى) كالصلاة والزكاة (وعقلى لا تتوقف صحته) اى الاجماع (عليه) كحدوث العالم

مجرد الاحتمال مع أنه كاف فتأمل (قوله بأن كانت قطعية) أى مقطوعا بها كالوحدانية (قوله فالسكوت) مبتدأ خبره قوله لا يدل على شىء وقوله بخلاف المعلوم متعلق بالقول (قوله لا يدل على شىء) لاحتمال أن يكون السكوت اتكالا على الدليل القطعى (قوله للخلاف فى كونه حجة واجماعا) اى وفى كونه اجماعا أى أنه فصله عما قبله من المسائل لتعدد محل الخلاف فيه بخلافها فان محل الخلاف فى كل منهما واحد (قوله مما قيل) اى بما قال به اهل العلم (قوله لم يبلغ الكل) تفسير لعدم الانتشار (قوله لاحتمال ان لا يكون الخ) فيه أن هذا هو الموضوع فان الموضوع عدم الانتشار وقد يقال عبر بالاحتمال لان المجزوم به عدم بلوغ الكل وكونه لم يبلغ بعض افراد الغير فلا جزم به (قوله فيما تعم به البلوى) اى من الافعال فمس الذكر هو ما تعم به البلوى (قوله لانه لا بد الخ) أى لعموم البلوى (قوله لانتفاء ظهور الخ) أى ولو كان بالمخالفة لظهرت (قوله دنيوى) اى يتعلق بمصالح الدنيا ولا بد ان تتعلق به الاحكام الشرعية حتى يدخله الاجتهاد وبهذا يرد على المقابل القائل بعدم الاجماع فيه لعدم الثمرة فيه (قوله وعقلى) أى لا تعلق له بامر دنيوى او دينى بمعنى الاعمال الظاهرة (قوله كحدوث العالم) فيه انه يلزم من

وأورد على الاول أنه يلزم ان تكون صفاته تعالى واجبة بذواتها او حادثة وكلاهما باطل وأجيب بأن القائل بأن علة الاحتياج الحدوث انما يقول بانه علة الاحتياج الى الفاعل لا علة الاحتياج مطلقا حتى الى الموصوف فان صفاته تعالى لكونها لازمة لذاته وليست متأخرة عنها ليست اثارا له كذا فى عبارته على الجلال بقى ان اصحاب الطريق الاول ماذا يقولون فى الاجماع على حدوث العالم مقتضى هذا الكلام المنع فلعل كلام الشارح مبنى على طريق المحققين من المتكلمين ومن عداهم لا يصح الاجماع على مثل الحدوث تدبر (قوله متوقف على ثبوت حدوث العالم) بان يقال العالم حادث وكل حادث له محدث وهذا مبنى على أن علة الحاجة هى الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطا أو شطرا وهو طريق اكثر المتكلمين فى الاستدلال على وجود الصانع (قول المصنف فى امر دنيوى الخ) اى لعموم ادلة الاجماع له فتحرم مخالفته لانه متى وقع الاجماع علم أن خلاف ما أجمعوا عليه خطأ يترتب عليه الضرر وإلا لم يجمعوا على خلافه فان قلت فهو حينئذ شرعى قلت لا يفرق الضرر المترتب على خلاف ما اجمعوا عليه من خطاب الشارع والحاصل ان الاجماع انما هو على تعيين ما لا ضرر فيه وتعيينه ليس فى كلام الشارع وان كان فى كلامه النهى عن الضرر ففرق بين المقامين تأمل (قوله لان المتوقف على ذلك) أى على كون المجمع عليه لا تتوقف صحة الاجماع عليه هو الحجية دون الاجماع اى الوفاق عليه فان الدور فى الاول دون الثانى تدبر (قول الشارح كحدوث العالم ووحدة الصانع) أفاد به أن المجمع عليه العقلى قد يكون قطعيا كهذين المثالين وفائدة الاجماع حينئذ اظهار حقية ما قطع به العقل فى نفس الامر ودفع احتمال الغلط بالذى يتطرق للعقليات فقول الامام فى البرهان ان العقليات لا يعضدها وفاق مدخول تدبر

ووحدة الصانع لشمول لأى أمر المأخوذ فى تعريفه لذلك أما ما تتوقف صحة الاجماع عليه كثبوت البارى والنبوة فلا يحتج فيه باجماع وإلالزم الدور (ولا يشترط فيه) أى فى الاجماع (امام معصوم) وقال الروافض يشترط ولا يخلو الزمان عنه وإن لم تعلم عينه والحجة فى قوله فقط وغيره تبع له

اثبات حدوث العالم بالاجماع الدور لأن ثبوت الاجماع يتوقف على النبوة وهى متوقفة على العلم بوجود الصانع وهو على حدوث العالم وأجيب بانا نثبت باجماع حدوث الاجسام والعلم بوجود الصانع يمكن اكتسابه بحدوث الاعراض فلادور قال البدخشى فى شرح المنهاج والحق أن اثبات الصانع لا يتوقف على معرفة حدوث شىء ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ماهو المتعارف بين مشايخ أهل السنة بل يكفى فى ذلك العلم بكون العالم ممكنا إذ لابد للممكن لاستواء طرفى وجوده وعدمه من مرجح واجب الوجود ولو بالآخرة وإلالزم الدور أو التسلسل كما هو المقرر فى علم الكلام والحكمة وحينئذ يمكن اثبات الصانع بامكان العالم ثم نعلم حقيقة النبوة ثم الاجماع ثم حدوث العالم وكذا يمكننا اثبات وحدة الصانع بالاجماع المتوقف حجيته على صحة النبوة المتوقفة على وجود الصانع لا على حدوث العالم قال والدليل فى الصورتين العقل لثبوتهما به قبل انعقاد الاجماع حجة إذ ذاك بعد انقراض عصر النبى صلى الله عليه وسلم اه وهو كلام فى غاية الوضوح والمتانة لاما قرره هنا الشهاب عميرة ونقله عنه سم (قوله وإلالزم الدور) لأن حجية الاجماع موقوفة على بعثة الرسل وهى متوقفة على ثبوت البارى فلا يصح اثباته بالاجماع لتقدمه عليه وفى النبوة ظاهر إذ الاجماع متوقف عليها (قوله ولا يخلو الزمان عنه) أى لا يخلو زمان التكليف عن امام معصوم لأنه لطف وهو واجب على الله عندهم والاجماع لكونه رأى جميع الامة مشتمل على قول الامام فالحجة فى الحقيقة عندهم لا الاجماع من حيث هو كما تقدم نقله عن امام الحرمين قال الامام الغزالى فى كتابه الموسوم بالنقد من الضلال حين تعرض لمذهب الامامية أنه لا حاصل عندهم ولا طائل لكلامهم ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل لما انتهت تلك البدعة مع ضعفها إلى هذه الدرجة لكن شدة التعصب دعا الذابين عن الحق إلى تطويل النزاع معهم فى مقدمات كلامهم وإلى مجاهدتهم فى كل ما نطقوا به فجاحدوهم فى دعواهم الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم وضعف قول المنكرين فى مقابلته اعتبر بذلك جماعة وظنوا أن ذلك من قوة مذهبهم وضعف مذهب المخالف له ولم يفهموا أن ذلك الضعف ناصر الحق وجهله بطريقه بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم وأنه لابد أن يكون المعلم معصوما ولكن معلمنا المعصوم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا قالوا هو ميت فنقول ومعلمكم غائب فاذا قالوا ومعلمنا قد علم الدعاة وبثهم فى البلاد وأكمل التعليم قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته ثم قال بعد كلام كثير انه ليس معهم من الشفاء المنجى من ظلمات الآراء شىء بل هم مع عجزهم عن اقامة البرهان على تعيين الامام طالما جاريناهم فصدقناهم فى الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم المعصوم وأنه الذى عينوه ثم سألناهم عن العلم الذى تعلموه منه وعرضنا عليهم اشكالات فلم يفهموها فضلا عن القيام بحلها فلما عجزوا أحالوا على الامام الغائب وأنه لابد من السفر اليه والعجب انهم ضيعوا عمرهم فى طلب المعلم وفى التبجح بالظفر به ولم يتعلموا منه شيئا اصلا كالمضمخ بالنجاسة يتعب فى طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله ومنهم من ادعى شيئا عن علمهم وكان حاصل ما يذكره شيأ من ركيك فلسفة فيثاغورس وهو رجل من قدماء الاوائل ومذهبه أرك مذاهب الفلاسفة وقد رد عليه ارسطاليس بل استرك كلامه واسترذله وهو المحكى فى كتاب اخوان الصفا وهو على التحقيق حشو الفلسفة

(قول المصنف ولا يشترط فيه امام معصوم) لم يقل وانه لا يشترط حتى يكون المعنى وعلم أنه لا يشترط مع صدق مجتهدى الامة بغير المعصوم فيفيد عدم الاشتراط لانه بناء على رأى الروافض لا يصدق مجتهدى الامة بغيره لعدم خلو الزمان عنه عندهم واعلم ان عبارة المنهاج وشرحه للصفوى هكذا الاجماع عند الشيعة حجة يعولون عليها لكن ليس حجة من حيث هو الاجماع بل لكونه مشتملا على قول الامام المعصوم اذ الزمان عندهم لا يخلو عنه فالاجماع مشتمل على قوله إذ هو قول كل الامة وهو من الامة بل هو لا هم ورئيسهم وقوله حجة وإلا لم يكن معصوما فالشيعة إنما عولوا على الاجماع لاشتماله على قول الامام المعصوم لا لكونه حجة من حيث هو اه فعلم انهم يعولون على الاجماع نعلم قول المعصوم منه بخلاف ما إذا لم يكن جماع فانه لا يعلم المعصوم حتى يعتد قوله فالحاصل ان ما نستدل به من حيث أنه اجماع يستدلون به من حيث اشتماله على قول المعصوم فلابد من كونه دليلا من وجود المعصوم فيه فهم مترفون بالاجماع مخالفون فى وجه الدلالة فلا وجه لما أطال المحشى وغيره به (قوله إلى رد مذهب الروافض) صوابه كما فى سم نفى مذهب الروافض وقوله فى الجواب لا يتعين ان يكون أشارة (قوله إلى رد مذهبهم صوابه أيضا نفى مذهبهم قال سم بعد ذلك واياك ان يلتبس عليك الفرق بين نفى مذهبهم ورده اه وقد عرفت أنه لا حاجة

(ولا بد له) أى للاجماع (من مستند وإلا لم يكن اقيد الاجتهاد) المأخوذ فى تعريفه (معنى وهو الصحيح) فان القول فى الدين بلا مستند خطأ وقيل يجوز أن يحصل من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على صواب، وادعى قائله وقوع صور من ذلك كما قال المصنف معترضا به على الآمدى فى قوله الخلاف فى الجواز دون الوقوع (مسئلة الصحيح إمكانه) أى الاجماع وقيل أنه ممتنع عادة

قوله ولا بدله من مستند الخ) استشكل بأنه لو كان السند واجبا فى الاجماع لكان هو الحجة فلا يكون للاجماع فائدة وحينئذ واجيب بان فيه فائدة وهى كشفه عن وجود دليل فى المسئلة من غير حاجة إلى معرفته والبحث عن كيفية دلالته على المدلول وايضا يكون الاجماع وسنده دليلين لذلك الحكم فيكون من تعاضد الأدلة وفى التلويح فائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وصرف المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا فى السند فذهب الجمهور إلى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابى بكر قياسا على إمامته فى الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى إلى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه اه (قوله بان يلهموا الاتفاق الخ) فيه ان هذا يرجع للاستحسان وهو من المستندات فان أريد مستند ظاهر تفصح عنه العبارة ولا ينافى ذلك وجود معنى تقصر عنه عادة الخلاف لفظيا (قوله الصحيح إمكانه الخ) ما تقدم فى تفسيره وبيانه وهو لا يستلزم وقوعه فبين فى هذه المسئلة انه ممكن والمراد إمكانه عادة بدليل قول الشارح وقيل انه ممتنع عادة وما ذكر هنا يعلم بعضه من مواضع فى كلامه فذكره توطئة لقوله وأنه قطعى وأيضا الخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدم (قوله وقيل انه ممتنع عادة) قال إمام الحرمين فى البرهان ذهب طوائف من الناس إلى ان الاجماع لا يتصور وقوعه واشتد كلام القاضى رضى الله عنه ونكيره على هؤلاء وتعدى حد الانصاف قليلا ونحن نسلك مسلكا فى استيعاب ما لكل فريق حتى إذا لاحت نهاية النفى والاثبات وضح منها درك الحق إن شاء الله تعالى فأما الذين منعوا تصور الاجماع فانهم قالوا قد اتسعت خطة الاسلام ورقعتها وعلماء الشريعة متباعدون فى الامصار ومعظم البلاد المتباينة لا تتواصل الاخبار فيها وإنما يتدرج المندرج من طرف إلى طرف بسفرات وتربصات ولا ينفق انتهاض رفقة واحدة ومدتها مدة واحدة من المشرق إلى المغرب فكيف يتصور رو الحالة هذه رفع مسئلة إلى جميع علماء العالم ثم كيف يفرض اتفاق آرائهم فيها مع تفاوت الفطن والقرائح وتباين المذاهب والمطالب واخذ كل جيل صوبا فى اساليب الظنون فتصوير اجتماعهم فى الحكم المظنون بمثابة تصوير اجتماع العالمين فى صبيحة يوم على قيام اوقعود واكل مأكول ومثل ذلك غير ممكن فى إطراد العادة نعم إن انخرقت لنبى أوولى على رأى من يثبت الكرامات وبالجملة لا يتصور الاجتماع مع اطراد العادة فهذا قول هؤلاء ثم زادوا إبهاما اخر فقالوا لو فرض الاجماع كيف يتصور النقل عنهم على التواتر والحكم فى المسئلة الواحدة ليس مما تتوفر الدواعى على نقله فقد أسندوا كلامهم إلى ثلاث جهات مترتبة فى العسر اولها تعذر عرض مسئلة واحدة على الكافة والأخرى عسر اتفاقهم والحكم مظنون والثالثة تعذر النقل عنهم تواترا واختتموا هذا بان قالوا لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب فما الذى يؤمن من بقائه عليه وإصراره على مذهبه إلى ان يطبق النقل طبق الارض فهذه عيون كلام هؤلاء قال القاضى رحمه الله معترضا عليهم متبعا مسالكهم نحن نرى اطباق جيل من الكفار يربو عددهم على عدد المسلمين وهم متفقون على ضلالة يدرك بادنى فكر بطلانها فاذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع اجماع اهل الدين على الاحاطة بذلك منهم وإن اردنا فرض ذلك فى الفروع فنحن نعلم إجماع علماء اصحاب الشافعى رضى الله عنه على مذهبه فى المسائل مع تباعد الديار وتنائى المزار وانقطاع الاسفار فبطل ما زخرفه هؤلاء ثم قال القاضى

الى ذلك كله تدبر (قول المصنف ولا بد له من مستند الخ) لم يقل وأنه لابد الخ أى وعلم أنه الخ لعدم ملاءمته لقوله وإلا لم يقل الخ لأن المعنى حينئذ وإلا بأن لم يعلم الخ لم يكن لقيد الاجتهاد معنى ولا معنى له وبهذا وما تقدم علم ما فى كلام الحواشى هنا فانظره (قول المصنف ولا بد له من مستند) وفائدة الاجماع سقوط البحث عنه وحرمة المخالفة مع عدم العلم به وعدم جواز النسخ والقطع بالحكم وإن كان المستند ظنيا (قوله وذلك غير مستفاد مما تقدم) وإنما أخره مع أن الظاهر تقديمه لأن ما فرعه على التعريف أعم منه

(قول الشارح فى وقت واحد) بان وقع الأكل فى وقت واحد فهذا معنى الاجماع عليه إذ لا يتحقق أكل الكل بالفعل فى وقت واحد إلا كذلك وحينئذ يكون نظير ما نحن فيه فان اعتقاد الكل للحكم واقع فى وقت واحد اعنى وقت تحقق الاجماع وإن كانت اوقات حصول الاعتقاد مختلفة تامل (قول الشارح وقت واحد) قيد به لانه وجه الاستبعاد ولا شك ان اتحاد الوقت موجود فى الاجماع ولو تاخر بعضهم فى الموافقة إذ بعد موافقته وقت اتفاق الكل واحد لظهور ان المذكور ليس باجماع فيه أن المراد هنا بالاجماع الاتفاق واما كونه حجة فسياتى إلا ان يكون المنفى الاجماع الذى هو محل الخلاف تامل (قوله اى وقوعه) يكفى انه حجة لو وقع (قوله تقدير نص قاطع) اى الحكم بوجوده (قوله اجمعوا على القطع لتخطئة مخالف الاجماع) قال العضد بعده فدل على انه حجة فان الخ فقوله والعادة الخ من تمام الدليل لا دليل آخر يدل عليه أيضا قوله فى الجواب والذى ثبت به هو وجود نص قاطع الخ وإنما ردد فى الاعتراض توسيعا للدائرة البحث تامل (قوله ان فيه إثبات الاجماع بالاجماع) أى إن قلنا اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتنا الاجماع بالاجماع (قوله ولا لإثبات الاجماع الخ) اى ولا يرد ان فيه ان فيه إثبات الاجماع بنص الخ إن قلنا الاجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف فان اثبتنا الاجماع بنص توقف ثبوته على الاجماع فالمناسب إبدال ولا بأو كما فى شرح المختصر (قوله والذى ثبت به) اى الذى أثبتنا به كونه حجة (قوله دل على ذلك) اى ذلك النص (قوله ويمتنع عادة وجودها) لما تقدم من إحالة العادة اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء على قطع فى شرعى من غير قاطع (قوله أيضا يمتنع عادة وجودها الخ) اى سواء قلنا الاجماع حجة أم لا فثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود كونه النص لا تتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلناه دليلا على حجية الاجماع لا يتوقف على حجيته ولا وجوده ولا دلالته كذا فى العضد (قوله مستفاد من العادة) قال السعد فان قيل ولو صحت هذه القاعدة المذكورة لكفت فى حجية كل إجماع من غير احتياج إلى توسيط إجماع على تخطئة المخالف ولا استلزمت وجود قاطع فى كل حكم وقع لاجماع عليه وفساده ظاهر قلنا ليس كل إجماع إجماعا على القطع بالحكم لتحكم العادة بوجود قاطع كما فى الاجماع على القطع بتخطئة المخالف بل ربما يكون كل من أهل الاجماع مستندا إلى امارة تفيده الظن لكن يحصل لنا من اتفاق الكل القطع بالحكم فلذا قال قد أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف واعلم أن دليل الشارح على الحجية والقطع غير ما فى المختصر وشروحه فانه جعل

كالاجماع على أكل طعام واحد وقول كلمة واحدة فى وقت واحد وأجيب بان هذا لا جامع لهم عليه لاختلاف شهواتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعى إذ يجمعهم عليه الدليل (و) الصحيح (انه) بعد إمكانه (حجة) فى الشرع قال تعالى

إحضار سائر المماليك بجوازم أوامره المنفذة إلى ملوك الاطراف وإذا كان ذلك ممكنا فلا يمتنع ان يجمع مثل هذا الملك العظيم علماء العالم فى مجلس واحد ثم يلقى عليهم ما عن له من المسائل ويقف على وفاقهم وخلافهم فهذا وجه فى الصورتين لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة فهذا منتهى كلامه رحمه الله ونحن نفصل الآن القول فى ذلك قائلين لا يمتنع الاجماع عند ظهور دواع مستحثة عليه داعية اليه ومن هذا القبيل كل امر كلى يتعلق بقواعد العقائد فى الملل فان على القلوب روابط فى امثالها حتى كان نواصى العقلاء تحت ربقة الامور العظيمة الدينية ومن هذا القبيل ما استشهد به القاضى رحمه الله من اجماع جمع الكفار على أديانهم ومنه اجتماع اتباع الامام على مذهبه فان كل من رأسه الزمان تصرف اليه قلوب الاتباع وبذلك يتصل النظام وهو متبين فى الخفى والجلى وما صوره القاضى رحمه الله من إحضار جميع العلماء ليس منكرا فقد تكون اطراف الممالك فى حق الملك المعظم كانها بمرأى منه ومستمع فلا يبعد ما قاله على ما صوره وما فرض اجتماع على حكم مظنون فى مسئلة فردة ليست من كليات الدين مع تفرق العلماء واستقرارهم فى أماكنهم وانتفاء داعية تقتضى جمعهم فهذا لا يتصور مع اطراد العادة أفاد من من أطلق التصور وعدم التصور فهو زال والكلام المفصل إذا أطلق نفيه أو اثباته كان خلفا ومن ظن أن تصوير الاجماع وقوعا فى زماننا هذا فى آحاد المسائل المظنونة مع انتفاء الدواعى الجامعة هين فليس على بصيرة من امره نعم مسائل الاجماع جرت من صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاكرمين وهم مجتمعون أو متقاربون فهذا منتهى الغرض فى تصوير الاجماع هذا كلام امام الحرمين سقناه بعبارته ولم نبال بالتطويل لان الاجماع ركن عظيم من اركان الدين وقد كشف الامام رحمه الله عنه الغطا وشفى بشرحه الصدور وبعباراته الرشيقة الجامعة للمعانى الأنيقة (قوله كالاجماع على أكل الخ) تنظير لان الكلام فى الاجماع على الأحكام الشرعية (قوله فى وقت واحد) يرجع للاثنين قبله (قوله لا جامع لهم عليه) أى لا مقتضى للاجماع عليه فهو قياس مع الفارق (قوله وأنه بعد امكانه حجة) أشار الى أن

دليل الحجة الكتاب كما مر ودليل القطع هو إحالة العادة خطأهم من غير توسيط الاجماع على تخطئة المخالف كما هو ظاهر والذى فى المختصر وشروحه إنما ساقوه دليلا على الحجية والقطع جميعا كما هو صريح العضد وغيره وكان الشارح رحمه الله أخذ الاستدلال باحالة العاده خطأهم من قول السعد بل ربما يكون الخ فانه يفيد كفاية إحالة العادة فى القطع بالحكم فكأنه قال حيث كان كذلك ولا حاجة لتوسيط الاجماع على القطع بخطأ المخالف حتى يحتاج لنص قاطع فيه تأمل (قوله (٢٣١) أورد عليه الخ) قدعرفت أن ماهنا غير مافى مختصر ابن الحاجب فان دليل الحجية هو كونه سبيل المؤمنين المأمور فى الكتاب باتباعه ولا تعرض فى ذلك للقطع بتخطئة المخالف حتى يرد ان من لم يبلغ عدد التواتر لا يقطع بتخطئة مخالفه وكيف وكونه حجة لم يقيده المصنف باتفاق المعتبرين على أنه إجماع بل حكم بانه حجة مطلقا وقيد القطعية بذلك فتناول الحجة القطعى والظنى كما قال الشارح بعد قول المصنف لا حيث اختلفوا فهو على القول بانه اجماع محتج به ظنى وبالجملة الاعتراض على الحجية هنا لا معنى له فان قلت يرد ذلك على كونه قطعيا قلت لا معنى له أيضا بعد تقييد المصنف بقوله حيث اتفق المعتبرون فان من يشترط عدد التواتر منهم نعم وارد على ابن الحاجب فانه أقام دليله على الحجية والقطع سواء كان المجمعون عدد التواتر أولا كما يفيده قول العضد الدليل ناهض من غير تقييد بخلاف المصنف فانه اعتبر اتفاق المعتبرين ومنهم القائل بعدد التواتر فهو لا يسلم إحالة العادة خطأهم إلا إذا كانوا عدد التواتر فليتأمل (قوله قلت قوله وقد يفهم الخ) كلام لا معنى له فان كون المفهوم من المصنف خلافه مسلم وكذلك عدم اعتبار خلاف إمام الحرمين وما استند إليه من قوله وإلا لذكره يقتضى أن جميع ما تقدم مما خالف فيه المصنف وفرعه على التعريف معتبر إلا القول بعدم اعتبار النادر وهو فى غاية الفساد وقوله لا يخفى بعده هو البعيد فان الاصل فى الكاف التمثيل لا الاستقصاء

ومن يشاقق الرسول الاية توعد فيها على إتباع غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم أو فعلهم فيكون حجة وقيل ليس بحجة لقوله تعالى فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول اقتصر على

كونه حجة مفرع على إمكانه وفيه أن الحجية فرع الوقوع لا الامكان وقد يجاب بأن المراد الامكان الوقوعى (قوله ومن يشاقق الرسول الاية) وجه الاستدلال أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام وهى مخالفته الحرام وبين اتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد فتكون متابعة غير سبيل المؤمنين محرمة وإلا لما جمع بينها وبين المشاقة المحرمة فى ترتب الوعيد عليه لامتناع ترتبه على المباح ومتابعة غير سبيل المؤمنين متابعة قول أو فتوى تخالف قولهم وفتواهم فيجب اتباع سبيلهم أى متابعة قولهم وفتواهم إذ لا مخرج عن القسمين فاذا حرم أحدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الاخر وهو اتباع سبيلهم وهو المعنى بالاجماع وذلك لأن سبيلهم وغيره نقيضان فاذا تركا يلزم ارتفاعهما فلا خروج عنهما أفاده الجاربردى فى شرح المنهاج قال البدخشى وقد كان برهة يختلج فى ذهنى أن المشاقة وإن استقلت لكن يجوز أن تكون حرمة مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعها مع المشاقة وترتب الوعيد على المجموع من حيث أن المخالفة ليست بحرام إلا بالضم إلى المشاقة لا من حيث العكس اه وفى البرهان أن مما استدل به الشافعى رحمه الله قوله تعالى ومن يشاقق الرسول الاية فاذا اجمع المسلمون على حكم فى قضية فمن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد المذكور فى سياق الخطاب وقد أكثر المعترضون وظنى أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون حتى تنتظم لهم أجوبة عنها ولست لأمثالها بل أوجه سؤالا واحدا يسقط الاستدلال بالآية فأقول الظاهر أن الرب سبحانه وتعالى أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى صلوات الله عليه وسلامه والحيد عن سنن الحق وترتيب والمعنى ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين المقتدين به نوله ما تولى فان سلم ظهور ذلك فذلك وإلا هو وجه فى التأويل لائح ومسلك للامكان واضح فلا يبقى للتمسك بالاية إلا ظاهر معترض للتأويل ولا يسوغ المتمسك بالمحتملات فى مطالب القطع وليس على المعترض إلا أن يظهر وجها فى الامكان ولا يقوم للمحصل عن هذا جواب إن أنصف وإن تمسك مثبتو الاجماع بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تجتمع أمتى على الضلالة وقد روى الرواة هذا المعنى بألفاظ مختلفة فلست أرى للتمسك بذلك وجها لأنها من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق بها فى القطعيات وقد تكرر هذا مرارا ولا حاصل لقول من يقول هذه الأحاديث متلقاة بالقبول فان المقصد من ذلك يؤول إلى أن الحديث مجمع عليه وقصاراه إثبات الاجماع بالاجماع على أنه لا تستتب هذه الدعوى أيضا مع اختلاف الناس فى الاجماع ثم الأحاديث معرضة للتاويلات قريبة المآخذ ممكنة ويمكن ان يقال قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة إشارة مشعرة بالغيب فى مستقبل الزمان مؤذنة بان امته لا ترتد إلى قيام الساعة وإذا لم يكن

الرد إلى الكتاب و السنة قلنا و قد دل الكتاب على حجيته كما تقدم (و) الصحيح (انه) بعد حجيته (قطعى) فيها

الحديث مقطوعا به نقلا و لم يكن فى نفسه نصاً فلا وجه للاحتجاج به فى مظان القطع اه و مما استدلوا به ايضا فى هذا المطلب قوله تعالى و كذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الاية و الوسط العدل كما فى اللغة و حيث عدلهم الله تعالى وجب عصمتهم عن الخطأ قولا و فعلا كبيرة و لا صغيرة و أجيب بانه بعد تسليم عدالة الجميع و انه لا يصدر عنهم كبيرة و لا صغيرة لا يلزم منه ان لا يصدر عنهم الخطا المؤدى اجتهادهم إليه لانه ليس بعصيان لا من الكبائر و لا من الصغائر و لذا يكون المجتهد مأجوراً و إن أخطأ و اما ما قيل ان تعديل الله تعالى إياهم لا ينافى صدور الصغيرة عنهم لانها لا تقدح فى العدالة فيجوز ان يكون إجماعهم من جملة صغائرهم فمدفوع بأن الأصرار مناف للعدالة و المجمعون مصرون و كذا ما قيل ان الآية تفيد عدالتهم وقت الشهادة لأنها إنما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل و معلوم ان شهادتهم فى الآخرة فلا تجب عصمتهم فى الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة لأنه لا مزية لهم حينئذ على غيرهم مع أن الاية سبقت لتمدحهم فان جميع الامم يكونون كذلك لاستحالة ارتكاب الخطا يوم القيامة و ما اجاب به الامام فى المحصول بأنه لو أريد صيرورتهم عدولا فى الاخرة لقيل سنجعلكم أمة وسطاً لا يتم لأن الامر الواجب الوقوع فى حكم الواقع و قد استدل المحقق العبرى فى شرح المنهاج بدليل عقلى و هو انه لو لم يكن الاجماع حجة لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع و اللازم باطل أما الملازمة فلأن العادة تحكم قطعا بان جميعهم لا يجتمعون على القطعى فى شرعى بمجرد التواطىء او ظن فهناك قاطع بلغهم فالمخالف مخطىء فالاجماع حق و أورد عليه أن قولكم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فيه مصابرة لانه إثبات الاجماع بالاجماع و إن اردتم ان الاجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف ففيه إثبات الاجماع بنص يتوقف على الاجماع و هو مصادرة أيضا و أجيب بأن المدعى حجية الاجماع و ما يتوقف على ذلك وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سوا قلنا الاجماع حجة أم لا و لا خفاء أن ذلك لا يتوقف على حجية الاجماع و أما اجماع الفلاسفة على قدم العالم فغير معتد به لاستناده لدليل عقلى و تعارض الشبه و اشتباه الصحيح و الفاسد فيه كثير و مثله اجماع اليهود على انه لا نبى بعد موسى عليه الصلاة و السلام و النصارى على أن عيسى قد قتل لأنه ناشىء عن اتباع لاحاد الأوائل و ليسوا على ثبت من ذلك فالعادة قاضية بوجود خطئهم اما اليهود فلان بختنصر قد افناهم حتى لم يبق منهم إلا نزر قليل لا يعتد بنقلهم و لا اجماعهم و دفن التوراة بالقدس و الموجودة الان من إملاء العزير بعد انقضاء أمر الفتنة و اما النصارى فلأنه بعد رفع السيد عيسى عليه و على نبينا افضل الصلاة و السلام وقع بينهم اختلاف كثير حتى تفرق الانجيل إلى أربعة و هى فى نصوصها متناقضة و لم يزل الاختلاف بينهم فى أمر الديانات واقعا حتى الان كما يدل على ذلك كتب التواريخ قال العلامة ابن حزم الظاهرى الاندلسى نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبى صلى الله عليه و سلم مع الاتصال خص الله به المسلمين دون سائر الملل و أما مع الارسال و الاعضال فيوجد فى كثير من اليهود لكن لا يقربون فيه من موسى عليه السلام قربنا من محمد صلى الله عليه و سلم بل يقفون بحيث يكون بينهم و بين موسى أكثر من ثلاثين عصراً و إنما يبلغون إلى شمعون و نحوه و أما النصارى فليس عندهم من صفة هذا النقل إلا تحريم الطلاق فقط و اما النقل بالطريق المشتملة على كذاب او مجهول العين فكثير فى نقل اليهود و النصارى و أما أقوال الصحابة و التابعين فلا يمكن اليهود أن يبلغوا إلى صاحب نبى اصلا و لا إلى تابع له و لا يمكن النصارى ان يصلوا إلى اعلا من شمعون و بولص اه (قوله و قد دل الكتاب الخ) اى فالرد الى الاجماع رد الى الكتاب (قوله قطعى) اى عادة و فى التلويح ذهب فخر الاسلام إلى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع و إن كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز و المختار عند الجمهور هو التفصيل و هو ان الاجماع القطعى المتفق لا يجوز

(قول الشارح فهو على القول بانه إجماع محتج به ظنى) قيد الظنية بالقول بانه إجماع مع تحققها على القول بانه حجة لا إجماع لأن كلام المصنف فى الاجماع وأيضا على ذلك القول أعنى أنه حجة لا إجماع لاحاجة للنص على كونه ظنيا إذ ذاك معنى

(حيث اتفق المعتبرون) على أنه إجماع كأن صرح كل من المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لاحالة العادة خطأهم جملة (لاحيث اختلفوا) فى ذلك (كالسكوتى وما ندر مخالفه) فهو على القول بأنه إجماع محتج به ظنى للخلاف فيه (وقال الامام) الرازى (والآمدى) أنه (ظنى مطلقا) لأن المجمعين عن ظن لايستحيل خطؤهم والاجماع عن قطع غير متحقق (وخرقه) بالمخالفة (حرام) للتوعد عليه حيث توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فى الآية السابقة (فعلم تحريم إحداث) قول (ثالث) فى مسئلة اختلف أهل عصر فيها على قولين (و) إحداث (التفصيل) بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر (إن خرقاه) أى إن خرق الثالث والتفصيل الاجماع

تبديله وهو المراد بما سبق من أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما إذا أجمع القرن الثانى على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رضى الله عنهم ثم أجمعوا بأنفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز أن تنتهى مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى أهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال أن انقطاع الوحى يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحى والاجماع ليس كذلك اه (قوله حيث اتفق الخ) يصح أن يكون حيث مستعارة للزمان أى إذا اتفق المعتبرون ويصح أن يكون للمكان أى أنه قطعى فى مكان اتفق الخ ويراد بالمكان المكان المجازى وهو المسئلة (قوله المعتبرون) أى من العلماء الباحثين عن الاجماع القائلين بحجيته ولابد أن يعلم صدور ذلك عنهم قطعا بسماع منهم أو نقل عنهم بطريق مفيد للعلم كالتواتر (قوله على أنه إجماع) الضمير يعود على الاتفاق فليس فيه الاخبار عن الشيء بنفسه (قوله كأن صرح الخ) أى أو يصرح بعض وقامت القرينة على الموافقة من الباقين (قوله فى ذلك) أى فى كونه إجماعا (قوله كالسكوتى) أى المجرد عن القرائن التى تدل على الرضا وإلا كان كالصريح كما مر (قوله محتج به) لاحاجة اليه لأن كل إجماع حجة ولاعكس (قوله للخلاف فيه) أى خلاف المعتبرين (قوله ظنى مطلقا) أى اتفق المعتبرون على أنه اجماع أولا (قوله لايستحيل) أى عقلا وإلا فهو مستحيل عادة (قوله وخرقه حرام) أى من الكبائر للتوعد عليه فى الآية ثم ظاهره شمول القطعى والظنى مع أن الظنيات تجوز مخالفتها لدليل فاما أن يبقى كلامه على عمومه ويراد أن خرقه لغير دليل حرام أو يخص بالقطعى أى وخرق القطعى منه حرام وقال إمام الحرمين فى البرهان فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر فهذا باطل قطعا فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير ليس بالهين اه (قوله احداث قول ثالث فى مسئلة) وفق القرافى بينه وبين احداث التفصيل بين مسئلتين فان محل الحكم فى المسئلة متحد وفى المسئلتين متعدد فسقط ما توهمه بعضهم أنه لا فرق بينهما اه زكريا (قوله واحداث التفصيل الخ) قال شيخنا الشهاب هذا يغنى عنه ما قبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب واقول لما كان المفصل موافقا لكل من القولين فى شق كان جوازه مطلق مظنة التوهم القوى واحتاج المصنف الى التصريح دفعا لذلك التوهم اه سم

كونه حجة لا اجماعا (قوله لاحاجة اليه بعد قوله اجماع الخ) ليت شعرى كيف فهم قول المصنف وأنه بعد امكانه حجة مع تقابل الصحيح هل له قول سوى انه ممكن وغير حجة واذا كان كذلك كيف استلزم الاجماع الحجية (قول الشارح والاجماع عن قطع غيره متحقق) يدفعه ما تقدم فى استدلال ابن الحاجب ولو سلم فلا تلازم بين كونه قطعيا وظنية المستند بناء على احالة العادة خطأهم أو دلالة السمعى على عدم اجتماعهم على ضلالة وقد مر مرارا (قول المصنف واحداث التفصيل بين مسئلتين الخ) عبارة الشارح الصفوى للمنهاج المسئلة الثانية أن الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين بان حكموا فى المسئلتين بحكم واحد ما بالتحليل أو بالتحريم أو حكم بعض الأمة فيهما بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل أم لم ينقل الينا حكم فيهما فهل يجوز لمن بعدهم التفصيل بينهما أم لا فمنعه بعض العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق عند المصنف

تأسيا بالامام ان الامة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الأحكام او فى الحكم الفلانى اولم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما جعل علة التوريث

كونهما من ذوى الارحام ومن منعهما جعل ذلك علة المنع لم يجز التفصيل بينهما لأن القول بالتفصيل رفع أمر مجمع عليه أما فى الصورة الأولى فظاهر وأما فى الثانية فكذلك إذ نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسئلتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه وإن لم تكن المسئلتان مما نصوا على اتحادهما فى الحكم أوفى علته لكن لم يكن فى الأمة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما إذ بذلك لايصير مخالفا لما أجمعوا عليه لافى حكم ولافى علة حكم غاية مافى الباب أنه يكون موافقا لكل من الفريقين فى مسئلة والموافقة فى مسئلة لاتوجب عدم المخالفة فى غيرها وإلا يجب على من ساعد مجتهدا فى حكم مسئلة بدليل مساعدته له فى جملة الاحكام وذلك باطل كالو قال بعضهم لايقتل مسلم بذمى ولايصح بيع الغائب وقال الآخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولايصح أولا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا قيل عليه الامة أجمعت على اتحاد المسئلتين فى الحكم بدليل أنهم لم يفصلوا فالفصل بينهما مخالفة للاجماع وهو باطل قلنا لانسلم ان عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل إذ هو عين الدعوى والنزاع لم يقم إلا فيه قيل يجوز (٢٣٤) التفصيل بين المسئلتين مطلقا إذ لو لم يجز لم يقع لكن وقع قال النووى الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لايفطر وفرق بين المسئلتين مع اتحادهما فى الجامع وهو الافطار ناسيا قلنا قول النووى ليس بدليل ولاحجة على غيره اه فعلم أن المجمع عليه هذا هو عدم الفرق بين المسئلتين أعنى التوريث وعدم التوريث مع الحكم فى التفصيل أعنى توريث إحداهما دون الأخرى لم يكن خارقا إذ هو موافق لم يفرق فى بعض ماقاله فهذا هو سر ذكر هذه المسئلة بعد ماقبلها ولايصح ماقاله القرافى فرقا إلا بضميمة هذا فتأمل بقى أن المصنف ترك من المسئلة الأولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد أن نزاعه لفظى لايخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام العضد فيه ومن المسئلة الثانية نظيره أيضا كما تقدم عن شرح المنهاج لعله لعدم ثبوته عنده تدبر (قول الشارح وأجيب بمنع الاستلزام) غايته أنه يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف فكل منهما غير واجب اجماعا وإذا لم يجب اجماعا جازت مخالفته فى بعض ماذهب اليه بأن تركب قول من القولين عدم قولهما به ليس قولا بعدمه لعدم خروجه عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه فماقاله الفنرى على التلويح من أنه إذا كان مدعى ولا على التعيين كان منهم اجماعا على أن الحق أحدهما لاغير بالضرورة ومن أنكره فقد أنكر البديهيات ليس بشىء لما عرفت أن اللازم هو الاتفاق على جواز الاخذ بكل وحينئذ يجوز مخالفة كل لعدم الاجماع عليه والقول بعدمه واعلم أن هذا كله فى إحداث قول أو تفصيل لافى اجماع عليه إذ الاجماع عليه مبطل للاجماع على جواز الأخذ وحينئذ يأتى فيه الخلاف السابق فى الاتفاق على أحد القولين بعد استقرار الخلاف هذا ماظهر لى الآن فليتأمل (قوله

بأن خالفا مااتفق عليه أهل العصر بخلاف ما إذا لم يخرقاه (وقيل) هما (خارقان مطلقا) أى أبدا لأن الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه وأجيب بمنع الاستلزام فيهما مثال الثالث الخارق ماحكى ابن حزم أن الأخ لايسقط الجد وقد اختلف الصحابة فيه على قولين قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه كأخ فاسقاطه بالأخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيبا ومثال الثالث غير الخارق ماقيل يحل متروك التسمية سهوا لاعمدا وعليه أبوحنيفة وقد قيل يحل مطلقا وعليه الشافعى وقيل يحرم مطلقا

(قوله بأن خالفا ما اتفق الخ) الذى اتفق عليه أهل العصر فى القول الثالث هو توريث الجد وفى احداث التفصيل العلة وهى كون العمة والخالة من ذى الارحام وقوله بخلاف ما إذا لم يخرقاه أى لعدم وجوده من أصله (قوله أى أبدا) أشار إلى أن المراد بالاطلاق الدوام وكان الأولى أن يأتى بالعناية فان المعنى المذكور خلاف المتبادر من عبارة المصنف المتبادر خرقاه أم لا ولاصحة له (قوله وأجيب بمنع الاستلزام) لأن عدم القول بالشىء ليس قولا بعدمه (قوله مثال الثالث الخارق) أى لما اتفق عليه وهو تويث الجد وان له نصيبا سواء كان كل المال أو نصفه وقد مثل صاحب التوضيح لذلك بأمثلة منها أن الخروج من غير السبيلين ناقض عند أبى حنيفة لامس المرأة وعند الشافعى المس ناقض لاالخروج فشمول الوجود أو شمول العدم لم يقل به أحد اه (قوله من أن له نصيبا) إما استقلالا أو على طريق المشاركة (قوله وعليه أبو حنيفة) وبه قال بعض المالكية وهذا مثال لمجرد الخارق وإلا فلا اجماع هنا أيضا المفصل سابق

فالفارق بين السهو والعمد موافق لمن لم يفرق فى بعض ماقاله ومثال التفصيل الخارق مالو قيل بتوريث العمة دون الخالة أو العكس وقد اختلفوا فى توريثهم مع اتفاقهم على أن العلة فيه أو فى عدمه كونهما من ذوى الارحام فتوريث إحداهما دون الأخرى خارق للاتفاق ومثال التفصيل غير الخارق ماقيل تجب الزكاة فى مال الصبي دون الحلى المباح وعليه الشافعى وقد قيل تجب فيهما وقيل لاتجب فيهما فالمفصل موافق لمن لم يفصل فى بعض ماقاله (و) علم من حرمه خرق الاجماع (انه يجوز إحداث دليل) لحكم أى اظهاره (او تأويل) لدليل ليوافق غيره (او علة) لحكم غير ماذكروه من الدليل والتأويل والعلة لجواز تعدد المذكورات (ان لم يخرق) ماذكر ماذكروه بخلاف ماإذا خرقه بأن قالوا لادليل ولا تأويل ولاعلة غير ماذكرناه (وقيل لا) يجوز إحداث ماذكر مطلقا لأنه من غير سبيل المؤمنين المتوعد على اتباعه فى الآية وأجيب بأن المتوعد عليه ماخالف سبيلهم لامالم يتعرضوا له كما نحن فيه (و) علم من حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الأئمة بعده أن لايخرقوه

(قوله فالفارق بين السهو والعمد الخ) أى فلم يخرق الاجماع لعدم وجوده من أصله لان قوله فيما تقدم بخلاف ماإذا لم يخرقاه بعد وجوده أو لم يخرقاه لعدم وجوده من أصله لان السالبة تصدق بنفى الموضوع (قوله ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم أن الخرق قد يكون باعتبار العلة بان تتحد علة الخلاف كما فى مثال التوريث فان العلة على القولين واحدة وهى كونهما من ذوى الارحام فاتحادها بمنزلة تصريحهم بانه لافرق بينهما كما قال الاسنوى والامام فصار ذلك بمنزلة قولهم لاتفصلوا بينهما ولو قالوا ذلك امتنع التفصيل بلا نزاع اه سم فعلم ان المجمع عليه هنا هو العلة (قوله مع اتفاقهم الخ) قيد به دفعا لما عسى ان يقال هذا التفصيل ليس خارقا لأن المفصل موافق لمن لم يفصل فى بعض ماقاله (قوله خارق للاتفاق) اى لانه يلزمه ان يعلل بغير ماعللوا به فقد خرق اتفاقهم على أن العلة فى الارث أو عدمه كونهما من ذوى الارحام وبهذا يندفع مايقال ان هذا التفصيل غير خارق لانه مثل التفصيل الذى يليه إذ هو اخذ من كل قول طرفا فلم يكن خارقا وحاصل الجواب ماسبق (قوله وعلم من حرمة الخ) لان المراد ماهو اعم من الاجماع على حكم أو دليل (قوله أنه يجوز احداث دليل الخ) كان أجمع على أن الدليل على النية قوله تعالى وما امروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ثم قال شخص ان الدليل قوله صلى الله عليه وسلم إنما الاعمال بالنيات وبحث فيه سم بانه لاارتباط بين حرمة الخرق وجواز الاحداث المذكور ليكون الثانى معلوما من الاول بل يجوز أن يحرم الاحداث الغير الخارق لمعنى يقتضى حرمته وان كان الخرق حراما اللهم إلا أن يكون المراد انه يفهم منها حرمة الخرق جواز مالاخرق فيه إلا لمقتض آخر ولا مقتضى ههنا فى الواقع او بالنظر للاصل فليتأمل (قوله أى اظهاره) نبه على ان المحدث اظهار الدليل لاالدليل نفسه والمراد اظهار الاستدلال به (قوله او تاويل) كما إذا قال المجمعون فى قوله عليه الصلاة والسلام وعفروه الثامنة بالتراب ان تأويله عدم التهاون بالسبع بان ينقص عنها فلو أوله من بعدهم على أن معناه أن التراب لما صحب السابعة صار كانه ثامنة كان صحيحا (قوله او علة) كان جعل العلة فى الربا فى البر الاقتيات وجعل آخرون بعدهم العلة الادخار فهذه العلة موافقة (قوله غير ماذكروه) يمكن ان يكون الحكم تعبديا فيظهر له علة وحينئذ فلا يقيد الحكم بكونه غير ماذكروه (قوله بان المتوعد عليه الخ) فالتوعد على القول بالعدم لاعلى عدم القول وبينهما فرق (قوله الذى من شأن الائمة الخ) اى بان اتفق المعتبرون على انه اجماع ومقصوده هذا التقييد الاحتراز عما لو اختلف المعتبرون فى كونه اجماعا كالسكوتى وما ندر مخالفه لان القائل بانه ليس اجماعا من الائمة لايبالى بخرقه ولانه عنده ليس بحرام اه كمال واورد أن قوله الذى من شانه

(قول المصنف أو علة الحكم) ان لم يخرق فرض المسئلة ان المخالفة فى العلة فقط مع بقاء الحكم بخلاف ماتقدم فى مسئلة التفصيل المجتهدين اللازم لهم أن لايخرقوه

(قول المصنف وانه يمتنع ارتداد كل الأمة فى عصر سمعا) وإن جاز عقلا او يجوز سمعا مسئلة خلافية قيل يمتنع سمعا وقيل يجوز سمعا لما سياتى من حديث الترمذى بالنسبة الأول ومنع دلالته بالنسبة للثانى الثانى انه يعلم من حرمة خرق الاجماع مع كون شأن الأئمة لا يخرقوه بان لا يقولوا قولا مخالفا لما وقع عليه الاجماع ان الحكم فى هذه المسئلة عندهم هو امتناع الارتداد إذ وقوع الارتداد خارق للاجماع على عدم وقوعه فيكون قول الأئمة بوقوعه خارقا لذلك الاجماع أيضا فمعنى قول المصنف وانه يمتنع ارتداد الأمة أى عندنا هذا أوجه علم ان الحكم عندهم فى المسئلة الامتناع وأما كون الامتناع من السمع فلأن الاجماع على وجوب استمرار الايمان لا بد له من مستند من السمع إذ لا مدخل للرأى فيه حتى يصح ان يكون قياسا وإذا لم تخرق الأئمة هذا الاجماع فلا بد ان يقولوا بمستنده السمعى وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى الخ والكاتبون هنا اشتبه عليهم الأئمة بالأمة ودليل العلم بدليل المسئلة فوقعوا فيما لا يليق فليتأمل (قوله إشارة إلى ان الاستحالة عادته الخ) قدعرفت (٢٣٦) انه توجيه لعلم القول بالامتناع وأما الامتناع فهو شرعى للدليل الآتى وانظر التوفيق بين هذا أو بين قوله ثم لا يخفى الخ وبالجملة كل ماقالوه لنا لا يخلو عن خلل فأحسن التأمل فى جميعه (قوله والحاصل الخ) فيه ان كون الارتداد ضلالة معلوم لا حاجة للتنبيه عليه بكونه تأخر للاجماع وانه على ماقاله لا حاجة لقول الشارح من شأن الأئمة الخ بل لا معنى له تدبر (قول الشارح على وجوب استمرار الايمان) أى لزوم استمراره وانه لا بد منه (قول الشارح وأجيب الخ) عبارة العضد والجواب انه يصدق ان أمة محمد صلى الله عليه وسلم ارتدت قطعا قال السعد يعنى يصدق ذلك قطعا وذلك ان الحكم بالشىء على الشىء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافى وصفى الموضوع والمحمول فلا يصح الأمة مرتدة لا يظهر إلا مجازا باعتبار كونها أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الأمة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ وتحقيق ذلك ان زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة فتتناولهم الادلة السمعية اه لكن ربما ورد على ذلك انه لم لا يجوز أن يكون المراد ان الامة فى حال صدق اسم الامة عليها ان تجتمع على ذلك ويدفع بانه إذا كان المراد ذلك كان الاخبار به لغو الاستحالة وجود وصف الامة مع وصف الارتداد لكن ربما يقال لعين هذه الاستحالة بحمل الضلال على غير الارتداد فيكون الارتداد لا تعرض له والشارح رحمه الله حاول انه لا بد من القول بالمعنى الثانى لانه لا معنى لجمعهم على الضلالة الا جمعهم على ان توجد منهم ولا شك انها لا توجد منهم وتحدث لهم وهم متلبسون بها إذ لا معنى لتحصيل الحاصل وكان يلزم أن لا يصح أن يقال ارتد المسلم حقيقة مع القطع بصحته كذلك فوجب ان يطلق اسم الامة عليهم زمن

(انه يمتنع ارتداد الأمة) فى عصر (سمعا) لخرقه إجماع من قبلهم على وجوب استمرار الايمان والخرق يصدق بالفعل والقول كما يصدق الاجماع بهما (وهو) أى امتناع ارتدادهم سمعا (الصحيح) لحديث الترمذى وغيره إن الله تعالى لا يجمع أمتى على ضلالة وقيل يجوز ارتدادهم شرعا كما يجوز عقلا وليس فى الحديث ما يمنع من ذلك لانتفاء صدق الأمة وقت الارتداد واجيب بان معنى الحديث انه لا يجمعهم على ان يوجد منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد (لا اتفاقها) أى الأمة فى عصر (على جهل ما) أى شىء (لم يكلف به) بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة فانه لا يمتنع (على الأصح لعدم الخطأ) فيه وقيل يمتنع وإلا كان الجهل سبيلا لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل واجيب بمنع انه سبيل لها

الخ يقتضى أن الامتناع عادى لأن دليله عادى والمأخوذ من كلام الشارح فى المقابل انه سمعى وهو صريح قول المصنف سمعا ويجاب بانه لا تنافى إذ المراد الشان المأخوذ من السمع وايضا كون شانهم ذلك لا ينافى الثبوت بالسمع (قوله والخرق يصدق بالفعل) دفع به ما يقال لا يلزم من الارتداد خرق الاجماع لأنهم لم يقولوا بخلاف ماقالوه (قوله إن الله لا يجمع امتى على ضلالة) اى لا يهيئهم لها ولا يقدرهم عليها لينتج الاستحالة واورده هذا دليل على امتناع ارتداد جميع الأمة بقطع النظر عن الاجماع وقد تقدم ان حرمة خرق الاجماع دليل بواسطة هذا الحديث فصار هو الدليل وبهذا يندفع ماللناصر هنا من البحث بأنه لا يلزم من حرمة خرق الاجماع امتناع الارتداد تأمل (قوله وقيل يجوز ارتدادهم شرعا) أى ليس هناك دليل على الاستحالة وليس المراد ان الردة تجوز فى الشرع إذ هى ممنوعة شرعا (قوله لانتفاء صدق الأمة وقت الخ) لأنهم بارتدادهم خرجوا عن كونهم أمة (قوله وأجيب الخ) حاصله ان اسم الأمة صادق عليهم قبل الارتداد فيمتنع أن يقع منهم لأنه اجتماع على ضلالة والحديث ينفيه اه زكريا (قوله على ان يوجد الخ) فيه رمز إلى التأويل السابق فى الحديث فيراد هنا أيضا (قوله بأن لم نعلمه) إشارة إلى ان المراد الجهل البسيط لا المركب (قوله كالتفضيل) المراد به التفاضل الذى هو اثره لأنه الذى يعلم واما التفضيل فلا علم به ثم هو تنظير ويحتمل انه مثال لما لم تكلف به (قوله فيجب اتباعها فيه) أى بآية ومن يشاقق الرسول الخ (قوله وأجيب بمنع الخ)

الحدوث حقيقة فيلزم أنه جمعهم على الضلالة (قوله كاعتقاد المفاضلة) المناسب حذف الاعتقاد لانه مثال للمجهول (قول الشارح متشابهتين) تحرير لمحل النزاع لان للمسئلة احوالا ثلاثة حالتان متفق عليهما اتفاقهم على الخطأ فى مسئلة واحدة من وجه واحد لايجوز إجماعا اتفاقهم عليه فى مسئلتين متباينتين مطلقا يجوز إجماعا وحالة مختلف فيها وهى المسئلة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فان القتل والرق مانع غير انه ينقسم قسمين فمن لاحظ اجتماع الخطا فى شىء واحد بالنظر لاصل المانع المنقسم منع المسئلة ومن لاحظ تعدد الاقسام جوز ما قاله القرافى فى شرح المحصول وقس عليه مثال المحشى (قول الشارح (٢٣٧) لانه لامانع من كون الأول مغيا الخ)

لان سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم بالشىء ليس من ذلك أما اتفاقها على جهل ما كلفت به فيمتنع قطعا (وفى انقسامها فرقتين) فى كل من مسئلتين متشابهتين (كل) من الفرقتين (مخطىء فى مسئلة) من المسئلتين (تردد) العلماء (مثاره هل أخطأت) نظرا إلى مجموع المسئلتين فيمتنع ماذكر لانتفاء الخطا عنها بالحديث السابق او لم يخطىء إلا بعضها نظرا إلى كل مسئلة على حدة فلا يمتنع وهو الأقرب ورجحه الآمدى وقال أن الاكثرين على الأول (و) علم من حرمة خرق الاجماع الذى من شان الائمة بعده ان لايخرقوه (انه لا اجماع يضاد اجماعا سابقا خلافا للبصرى) أبى عبدالله فى تجويزه ذلك قال لانه لامانع من كون الاول مغيا بوجود الثانى

لا يظهر إلا فى الجهل البسيط فيقتضى أن المركب يضر والظاهر أنه إذا كان غير مكلف به لايضر الجهل مطلقا (قوله لان سبيل الشخص ما يختاره) ومعلوم انهم لا يختارون الجهل (قوله على جهل ما كلفت به) الظاهر أن المراد ما كلفت به فى الحال وإلا فقد يظهر بعد ذلك للمجتهدين احكام لم تكن على زمن الصحابة كما وقع للمجتهدين فلو اريد ما هو اعم للزم اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على جهل ما كلفت به وهو ممتنع وهذا بناء على أن المراد علم المسائل بالفعل وأما لو اكتفينا بالملكة فلا إشكال (قوله وفى انقسامها) اى وفى جواز انقسامها فرقتين كل فرقة مخطئة فى مسئلة مخالفة لأخرى كاتفاق فرقة على أن الترتيب فى الوضوء واجب وفى الصلوات الفائتة غير واجب والفرقة الاخرى على عكس ذلك ومحل الخطأ وعدمه إذا كان الصواب وجوب الترتيب فى الوضوء وللفائتة أو عدمه فيهما فاذا نظر إلى مجموع المسئلتين فقد أخطأت الأمة لأنها اتفقت على مطلق خطأ وإذا نظر إلى كل مسئلة على حدتها لم يكن جميعهم مخطأ نظرا إلى خصوص الخطأ فلم يتفقوا على خطأ بخصوصه لانه إذا كان الصواب الوجوب فيهما وقالت إحدى الفرقتين وجوب الترتيب فى الوضوء وبعدمه فى الفائتة فقد أخطأت بالنسبة للفائتة وإذا قالت الأخرى بالعكس فقد أخطأت بالنسبة للوضوء فلم يجتمعوا على خطأ بعينه وإذا نظر إلى مجموع المسئلتين فقد اتفقوا على مطلق خطأ (قوله نظرا إلى مجموع الخ) حاصله أنه إذا نظر إلى مجموع المسئلتين منضمة إحداهما إلى الأخرى كان الجميع مخطئا وإذا نظر إلى كل منهما منفردا عن الأخرى نجد المخطىء فى هذه المسئلة بعينها فقط هو البعض وفى الأخرى فقط هو البعض ثم لايخفى أنه يلزم من التردد المذكور لزوم كون أحد الائمة مصيبا دائما أو غيره مخطئا دائما (قوله لانتفاء الخطا عنها بالحديث السابق) فيه أن المذكور فى الحديث الضلالة وخطا الائمة ليس ضلالا بل هم ماجورون على اجتهادهم ولو أخطؤا الا انهم لم يتعمدوا الخطا حتى يكون ذلك ضلالا (قوله أنه لا إجماع يضاد إجماعا) أى لا يجوز إجماع على حكم أجمع على

يفيد أن أبا عبدالله البصرى يجعل الثانى ناسخا اللاول كما ذهب إلى النسخ بهفخر الاسلام بناء على جواز النسخ بعد انقطاع الوحى فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى المجتهدين للاتفاق على ضده وإن لم يعرفوا امدة الحكم وتبدل المصلحة ويرد عليهم بعد تسليم ذلك ان فيه اتباع غير سبيل المؤمنين وهو الاجماع الاول فلذا عول المصنف فى منعه على علمه من خرق الاجماع وأما رده بانه يلزم تضاد الاجماعين فغير سديد اذ هو قائل بزوال الاجماع الاول وبه يظهر ان قول المصنف اذ لاتعارض الخ راجع للثانى فقط فان قلت الاول بعد النسخ ليس سبيل المؤمنين قلت اجمعوا على ان الحكم غير مختص بزمن فتخصيصه مخالفة لسبيلهم فاذا وقع اتفاق ثان حكم بانه ليس باجماع حتى يكون ناسخا تامل (قوله لانه يستلزم تعارض قاطعين) لاتعارض

مع سبق أحدهما والعمل به فى زمنه (قوله متعلق بما قبله من المسئلتين) قد عرفت أنه لا تعارض فى الأولى لأن حاصلها أنه هل الاجماع المتاخر برفع الاول من حينئذ ويكون ناسخا اولا وكيف يرجع للاولى ولم يعلم من حرمة الخرق انه لاتعارض بين قاطعين المعلل به امتناع المضادة على هذا تامل (قوله ان أحد الاجماعين خطأ قطعا) لاوجه للخطأ بناء على أنه نسخ فلا وجه لهذا التوجيه (قوله وقضيته امتناع ذلك فى الظنى) اى بان يكون السابق ظنيا واللاحق قطعيا وفيه انه ينافيه الغاء المظنون فى مقابلة القاطع على أن سم نفسه بعد قوله هذا الكلام ذكر ما يفيد أن الاجماع القاطع يقدم على السكوتى (قوله لانه لايلزم عليه تخطئة الامة) اى قطعا لاحتمال عدم دلالة الدليل على مخالفة الاجماع لاحتماله النسخ بخلاف الاجماعين وفيه ان اجماع الامة فى

(وأنه) أي الاجماع بناء على الصحيح أنه قطعي (لايعارضه دليل) لاقطعي ولاظني (إذ لاتعارض بين قاطعين) لاستحالة ذلك (ولا) بين (قاطع ومظنون) لالغاء المظنون في مقابلة القاطع (وأن موافقته) أي الاجماع (خبرا لاتدل على أنه عنه) لجواز أن يكون عن غيره ولم ينقل لنا استغناء بنقل الاجماع عنه (بل ذلك) أي كونه عنه هو (الظاهر إن لم يوجد غيره) بمعناه إذلا بدله من مستند كما تقدم فان وجد فلا لجواز أن يكون الاجماع عن ذلك الغير وبل هنا انتقالية لا إبطالية وعطف هاتين المسئلتين على ما قبلهما وإن لم تذ بنيا على حرمة خرق الاجماع تسمحا ولو ترك منهما أنه وإن سلم من ذلك مع الاختصار ﴿خاتمة جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة﴾ وهو ما يعرف منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر (كافر قطعا) لان جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيه وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافا ليس بمراد لهما

ضده سابقا أي إذا كان قطعيا (قوله وأنه أي الاجماع الخ) هذا أعم مما قبله لانه يشتمل الاجماع وغيره (قوله انه قطعي) هذا مأخوذ من قول المصنف إذ لاتعارض الخ وهو احتراز عن الظني كالسكوتي فيعارضه الدليل كسائر الظنيات ويؤخذ من ذلك تقييد قوله لا اجماع يضاد إجماعا له سابقا بكون السابق قطعيا ومن هنا يظهر أن هذا أعم من ذاك فيكون من عطف العام على الخاص (قوله إذ لاتعارض بين قاطعين) وإلا لزم حقيقة النقيضين (قوله لاستحالة ذلك) لان القاطع يجب تحقق مدلوله فيلزم من تعارضهما اجتماع النقيضين وهو محال وهذا مسلم ان كانا في زمان واحد وأما ان كانا في زمانين مختلفين فلا إذ الاحكام تختلف باختلاف الاعصار (قوله وان موافقته الخ) كما اذا أجمعوا على وجوب النية في الصلاة مثلا فقد وافق اجماعهم خبر انما الاعمال بالنيات فهذه المرافقة لاتدل على أنهم مستندون الخبر المذكور ثم انه قد مر ان الاجماع على موافقة خبر لا يدل على صدقه والفرضان مختلفان وان تلازما (قوله استغناء بنقل الخ) أي استغناء عن نقل ذلك الغير بنقل الاجماع فان وجد فلا أي فلا يكون الظاهر كون الاجماع عن ذلك الخبر (قوله لا ابطالية) لان نفي الدلالة القطعية لاينفي وجود الظاهرة ﴿فائدة﴾ قال في البرهان فشا في لسان الفقهاء أن خارق الاجماع يكفر وهذا باطل قطعا فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير والتبري ليس بالهين (قوله بالضرورة) باعتبار ما طرأ له بعد من الشهرة وان كان في الاصل نظريا كما أشار لذلك الشارح (قوله فالتحق بالضروريات) اى في اطلاق العلم بالضرورة عليه بجامع عدم قبول التشكيك فيهما وفيه تنبيه على أن الضرورة في قولهم المعلوم من الدين بالضرورة ليس معناها استقلال العقل بالادراك بلا دليل لان أحكام الشرع عند الاشعرية لاتعرف إلا بدليل سمعي قاله شيخ الاسلام (قوله كافر قطعا) فيه وفيما بعده من مسئلتي المشهور مخالفة لقول الروضة في باب الردة من جحد مجمعا عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفر ان كان فيه نص (قوله لان جحده يستلزم الخ) هذا التعليل موجود في المجمع عليه الخفي اذا كان منصوصا عليه مع أنه لا يكفر جاحده (قوله وما أوهمه كلام الآمدي الخ) أما الآمدي فقال اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فاثبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون مع اتفاقهم على أن انكار حكم الاجماع الظني غير موجب هذا هو المختار وانما هو التفصيل بين أن يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة فيكون جاحده كافرا اه ملخصا وأما ابن الحاجب فقال انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات الخمس يكفر فقد تضمن كلام كل منهما كما ترى حكاية خلاف في تكفير جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهذا غير مرادهما كما قال الشارح فانه محل وفاق وقد أول بعضهم كلامهما بأن المجمع

السكوتي أي وفاقهم ليس إلا ظنا بناء على الظاهر كما ان تناول أدلة الاجماع له ليس إلا بناء على الظاهر وتخطئة الامة إنما تلزم ان علم وفاقهم (قول المصنف لايعارضه دليل) اى لا يكون مع الاجماع في زمن واحد دليل يدل على خلاف مادل عليه فالمراد من هذه المسئلة نفي معارضة المقارن له ومن مسئلة البصري السابقة نفي نسخ المتاخر له فافترقا (قول الشارح لاقطعي) بل يقدم الاجماع عليه لاحتماله النسخ بخلاف الاجماع كما سيأتي في التعارض (قول الشارح لاستحالة ذلك) لاستلزامه اجتماع النقيضين في الواقع (قوله لأنه مفروض في القطع) من اين هذا (قول المصنف المعلوم من الدين بالضرورة) ولا بد أن يشتهر في محل من جحد بحيث ينسب في جهله

به إلى تقصير نص عليه بعضهم ومثله ما يأتى (قول الشارح لجواز أن يخفى عليه) انظر هل معناه أنه لما جاز أن يخفى لا يكفر جاحده وان علمه أو لا بد أن يكون خافيا عليه الظن الثانى تأمل ﴿الكتاب الرابع فى القياس الخ﴾ (قوله لأنه دونه فى الشرف) أما دونيته عن الكتاب والسنة فظاهر وأما عن الاجماع فلاجتماع المجتهدين عليه (قوله إذ لا يلزم الخ) لما مر ان الاجماع ولو عن قياس أو خبر آحاد قطعى لدلالة أدلة الاجماع على قطيعته فمتى وقع الاجماع علم أن الله وفقهم للصواب (قوله للاحتراز عن القياس المنطقى) فليس دليلا شرعيا عند الأصوليين لأن الاقيسة المنطقية ليست لاثبات الأحكام بل المقصود منها بيان التلازم العقلى وهو لا اجتهاد فيه وأيضا هو بعد شروطه التى بينوها قطعى وما نحن فيه ظنى ولو كان القياس جليا لاحتمال أن تكون خصوصية الأصل شرطا كما سيأتى واعلم أن القياس الشرعى هو ما يسميه المناطقة تمثيلا وهو لا يفيد عندهم اليقين لانه موقوف على ثبوت علية الجامع وعدم كون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا قطعا وتحصيل العلم بهذه الامور صعب جدا والدليل عندهم لا بد أن يفيد اليقين بخلاف الفقهاء فانه يكفى عندهم الظن (قوله أى أنه المقصود الخ) لا حاجة لذلك لان كونه دليلا شرعيا لا ينافى كونه دليلا غير شرعى غاية الامر أن البحث عنه من حيث أنه شرعى (قول المصنف وهو حمل معلوم الخ) فى عبارته على القطب حقيقة معلومات تصديقية تفيد اثبات حكم فى جزئى لثبوته فى آخر لاجل معنى مشترك بينهما مؤثر فى ذلك الحكم والمراد بالجزئى ما يشمله المعنى المشترك سواء كان محمولا عليه أو لا على ما فى شرح المواقف من أن الاستدلال اما بالاشتمال أو بالاستلزام والاول اما باشتمال الدليل على المدلول أو بالعكس أو باشتمال أمر ثالث عليهما اهـ ولعل هذه المعلومات نحو ان المساوى للشىء فى العلة المؤثرة يلزم أن يكون حكمه حكمه إذ لو لم يكن حكمه حكمه لما كانت مؤثرة فيه وأنها مؤثرة بنص الشارع فى بعض المواضع وان خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعا وهذه ترجع للمساواة واعلم ان إلحاق المجتهد أعنى اعتقاده المساواة لا معنى لجعله دليلا له على حكم الفرع إلا بالنظر لكونه ناشئا عن المساواة كما قال المصنف لمساواته فى علة حكمه ففى الحقيقة دليل المجتهد هو المساواة إذ هو دليله فى الالحاق وإنما عرف المصنف بالالحاق لما قال السعد إن القياس وان كان من أدلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته مبنى على كونه فعل المجتهد اهـ فجمع المصنف رحمه الله بين الالحاق وتعليله بالمساواة اشارة إلى ان تعريفه بالالحاق لا يخرجه عن قياس باقى الادلة إذ الالحاق معلل بالمساواة فهى دليل المجتهد فى الحقيقة فلله دره حيث لم يقتصر على المساواة كما صنع ابن الحاجب وبه تعلم ان ما نقله عن والده غير مرضى له إلا أن يؤول فليتأمل (قوله وأورد أيضا أنه جعل الحمل جنسا) يعلم أن هذا التعريف للقاضى أبى بكر لكن عبارته هكذا حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما ففهم بعضهم ان فى اثبات متعلق بالحمل والمعنى حينئذ جعل الفرع كالاصل فى اثبات الحكم

(وكذا) المجمع عليه (المشهور) بين الناس (المنصوص) عليه كحل البيع جاحده كافر (فى الاصح) لما تقدم وقيل لا لجواز ان يخفى عليه (وفى غير المنصوص) من المشهور (تردد) قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز أن يخفى عليه (ولا يكفر جاحد) المجمع عليه (الخفى) بأن لا يعرفه إلا الخصوص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف (ولو) كان الخفى (منصوصا) عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فانه قضى به النبى صلى الله عليه وسلم كما رواه البخارى ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعا

﴿الكتاب الرابع فى القياس﴾

من الادلة الشرعية (وهو حمل

عليه المعلوم من الدين بالضرورة ليس التكفير بانكاره لكونه انكار مجمع عليه بل لكونه إنكار معلوم من الدين بالضرورة فلم ينقلا عن احد عدم التكفير بانكاره بل نقلا انكار استناد التكفير إلى كونه مجمعا عليه اهـ كمال (قوله وكذا المشهور فى الاصح) المشهور مطلقا عدم التكفير (قوله وقيل لا) هذا هو المعول عليه ولا يكفر إلا إذا صار معلوما من الدين بالضرورة وحلية البيع الآن كذلك

﴿الكتاب الرابع فى القياس﴾

(قوله القياس) هو فى اللغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة أى قدرتها بها ويطلق على المساواة أيضا ويعدى بالباء كقوله :

خف يا كريم على عرض يدنسه ... مقال كل سفيه لا يقاس بكا

قال الآمدى هو للتقدير فيستدعى أمرين مضاف أحدهما إلى الاخر بالمساواة فهو نسبة بين الشيئين يقال فلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى به وإنما قيل فى الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال للصلة للتضمن (قوله من الادلة الشرعية) حال من القياس ففيه اشارة الى أن أل للعهد وأن ما عدا الشرعى ذكر تبعا قال المصنف فى الاشباه والنظائر القياس ميدان الفحول وميزان الاصول ومناط الاراء ورياضة العلماء وإنما يفزع اليه عند فقدان النصوص كما قال بعضهم إذا أعيى الفقيه وجود نص تعلق لا محالة بالقياس (قوله حمل الخ)

معلوم على معلوم) من العلم بمعنى التصور أى إلحاقه به فى حكمه (لمساواته) مضاف للمفعول أى لمساواة الاول الثانى (فى علة حكمه) بان توجد بتمامها فى الاول

قيل الأولى التعبير بالمساواة لأن الحمل فعل الحامل فيكون القياس فعل المجتهد مع أنه ليس فعلا له لأنه دليل شرعى نصبه الشارع نظر فيه المجتهد ام لا كالنص فلا ينطبق التعريف عليه واجيب بان كونه فعل المجتهد لا ينافى أن ينصبه الشارع دليلا إذ لا مانع من أن ينصب الشارع حمل المجتهد من حيث هو أى الحمل الذى من شانه ان يصدر عن المجتهد للاستواء فى علة الحكم سواء وقع ام لم يقع بل ولا مانع من نصب الشارع فعل المجتهد دليلا له ولمن قلده على ان حكم الفرع ما وقع فيه الحمل ثم المراد بحمل المعلوم على المعلوم إثبات حكمه له والمراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم والظن أى أعم من أن يكون إثباتا قطعيا أو ظنيا فيشمل كلا قسمى القياس المقطوع والمظنون (قوله معلوم) عبر به ليشمل جميع ما يجرى فيه القياس من موجود وغيره مما يعلم والمراد بالعلم ما يشمل الاعتقاد والظن اه زكريا وتقرر الشارح ينافيه لانه حمل العلم على التصور ومعلوم أن الاعتقاد والظن من قبيل التصديق ثم لا يخفى أن قياس العكس وقياس التلازم وهو الاستثنائى والقياس الاقترانى خارجة عن التعريف اما الاول فلعدم تماثل الحكمين فيه لأنه تحصيل نقيض حكم معلوم من آخر لافتراقهما فى العلة كما فى قولنا لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف مطلقا لما وجب شرطا له بالنذر كالصلاة فانها لم تكن شرطا مطلقا لم تصر شرطا بالنذر فالمطلوب إثبات شرطية الصوم والثابت فى الأصل نفى شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل وأيضا افترقا فى العلة إذ هى فى الاصل ان الصلاة ليست شرطا للاعتكاف بالنذر وهى لا توجد فى الصوم لانه مشروط بالنذر وأما خروج الاخيرين فظاهر ولا يسميان قياسا فى هذا الاصطلاح لأن القياس هنا لا بد فيه من التسوية بين حكم الاصل والفرع وهى لا تكون إلا فى مشابهة صور لاخرى وهذا لا يوجد فى القياس الشرطى والاقترانى وأما الأول فعلى تقدير الاصطلاح على تسميته قياسا يكون لفظ القياس مشتركا لفظيا بينه وبين المعرف فالحد هنا لفرد مشهور من القياس كما إذا حدث العين الباصرة بما يخصها لا ينقص حدها بخروج الجارية عنها تامل على أن بعضهم أرجعه للقياس الاستثنائى ولا يخفى تقريره (قوله بمعنى التصور) لان المحمول ذات الأرز مثلا على البر (قوله لمساواته الخ) فيه تنبيه على ان القياس المعرف خاص بما علته متعدية اذ القاصرة لا مساواة فيها اه زكريا (قوله مضاف للمفعول) بناء على جعل الضمير للمعلوم الثانى الذى هو الاصل ولم يجعله للاول وتكون الاضافة للفاعل لان الموصوف بانه مساو الفرع لا الأصل ولمناسبة قوله فى علة حكمه فان الضمير فيه للثانى فتكون الضمائر على وتيرة واحدة (قوله فى علة حكمه) اضافة العلة للحكم لانها مؤثرة فيه ومعنى التاثير الارتباط بمعنى جعل الفقيه الحكم مرتبطا بها والمراد بالحكم ما يشمل الايجابى والسلبى وفى التلويح أن حكم الفرع ثبت بالنص والاجماع الوارد فى الأصل والقياس بيان لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح اه وحينئذ فالقياس مظهر للحكم لا مثبت له قال ابن كمال باشا فى شرح اصلاح التنقيح ان القياس يفيد غلبة الظن بان حكم الشرع فى صورة الفرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا انه مثبت له ابتداء لان المثبت للحكم ابتداء هو النص والاجماع وعلى هذا معنى ما قالوا أن القياس مظهر للحكم لا مثبت اه (قوله بان توجد الخ) اى وإن كانت فى الفرع دونها فالاصل فالمراد بالمساواة حينئذ وجودها فيهما لا أنها فيهما على حد سواء فلا يرد تقديم القياس الى أقوى وأدنى ومساو (قوله بتمامها) هذا يقتضى أنه لو كانت العلة مركبة من اجزاء لا يكتفى بوجود بعضها وهو كذلك كما فى القتل فيقال لا يقتل إلا بقتل المكافىء الحر الغير الاصل وقال بعض ان معنى قوله بتمامها اى بذاتها وإن لم تكن مركبة

له ولاشك أن إثبات الحكم للفرع ثمرة القياس أجاب العضد بأن قوله فى إثبات ظرف بمعنى عند والحمل التسوية فالمعنى أن القياس هو التسوية فى الحكم عند إرادة إثبات الحكم لهما أى لجيعهما وإن كان ثابتا للأصل قبل وبهذا ظهر أن هذا الايراد لا يرد على تعريف المصنف لعدم قوله فى إثبات الحكم وقد أشار لذلك الشارح بتغيير الحمل بالالحاق فالصواب ترك هذا الايراد هنا (قوله لا ثبوت الحكم فى الفرع) أى ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم فى الفرع بأن يكون معنى الحمل الاثبات الذى أثره ثبوت الحكم فى الفرع لأن ذلك أثر القياس إذ إثبات الحكم للفرع يكون به هذا والمصنف إنما أجاب عن هذا الايراد فى شرح المختصر حين ورد على تعريف القاضى وقد عرفت أنه يرد هناك لا هنا تدبر (قوله والحكم مستند اليه) أى حكم الفرع ككونه ربويا وقوله وهو حكم المعتقد بيان للاعتقاد وقوله من مساواة الخ بيان لما اعتقده وقوله وهو إلحاق الخ بيان لحكم المعتقد (قوله والمراد بالعلم ما يشمل الظن) فيه أن العلم معناه كما قاله الشارح التصور

عنـد الحامل) هو المجتهد وافق ما فى نفس الأمر أم لا بأن ظهر غلطه فتناول الحـد القياس الفاسـد كالصحيح (وإن خص) المحدود (بالصحيح) أى قصر عليـه (حذف) من الحـد (الأخير) وهو عنـد الحامل فلا يتناول حينئذ إلا الصحيح لانصراف المساواة المطلقة إلى مافى نفس الامر والفاسد قبل ظهور فساد معمول به كالصحيح (وهو) اى القياس (حجة فى الامور الدنيوية) كالادوية (قال الامام) الرازى (اتفاقا) أسنده اليه ليبرأ من عهدته (وأماغيرها) كالشرعية (فمنعه قوم) فيه (عقلا) قالوا لانه طريق لايؤمن فيه الخطا والعقل مانع من سلوك ذلك قلنا

فلا يرد عدم شموله للعلة البسيطة تأمل (قوله عند الحامل) مرتبط بقوله لمساواته (قوله وهو المجتهد) جرى فيه على الاصل وعلى شمول المجتهد للمجتهد المطلق والمجتهد المقيد وإلا فالحامل اعم منه ولهذا قال العراقى ولم يعبر بالمجتهد ليتناول المقلد الذى يقيس على اصل امامه اه زكريا (قوله وافق) أى القياس (قوله لانصراف الخ) لان الشىء إذا اطلق انصرف للفرض الكامل والمناسب لقولهم الحقائق الشرعية تشمل الصحيح والفاسد الاول (قوله المطلقة) أى التى لم تقيد بما فى نفس الامر ولا عند الحامل (قوله والفاسد قبل ظهور فساده) اى وهو داخل حينئذ فى التعريف ودفع بهذا مايقال الفاسد فى نفس الامر غير معمول به وغير داخل فى التعريف وكل قياس يمكن فيه ذلك فيلزم عدم شمول التعريف لشىء منها (قوله وهو حجة الخ) شروع فى جريان الخلاف فى القياس وقد حرره صاحب التلويح فقال واصحاب الظواهر نفوه بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام وإما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود والأصفهانى ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام إذ النص لا يفى بالحوادث الغير المتناهية وجوابه أن أجناس الأحكام وكلياتها متناهية لجواز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهروانى والقاشانى إلى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا فى ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظنى وقيل قطعى اه (قوله فى الامور الدنيوية) ذكره هنا استطرادا لان الكلام فيما هو من الادلة الشرعية فان رجع لامر شرعى كدفع المضار كان مندرجا فيما نحن فيه (قوله كالادوية) كأن يكون دواء هذا المرض عقارا حارا فيفقد فيأتى الطبيب بما يماثله فى الحرارة مثلا لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص ومثل ذلك الاغذية ووجه كونه دنيويا أنه ليس به المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع هذا الشىء لذلك المرض والقياس عند الاطباء ركن جليل من أركان قواعد الطب وهو أنفع وأسلم عندهم من التجارب كما بينا ذلك فى شرح النزهة الطبية لداود وهو شرح جامع لمهمات أصول الطب ألفناه عند استقرارنا بمدينة دمشق حين انصرافنا من السياحة بالبلاد الرومية (قوله ليبرأ من عهدته) فان الاحاطة بعدم المخالف عسرة (قوله لا يؤمن فيه الخطأ) لجواز وجود فارق لا نطلع عليه والقياس مع الفارق باطل وفيه أن هذا موجود فى الدنيوى فلا وجه للتخصيص إلا أن يقال أنه يخفف فى الدنيوى مالا يخفف فى غيره

(قول الشارح بأن ظهر غلطه) هذا أخص من الفاسد أعنى مالم يوافق مافى نفس الأمر لكنه قصر مالم يوافق عليه لقوله فتناول الفاسد أى المحكوم عليه بالفساد اماعلى غير الموافق قبل ظهور فساده فالحد متناول له بناء على أنه مساو فى نفس الأمر كتناوله للصحيح للحكم عليه بأنه من الادلة الشرعية حينئذ ومن هنا ظهر مراد الشارح بقوله والفاسد قبل ظهور فساده الخ وهو دفع مايقال المراد بالصحيح ما وافق نفس الامر وبالفاسد ماعلم فساده إذ غيره لا يحكم عليه بالفساد قبل ظهور فساده حتى يخرج من الحد وإذا حذف عند الحامل انصرفت المساواة إلى مافى نفس الامر فخرج الفاسد أعنى ماظهر فساده فليس من الادلة الشرعية ويلزم ان يخرج الفاسد بمعنى مالم يوافق نفس الامر ولم يظهر فساده ايضا لكنه من الأدلة الشرعية وحاصل الدفع ان الفاسد قبل ظهور فساده تناوله الحد ظاهرا بناء على ان الظاهر مساواته فالمراد بالموافقة فى نفس الامر حقيقة أو حكما فليتامل وبه تعلم ما فى قول شيخ الاسلام سواء دخل فى الحد أولا وكيف لا يدخل مع وجوب العمل به والحد للدليل الشرعى وكذا مافى قول سم هو محتمل قبل ظهور فساده للفساد والصحة فلا وجه للجزم بتناول تعريف الصحيح له فليتامل (قوله لدفع توهم نشأ الخ) هذا بعيد عن المقصود بمراحل (قول الشارح كالادوية) لعل معنى كونه حجة فيهما أنه يجوز بعد القياس مداواة نفسه او غيره بما يظن ضرره لولا القياس ويحرم مخالفته باستعمال مادل على أن فيه ضررا (قول الشارح ليبرأ من عهدته) وانما تبرأ لاتيان دليل المخالف فى غيرها وهو أنه طريق لا يؤمن فيه الخطأ (قول المصنف فمنعه قوم عقلا)

أى قالوا ان العقل يوجب ان يكون حجة اى يقطع بان الشارع لايجعله دليلا هذا هو مقتضى الشارح فقوله لابمعنى أنه محيل له اى موجب لنفيه كما فى سعد العضد وليس المراد أنه مما لايتصور وقوعه إذلايلزم من وقوعه محال نعم لهم دليل آخر وهو أنه لا يجوز العقل ورود الشرع بالعمل بالظن لماقد علم من أ نه ورد بمخالفة الظن وكيف الجمع بين إيجاب الموافقة والمخالفة وهو ينتج عدم التصور بمعنى أنه يلزم على كونه حجة محال هكذا قال السعد محل الخلاف فى القياس الظنى دون القطعى كما يفيده الاستدلال (قول الشارح كالشرعية) أدخل بالكاف الأصول الدينية كما فى التلويح (قول الشارح بمعنى أنه مرجح لتركه) أى والمدعى إيجاب نفيه فان قيل مترجح تركه عقلا يمتنع التعبدبه شرعا فثبت منع العقل كونه حجة شرعية قلنا ممنوع وهى مسئلة الحسن والقبح كذا فى حاشية العضد فعلم أنه لا يلزم من ترجيح العقل ذلك العقل امتناع الشارع من جعله حجة لأن ذلك إنما هو عند من يقول بالتحسين العقلى (قول الشارح لابمعنى أنه محيل) أى موجب لنفيه كما هو المدعى فهو دليل فى غير محل النزاع (قول الشارح وكيف يحيله) هذا جواب بالتسليم حاصله أنا سلمنا أن منعه له إحالة بذلك لكن فى الجملة ولايلزم منه الامتناع فى جميع الصور فانه مختص بما لايغلب فيه جانب الصواب أما إذا ظن الصواب وكان الخطأ مرجوحا فلا يمنع فان المظنات الأكثرية لاتترك بالاحتمالات الأقلية وإلا تعطلت الاسباب الدنيوية والأخروية إذ مامن سبب إلا ويجرى فيه ذلك ويجوز تخلف الأثر عنه كذا فى العضد فحاصل جواب الشارح جوابان وأصله أحدهما بالمنع وثانيهما بالتسليم أى حيث لم يظن الصواب مبنى على أنه جواب واحد (قول المصنف ومنعه ابن حزم شرعا) أى منع كونه حجة بمعنى أنه لايثبت به الحكم وحده كما هو شأن الحجة فلا بد فى إثباته من النص فقوله لاحاجة الى استنباط أو قياس أى فى إثبات الحكم بحيث يجب العمل به إذ لامعنى لوجوبه به مع وجود النص فى حاشية العضد السعدية أن الخلاف فى إيجاب الشارع العمل بموجبه فنى قطع بحجيته وجب العمل به اه وبه تعلم مافى كلام سم هنا (قول المصنف ومنع داود) لعله الاصفهانى كما فى التلويح لكنه قال منعه فى

بمعنى أنه مرجح بتركه لا بمعنى أنه محيل له وكيف يحيله إذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعا) قال لأن النصوص تستوعب جميع الحوادث بالاسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط وقياس قلنا نسلم ذلك (و) منع (داود غير الجلى) منه

(قوله قلنا بمعنى الخ) أى نسلم منع العقل لكن لا بمعنى احالته كما ادعيت بل بمعنى أنه مرجح فالدليل فى غير محل النزاع وهذا لايؤخذ على عمومه فانه قد يرجح العقل العمل به اذا جزم بعد الفارق (قوله لابمعنى أنه محيل له) ظاهره أن المخالف يقول أنه محال عقلا ولا صحة له لوقوعه كثيرا وانما المراد أنه لايرجح العمل به لكن فيه شائبة تحكيم العقل (قوله وكيف يحيله الخ) المناسب لما قلنا وكيف يكون مرجحا لتركه اذا ظن الخ وإلا لتعطلت الأسباب فان ترتب المسببات عليها مظنون لاحتمال حصول مانع (قوله وابن حزم) اسمه على من أهل الاندلس ترجمه العلامة المقرى فى تاريخه نفح الطيب ترجمة واسعة من أهل الاجتهاد له باع واسع فى علم القرآن العزيز والسنة مع كمال البلاغة والفصاحة الا أنه أطلق لسانه فى جماعة من الائمة أعلام الدين بما لايليق بشأنه ولا بشأنهم لاجرم أنه نسب للبدعة وتكلم فيه من بعده فكان الحال كما قيل
* من قال شيئا قيل فيه بمثله * (قوله لان النصوص) هذا هو المراد بكونه ممنوعا شرعا لا بمعنى أنه ورد دليل بمنعه بل نحن مامورون لقوله تعالى فاعتبروا ياأولى الابصار ثم ان هذا الدليل لاينتج المنع المطلوب وانما ينتج عدم الاحتياج اليه (قوله بالاسماء اللغوية) أى بسببها مثلا الخمر لغة لكل ماخامر العقل وذلك شامل للمتخذ من ماء العنب وغيره فلا حاجة لقياس غير المتخذ من ماء العنب عليه (قوله لانسلم ذلك) فانه لم يستوعب جميع الاسماء فانه ورد النص البر بالبر ربا ولم يرد الرز بالرز ولا يشمله البر إلا على طريق التجوز والاصل خلافه (قوله ومنع داود) هو داود بن على بن خلف أبو سليمان البغدادى الاصبهانى امام اهل الظاهر ولد سنة مائتين وقيل سنة اثنتين ومائتين وكان أحد أئمة المسلمين وهداتهم وله فضائل الشافعى مصنفات سمع سليمان ابن حرب والقعنبى وعمرو بن مرزوق ومحمد بن كثير العبدى ومسددا واباثور الفقيه واسحق بن راهويه رحل اليه الى نيسابور فسمع منه المسند والتفسير وجالس الائمة وصنف الكتب قال ابو بكر الخطيب كان امام الناس ورعا ناسكا زاهدا وفى كتبه حديث كثير لكن الرواية عنه عزيزة جدا روى عنه ابنه محمد وزكريا الساجى ويوسف بن يعقوب الداوردى الفقيه وغيرهم قيل كان فى مجلسه اربعمائة صاحب طيلسان اخضر وكان من المتعصبين للامام الشافعى رضى الله عنه انتهت اليه رياسة العلم ببغداد

بخلاف الجلى الصادق بقياس الأولى والمساوى كما يعلم مما سيأتى واقتصر فى شرح المختصر على أنه لاينكر قياس الأولى وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه فى الفرع أولى منه فى الأصل كما سيأتى (و) منعه (أبو حنيفة فى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات) قال

وأصله من أصفهان ومولده بالكوفة ومنشؤه ببغداد قال أبو عمرو أحمد بن المبارك والمستملى رأيت داود بن على يرد على إسحاق بن راهويه وما رأيت أحدا قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له وقال عمر بن محمد ابن بجير سمعت داود بن على يقول دخلت على إسحاق بن راهويه وهو يحتجم فجلست فرايت كتب الشافعى فأخذت أنظر فيها فصاح أى شىء تنظر فقلت معاذالله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده فجعل يضحك ه سئل عن الخنثى إذا مات من يغسله فقال يغسله الخدم وقال غيره من المعاصرين انه يتيمم قال المصنف وليس جواب داود بيالغ فى الانكار فى مذهبنا وجه أنه يتيمم وآخر نشترى من تركته جارية لتغسله والصحيح انه يغسله الرجال والنساء جميعا للضرورة واستصحابا بالحكم الصغر وقد اختلف العلماء فى الاعتداد بخلاف داود واتباعه فى الفروع وعدمه على ثلاثة اقوال احدها اعتباره مطلقا وهو ماذكره الأستاذ أبو منصور البغدادى أنه الصحيح من مذهبنا وقال ابن الصلاح أنه الذى استقر عليه الأمر آخرا ثانيها عدم اعتباره مطلقا وهو رأى الأستاذ أبى إسحاق الاسفراينى ونقله عن الجمهور حيث قال قال الجمهور انهم يعنى نفاة القياس لايبلغون رتبة الاجتهاد ولايجوز تقليدهم القضاء وان ابن ابى هريرة وغيره من الشافعيين لايعتقدون بخلافهم فى الفروع وهذا هو اختيار إمام الحرمين وعزاه إلى أهل التحقيق فقال والمحققون من علماء الشريعة لايقيمون لأهل الظاهر وزنا وقال فى كتاب ادب القضاء من النهاية كل مسلك يختص به اصحاب الظاهر عن القياسيين فالحكم بحسبه منقوض قال ويحق قال حبر الأصول القاضى أبو بكر إنى لا أعدهم من علماء الأمة ولا أبالى بخلافهم ولاوفاقهم وقال فى باب قطع اليد والرجل فى السرقة كررنا فى باب مواضيع فى الاصول والفروع أن أصحاب الظاهر ليسوا من علماء الشريعة وإنما هم نقلة إن ظهرت الثقة اه ثالثها أن قولهم معتبر إلا فيما خالف القياس الجلى قال المصنف وهو رأى الشيخ أبى عمرو بن الصلاح وسماعى من الشيخ الوالد رحمه الله ان الذى صح عنده عن داود انه لاينكر القياس الجلى وإن نقل إنكاره عنه ناقلون قال وإنما ينكر الخفى فقط قال ومنكر القياس مطلقا جليه وخفيه طائفة من اصحابه زعيمهم ابن حزم اه من طبقات المصنف باختصاره وقال فى الاشباه والنظائر وقفت على مصنف لداود نفسه وهو رسالة أرسلها الى المزنى ليس فيها إلا الاستدلال على نفى القياس ثم حرصت كل الحرص على أن أبصر فيها تفرقة بين الجلى والخفى أو تصريحه بعدم التفرقة فلم أجد مايدل على واحد منهما وهذه الرسالة عندى بخط قديم مكتوب قبل الثلاثمائة وقد قرأت منها على الوالد رحمه الله كثيرا فى سنة ست وأربعين وسبعمائة أو قبلها أو بعدها بيسير ثم الآن فى سنة ثمان وستين وسبعمائة أعدت النظر فيها الأرى ذلك فلم أره وعندى مختصر لطيف لداود أيضا فى أدلة الشرع لم يذكر فيه القياس لكنه ذكر شيئا من الأقيسة الجلية سماها الاستنباط فلعل هذا مأخذ الوالد رحمه الله فيما كان ينقله عنه اه (قوله بخلاف الجلى) قال الآمدى أما الجلى وهو ما كان الملحق اولى من الملحق به فى الحكم فهو غير ممتنع قاله داود الظاهرى كما حكاه عنه ابن حزم وهو اعرف بمذهبه اه خالد (قوله واقتصر فى شرح الخ) اى فظاهره انه ينكر المساوى فيخالف ماهنا (قوله وابو حنيفة فى الحدود) اى منع جريان القياس لاجل إثبات الحد وكذا يقال فيما بعده فنى تعليلية قال شيخ الاسلام نحن وإن وافقناه فى التعبير بذلك فى بعض الاماكن لانطلقه بل نقيده بما إذا لم يدرك المعنى فيما منعوه كما يعلم من الجواب اه قال سم ومنه يعلم ان مايقع فى كتب الفروع من أن الرخص يقتصر

الشرعيات ولم يقيد بغير الجلى أما داود الظاهرى فجوز التعبد بالقياس لكنه منع الوقوع كما فى العضد (قوله من أن الرخص يقتصر فيها على ماورد) أى يقتصر فى أصول الرخص بمعنى أنه لايقاس على رخصة رخصة أخرى بخلاف رخصة واحدة وهذا محل ما فى الفروع (قوله وذلك كاف فى النقض) ظاهر كلامه أنه نقض ببعض الصور وليس كذلك بل هو منع لعدم إدراك المعنى فيها مطلقا بل يدرك فى بعضها ونحن لانقول إلا بالقياس تدبر (قوله لاذات الجامد) قد تقرر أن أخذ الذوات فى المشتقات إنما هو لضرورة قيام الأوصاف وإلا فالمقيم منها الأوصاف

(قول الشارح لكونه فى معنى الحجر) اى متلبسا بمعناه اى علة جواز الاستنجاء به (قول الشارح وسماه دلالة النص)
هى ان يوجد فى المعنى الذى يدل عليه النظم علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ

لمعناه ان الحكم فى المنطوق فى لأجلها وهذا هو المسمى بمفهوم الموافقة وهو أعلى عند أبى حنيفة من القياس لأن ذلك المعنى يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم فالنظم لهذا المعنى إنما هو لفهم الحكم من اللفظ لغة لأن المعنى يثبت به الحكم قال السعد والحق ان النزاع لفظى لما فيه من إلحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حكم معلل بعلة الحق بمحله محل آخر لوجودها فيه وهو معنى قول الشارح وهو لا يخرج الخ فهو منه رضا بأن النزاع فى ذلك راجع إلى اللفظ وإن حقيقة القياس موجودة (قوله وإنها مجازية) هذا قول مغاير لما قبله (قوله مفهوم لا منطوق) هو معنى قول أبى حنيفة انه دلالة نص (قوله فيؤول الحال الخ) هذا لا يجرى فيما لو كان كل شرطا كالو قيس اشتراط طهارة الموضع فى الصلاة على اشتراط طهارة الستر بجامع ان فى كل تنزيه عبادة الله عما لا يليق ودعوى ان هذا لا يطابق الدليل ممنوعة إذ المعنى المشترك وهو التنزيه هو الشرط وبه يظهر أن ما قاله الكمال هو الصواب والجامع بينهما هو انه يتميز بكل منهما العبادة عن العادة (قوله مثلا واعلم ان المانع نظر إلى ان كونهما سببين أو شرطين وما تعين يقتضى أن يكون الحكمة فى المرتب عليها الحكم غير ما فى

لأنها لا يدرك المعنى فيها وأجيب بأنه يدرك فى بعضها فيجرى فيه القياس كقياس النباش على السارق فى وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية وقياس القاتل عمداً على القاتل خطأ فى وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق وقياس غير الحجر عليه فى جواز الاستنجاء به الذى هو رخصة بجامع الجامد الطاهر القالع وأخرج أبو حنيفة ذلك عن القياس بكونه فى معنى الحجر وسماه دلالة النص وهو لا يخرج بذلك عنه وقياس نفقة الزوجة على الكفارة فى تقريرها على الموسر بمدين كما فى فدية الحج والمعسر بمد كما فى كفارة الوقاع بجامع ان كلا منهما مال يجب بالشرع ويستقر فى الذمة وأصل التفاوت من قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته الآية

فيها على مورد النص ممنوع على إطلاقه فتفطن له ثم ان إمامنا الشافعى رضى الله عنه ذكر لهم مناقضات فى هذا الباب فاما الحدود فانهم قاسوا فيها حتى عدوها إلى الاستحسان فاوجبوا الحد على شخص شهد عليه أربعة بانه زنى بامرأة وعين كل شخص منهم زاوية مع انه على خلاف العقل فلأن نعمل فيه بما يوافق العقل أولى وأما الكفارات فقاسوا فيها الافطار بالأكل والشرب على الافطار بالجماع وقتل الصيد ناسيا على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد وأما المقدرات فقالوا فى البئر يقع فيها الحيوان فينزح منها للدجاجة مائة دلو مثلا وللفارة خمسين دلو وهذا التقدير لا يدل عليه نص ولا إجماع فتعين أن يكون قياساً وأما الرخص فقاسوا فيها أيضا فان الاقتصار على الاحجار فى الاستنجاء رخصة وقاسوا عليه سائر النجاسات فخالفوا دعواهم فى جميع هذه الصور (قوله لأنها لا يدرك المعنى فيها) إشارة إلى ان لها معنى ولكن لا يدرك لأن الحكم التعبدى لا بد له من معنى لاستحالة العبث على الله تعالى لكن المعنى لدقته لا يدرك والمراد المعنى الذى يجعل جامعاً وهى العلة التى ينبنى عليها القياس (قوله فى بعضها) أى فى بعض افراد كل واحد منها فيقال فيه بالقياس فلا تتم كلية السلب وقد مثل لكل منها بمثال (قوله كقياس النباش الخ) فيه انه يصدق عليه حد السارق لأنه آخذ للاكفان من حرز مثلها فلا حاجة للقياس مع تناول النص له (قوله على السارق) أى من غير القبر (قوله من حرز الخ) أى والقبر حرز لما وضع فيه بما كان مباحاً والمراد بالغير الورثة فى الكفن فان لهم تقدير الوفرض ان لو أكل الميت سبع (قوله فى وجوب الكفارة) هى مندوبة عند المالكية (قوله وقياس غير الحجر عليه) فان قيل غير الحجر بما فى معناه ليس رخصة إذ الرخصة جواز الاستنجاء بالحجر أو ما فى معناه آلة الرخصة فالجواب انه إذا صح القياس فيما تكون به الرخصة صح فيها أيضاً (قوله بجامع الجامد الطاهر) أى بجامع ان كلا منهما جامد طاهر (قوله وأخرج أبو حنيفة ذلك) أى غير الحجر (قوله بكونه فى معنى الحجر) فالمراد بالحجر فى النص كل جامد طاهر (قوله وسماه) أى ماذكر وهو كونه فى معنى الحجر أى أعطى غير الحجر حكم الحجر (قوله وسماه) أى سمى إعطاء غير الحجر حكم الحجر (قوله دلالة النص) يعنى انه جعله من أقسام دلالة النص وأخرجه عن ان يكون استنباطاً بالقياس ودلالة النص عندهم هى المسماة عندنا مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوى (قوله وهو لا يخرج بذلك) أى بكونه فى معنى الحجر عنه أى عن القياس فان الحجر لا يطلق على نحو الخرقة فلا بد فى الحاقها من القول بالقياس (قوله كما فى فدية الحج) أى الفدية الواقعة بارتكاب محذور من محذوراته مثلا كاللبس والدهن (قوله وأصل التفاوت الخ) جواب عما يقال ان تفاوت الموسر ثابت بالنص فكيف يقاس على فدية الحج فاجاب بأن الثابت إنما هو أصل التفاوت لا تعيين القدر المخصوص فانه بالقياس

(و) منعه (ابن عبدان ما لم يضطر اليه) لوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لانتفاء فائدته قلنا فائدته العمل به فيما إذا وقعت تلك المسئلة (و) منعه (قوم فى الاسباب والشروط والموانع) قالوا لأن القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك إذ يكون المعنى المشترك بينها وبين المقيس عليها هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس واجيب بأن القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة لها يكون علة لما ترتب عليها مثاله فى السبب قياس اللواط على الزنا بجامع إيلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا (و) منعه (قوم فى اصول العبادات) فنفوا جواز الصلاة بالايماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز قالوا لان الدواعى تتوفر على نقل اصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالايماء التى هى من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك بمنعه ظاهر (و) منع (قوم) القياس الجزئى (الحاجى) أى الذى تدعو الحاجة إلى مقتضاه (إذا لم يرد نص على وفقه) فى مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشترى إن خرج المبيع مستحقا القياس يقتضى منعه

(قوله ومنعه) أى منع الاشتغال به (قوله ابن عبدان) هو من الشافعية (قوله فيما إذا) الاولى حذف لفظة فيما وتأخير القياس إلى الوقوع فلا يوجد من فيه أهلية القياس حينئذ (قوله إذ يكون الخ) مثلا الزنا سبب للحد فقيس عليه اللواط فى كونه سببا له أيضا فالمانع القياس يقول القياس فى السبب يخرجه عن السببية إذ يكون المعنى المشترك وهو إيلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا هو السبب فى الحد لا خصوص المقيس عليه وهو الزنا أو المقيس وهو اللواط وكالاسكار فى قياس النبيذ على الخمر فى كونه سببا للحد (قوله المقيس عليه) كما هو الفرض بالفاء وقوله أو المقيس كما هو الغرض بالغين (قوله كما هو علة لها) أى لجعلها أسبابا وشروطا وموانع لأن الامر الجامع هو علة الحكم (قوله لما ترتب عليها) اى من الاحكام لانه علة لما ترتب عليها فقط (قوله مثاله فى السبب الخ) ومثاله فى الشرط قول الحنفى الجلد فى الزنا عقوبة لا يشترط فيها الاسلام فلا يشترط فى الرجم ومثال المانع قياس منع المحرم من استدامة ملك الصيد قياسا على منعه من لبس المخيط بجامع حرمة الاحرام (قوله بالايماء) أى بالايماء بالحاجب ونحوه لا بالرأس لانه ثابت بالنص فى صلاة النافلة فى السفر على الراحلة وعليه كان الاولى أن يقول بدل قوله على صلاة القاعد على صلاة المومى برأسه اه زكريا (قوله وما يتعلق بها) كأنه أشار إلى أن المراد بالقياس فى أصول العبادات اعم من القياس فى نفسها أو فيما يتعلق بها كالايماء فى المثال وفيه تصحيح للمثال اه سم (قوله ودفع ذلك بمنعه ظاهر) أى لا نسلم أن عدم النقل يدل على عدم وجودها بل على عدم الاطلاع ولا يلزم منه عدم الوجود فى الواقع على انه لا يدل على عدم الجواز (قوله ومنع قوم القياس الجزئى الخ) قضية كلامه أن هذا الخلاف للأصوليين وإنما حكاه عنهم ابن الوكيل اه زكريا والتقييد بالجزئى للاشارة إلى أن منع القياس الجزئى من حيث افراده بدليل الأمثلة لا من حيث ماهيته الكلية (قوله إذا لم يرد نص الخ) قال شيخنا الشهاب مفهومه الجواز عند الورود وقد يشكل بما سيأتى من أن شرط القياس أن لا يكون دليل الاصل شاملا للفرع اه وأقول لا إشكال لان الشرط المذكور

الآخر إذ لو كانت واحدة فى السببين مثلا لكان مناط الحكم شيئا واحدا وهى تلك الحكمة وحينئذ لا تعدد فى السبب ولا فى الحكم ويقاس عليه الشرط والمانع والمجوز لم يقصد إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب ففى الحقيقة النزاع لفظى إذ الشروط والأسباب أو الموانع المختلفة الحكمة لا يجرى فيها القياس اتفاقا ولعل هذا نكتة الفصل بين هذا وما تقدم عن أبى حنيفة رضى الله عنه لأنه خلاف حقيقى (قول الشارح لا يخرجها عما ذكر) وحينئذ انتفى المانع عن القياس الذى هو المدعى وأما أنه لا حاجة حينئذ إلى القياس فيها لأنه حيث كان المقصود من إثبات الاسباب والشروط والموانع هى الاحكام المترتبة عليها والأحكام فى الحقيقة إنما ترتبت على المعنى المشترك بينها فلا حاجة إلى قياس أحد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر بل يكون فى مثال السببين مثلا القياس فى وجوب الجلد فى اللواطة على وجوبه فى الزنا بجامع الوصف المشترك وهو إيلاج فرج فى فرج فهذا لا يضر فى المقصود تأمل (قول المصنف اذا لم يرد نص على وفقه) قيد بذلك ليتأتى تعليل المنع فيما تدعو الحاجة الى مقتضاه بالاستغناء عنه بدعاء الحاجة إذ لو ورد نص لكان المنع للاستغناء به وفيما تدعو إلى خلاف مقتضاه بمعارضة عموم الحاجة اذ لو ورد نص لكان المنع به ولا تنفع حينئذ المعارضة وبه تعلم ما فى سم وتبعه المحشى (قول المصنف ايضا ومنع قوم الجزئى الحاجى اذا لم يرد نص الخ) انما قيد بالجزئى اذا لم يرد نص احتراز عن

لانه ضمان ما لم يجب وعليه ابن سريج والأصح صحته

فيه خلاف قوي حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الاكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص وحينئذ يحتمل ان التقييد لانه المحل المتفق عليه عند مجوزي القياس وعند التقييد يجري فيه الخلاف ويحتمل أنه مبني على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصا والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه ولعله ممن لا يشترط ذلك وبالجملة فنقل ماقاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للتوقف اه سم (قوله كضمان الدرك) قال شيخنا الشهاب كان يقاس على ضمان الواجب في الجواز بجامع الحاجة إلى كل منهما ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة وأيضا فيكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لانه ضمان مالم يجب وحينئذ فالمثال مطابق ولا حاجة إلى ماتكلفه الشارح وتعليل المتن بهاتين العلتين لا يضر فيه كون مقتضى الاولى الجواز والثانية المنع اه وأقول هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لأنه إنما حمل المثال على المعنى الذي قدره حتى لزم عدم المطابقة لأن ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي اخذ منه المصنف المسئلة الاترى إلى قول الشارح ذكره كما تقدم اه من سم (قوله القياس يقتضي الخ) أي القياس على غيره مما لم يجب يقتضي منع الضمان (قوله منعه) أي منع اشتراطه (قوله لانه ضمان مالم يجب) هذا على مقتضى مذهبنا ومذهب الامام مالك رحمه الله انه يكون فيما لم يجب (قوله وعليه ابن سريج) هو القاضي أبو العباس أحمد ابن عمر بن سريج ترجمه المصنف في الطبقات ترجمة واسعة قال الشيخ ابو اسحاق كان يقال له الباز الاشهب ولي القضاء بشيراز وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى على المزني قال ابن سريج يؤتى يوم القيامة بالشافعي وقد تعلق بالمزني يقول رب هذا قد افسد علومي فاقول أنا مهلا بأبي إبراهيم فاني لم ازل في إصلاح ما أفسده وروى انه قال في علته التي مات فيها أريت البارحة في المنام كان قائلا يقول لي هذا ربك تعالى يخاطبك قال فسمعت الخطاب بماذا اجبتم المرسلين فقلت بالايمان والتصديق قال فقيل بماذا أجبتم المرسلين قال فوقع في قلبي أنه يراد مني زيادة في الجواب فقلت بالايمان والتصديق غير انا أصبنا من هذه الذنوب فقال اما اني سأغفر لك وروى عن بعض اصحابه قال لنا ابن سريج يوما احسب ان المنية قد قربت فقلنا وكيف قال رأيت البارحة كان القيامة قد قامت والناس قد حشروا وكان مناديا ينادي بم أجبتم المرسلين فقلت بالايمان والتصديق فقال ماسئلتم عن الاقوال بل سئلتم عن الافعال فقلت اما الكبائر فقد اجتنبناها وأما الصغائر فعولنا فيها على عفو الله ورحمته فقلنا له ما في هذا ما يقتضي سرعة الموت فقال أما سمعتم قوله تعالى اقترب للناس حسابهم قال فمات بعد ثمانية عشر يوما سنة ست وثلاثمائة قيل ان مصنفاته بلغت اربعمائة وكان يجري بينه وبين محمد بن داود الظاهري مناظرات قال له محمد يوما أبلعني ريقي فقال أبلعتك دجلة وقال مرة أمهلني الساعة فقال امهلتك من الساعة إلى قيام الساعة وتناظرا مرة في بيع أم الولد فقال ابن داود تباع لانا أجمعنا أنها كانت أمة تباع فمن ادعى أن هذا الحكم يزول بولادتها فعليه الدليل فقال ابن سريج وأجمعنا على انها كانت حاملا لا تباع فمن ادعى انها تباع إذا انفصل الحمل فعليه الدليل فبهت ابن داود وقال له ابن سريج مرة في أثناء المناظرة أنت يا أبا بكر بكتاب الزهرة أمهر منك في هذه الطريقة فقال أبو بكر أو بكتاب الزهرة تعيرني والله ماتحسن تستتم قراءته قراءة من يفهم وانه لمن اجل المناقب إذ كنت أقول فيه

أكرر في روض المحاسن مقلتي * وأمنع نفسي أن تنال محرما
وينطق سري عن مترجم خاطري * فلولا اختلاسي رده لتكلما
رأيت الهوى دعوى من الناس كلهم * فما أن أرى حبا صحيحا مسلما

أصل القياس الحاجي إذا لم يرد نص على وفقه أي ماهيته الكلية بأن ترتب حكم على شيء يظن أن علة ترتبه عليه الحاجة إليه من غير نص على أن علة الترتب الحاجة فقياس عليه غيره لوجود الحاجة فيه فهذا منعه الغزالي قال لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واجازه الآمدي وروي عن مالك والشافعي وإنما احترز عنه لانه سيأتي التنبيه عليه في مسالك العلة بقوله وإن لم يدل الدليل على اعتباره فهو المرسل فانه يشمل الحاجي إذا لم يخرج منه سوى الضروري كما سيأتي والخلاف هنا غير الخلاف هناك لان ما هنا بعد الاتفاق على جواز ما هناك حتى يأتي التعليل بالاستغناء أو بتقديم القياس فتامل (قوله أي في الفروع لا في الاصول) اخذ هذا الكلام من تضعيف المصنف منع القياس المقتضي ان الاصح صحته وإذا صح امتنع ضمان الدرك ووافق على ذلك سم وعندي ان الذي ضعفه المصنف هو المنع فهو عنده لا يمتنع بل يقاس ثم يقع الترجيح بينه وبين غيره إذ المعارضة بعموم الحاجة لا تبطل كونه دليلا إنما توقف العمل به إلى الترجيح وقد أشار لذلك الشارح بقوله والثاني قدم القياس على عموم الحاجة أي قال لا يمتنع ثم أنه بعد عدم امتناعه قدم القياس فعدم الامتناع صححه وأما التقديم فهو مذهب للقائل بعدم فقال الامتناع مبني عليه لايلزم أن يكون مصححا للمصنف وهذا كله مبني على أن المراد بالحاجي ماتدعو الحاجة إلى خلافه تأمل

فقال ابن سريج أو على تفتخر بهذا القول وأنا الذى أقول

ومساهر بالغنج من لحظاته * قد بت أمنعه لذيذ سناته
أصبو لحسن حديثه وعتابه * وأكرر اللحظات من وجناته
حتى إذا ما الصبح لاح عموده * ولى بخاتم ربه وبراته

فقال ابن داود لابى عمر وكان حاضراً بمجلس الوزير وقت المناظرة أيد الله القاضى قد أقر بالمبيت على الحال التى ذكرها وادعى البراءة مما يوجبه ذلك فعليه إقامة البينة فقال ابن سريج من مذهبى ان المقر إذا اقر اقرارا وناطه بصفة كان إقراره موكولا الى صفته فقال ابن داود للشافعى فى هذه المسئلة قولان فقال ابن سريج فهذا القول الذى قلته اختيارى الساعة وكان على بن عيسى الوزير منحرفا على ابى العباس لفضل ترفعه وتقاعده عن زيارته مائلا الى أبى عمر المالكى القاضى لمواظبته على خدمته ولذلك قلده القضاء وكان ابو عمر مترفعا على اكفائه من فقهاء بغداد لعلو مرتبته فحمل ذلك جماعة من الفقهاء على تتبع فتاويه حتى ظفروا له بفتوى خالف فيها الجماعة وخرق الاجماع وانهوا ذلك إلى الخليفة والوزير فعقدوا مجلسا لذلك وفيمن حضر ابو العباس بن سريج فلم يزد على السكوت فقال له الوزير فى ذلك فقال ما أكاد أقول فيهم وقد ادعوا عليه خرق الاجماع وأعياه الانفصال عما اعترضوا به عليه مع ان ما افتى به قول عدة من العلماء واعجب ما فى الباب انه قول إمامه مالك وهو مسطور فى الكتاب الفلانى فامر الوزير باحضار ذلك الكتاب فكان الأمر على ما قاله فاعجب به غاية الاعجاب وتعجب من حفظه بخلاف مذهبه وغفلة ابى عمر عن مذهب إمامه وسار هذا من أوكد الصداقة بينه وبين الوزير اه أقول من تأمل ماسطرناه وماذكره من التصدى لتراجم الأئمة الأعلام على انهم كانوا مع رسوخ قدمهم فى العلوم الشرعية والأحكام الدينية لهم اطلاع عظيم على غيرها من العلوم وإحاطة تامة بكلياتها وجزئياتها حتى فى كتب المخالفين فى العقائد والفروع يدل على ذلك النقل عنهم فى كتبهم والتصدى لدفع شبههم وأعجب من ذلك تجاوزهم الى النظر فى كتب غير اهل الاسلام فانى وقفت على مؤلف للقرافى ردفيه على اليهود شبها اوردوها على الملة الاسلامية لم يات فى الرد عليهم إلا بنصوص التوراة وبقية الكتب السماوية حتى يظن الناظر فى كتابه انه كان يحفظها عن ظهر قلب ثم هم مع ذلك ما اخلوا فى تثقيف السنتهم وترقيق طباعهم من رقائق الأشعار ولطائف المحاضرات ومن نظر مادار بين المصنف رحمه الله وبين عصريه الأديب الصلاح الصفدى من المراسلات البليغة والاشعار الرقيقة علم انه رحمه الله ممن يخضع له رقاب البلغاء وتجرى فى مضماره سوابق الادباء وكذا مادار بين سلطان المحدثين الحافظ ابن حجر العسقلانى ومن عاصره من فحول الادباء من لطائف الاشعار والنكات الادبية وكذا العلامة الدمامينى بل وبين الحافظ السيوطى والسخاوى من المناقضات وما الفه من المقامات وفيما انتهى اليه الحال فى زمن وقعنا فيه علم ان نسبتنا اليهم كنسبة عامة زمانهم فان قصارى امرنا النقل عنهم بدون ان نخترع شيئا من عند انفسنا وليتنا وصلنا إلى هذه المرتبة بل اقتصرنا على النظر فى كتب محصورة الفها المتاخرون المستمدون من كلامهم نكررها طول العمر ولا تطمح نفوسنا إلى النظر فى غيرها حتى كان العلم انحصر فى هذه الكتب فلزم من ذلك انه إذا ورد علينا سؤال من غوامض علم الكلام تخلصنا عنه بان هذا كلام الفلاسفة ولا ننظر فيه او مسئلة اصولية قلنا لم نرها فى جمع الجوامع فلا اصل لها او نكتة ادبية قلنا هذا من علوم اهل البطالة وهكذا فصار العذر اقبح من الذنب وإذا اجتمع جماعة منا فى مجلس فالمخاطبات مخاطبات العامة والحديث حديثهم فاذا جرى فى المجلس نكتة ادبية ربما لا نتفطن لها وإن تفطنا لها بالغنا فى إنكارها والاغماض عن قائلها إن كان مساويا وايذائه بشناعة القول ان كان ادنى ونسبناه الى عدم الحشمة وقلة الأدب واما اذا وقعت مسئلة غامضة من أى علم كان عند ذلك تقوم القيامة وتكثر القالة ويتكدر المجلس وتمتلى القلوب بالشحناء وتغمض العيون على القذى فالمرموق

لعموم الحاجة اليه لمعاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذى هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقا والمثال غير مطابق فان الحاجة داعية فيه إلى خلاف القياس إلا ان يفسر قوله الحاجى بما تدعو الحاجة اليه او إلى خلافه فان المسئلة ماخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئى إذا لم يرد من النبى صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة اليه فى زمانه او عموم الحاجة إلى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف وذكر له صورا منها ضمان الدرك ذكره كما تقدم وهو مثال للشق الثانى من المسئلة ومنها وهو مثال للاول صلاة الانسان على من مات من المسلمين فى مشارق الارض ومغاربها وغسلوا وكفنوا فى ذلك اليوم القياس يقتضى جوازها وعليه الرويانى لانها صلاة على غائب والحاجة داعية لذلك لنفع المصلى والمصلى عليهم ولم يرد من النبى صلى الله عليه وسلم بيان لذلك ووجه منع القياس فى الشىء الاول الاستغناء عنه بعموم الحاجة وفى الثانى

بنظر العامة الموسوم بما يسمى العلم اما ان يتستر بالسكوت حتى يقال أن الشيخ مستغرق أو يهذو بما تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع وقالوا سكرنا بحب الاله وما اسكر القوم إلا القصع فحالنا الآن كما قال ابن الجوزى فى مجلس وعظه ببغداد ما فى الديار اخو وجد نطارحه حديث نجد ولا خل نجاريه وهذه نفثة مصدور فنسأل الله السلامة واللطف (قوله لعموم الحاجة اليه) فيه أنا لا نسلم عموم الحاجة اليه لجواز ان يتخلص من ذلك بان يضمنه له احد بعد العقد وقد دفع ذلك الشارح بقوله لمعاملة الغرباء فانها لا يمكن فيها ذلك (قوله الذى هو) نعت لقبض وقوله حيث يخرج ظرف للوجوب فهو سبب مقيد (قوله فان الحاجة داعية الخ) أى والممثل له ما اقتضت الحاجة فيه إلى القياس ﴿ فائدة ﴾ يشبه هذا التعليل قاعدة ذكرها المصنف فى الاشباه والنظائر وهى ان داعية الطبع تجزى عن تكليف الشرع وبعضهم يقول الوازع الطبيعى مغن عن الايجاب الشرعى قال وعبر الشيخ الامام رحمه الله عن هذه القاعدة فى كتاب النكاح بأن الانسان يحال على طبعه مالم يقم مانع ومن ثم لم يرتب الشارع على شرب البول والدم وأكل العذرة والمنى حدا اكتفاء بنفرة الطباع عنها بخلاف الخمر والزنا والسرقة لقيام بواعثها فلولا الحد لعمت مفاسدها قال وفى هذه القاعدة مسائل منها لا يجب على الرجل وطء زوجته وشذ القول بوجوب الوطأة الاولى لتقرير المهر ومنها اقرار الفاسق على نفسه مقبول لان الطبع يردعه عن الكذب فيما يضر نفسه او ماله أو عرضه ومنها عدم اشتراط العدالة فى ولاية النكاح على وجه اختاره كثير من الاصحاب منهم الشيخ عز الدين محتجا بان الوازع الطبيعى رادع عن التقصير فى حق المولى عليه ومنها عدم وجوب الحد بوطء الميتة وهو الاصح قالوا لانه لما ينفر عنه الطبع وما ينفر عنه الطبع لا يحتاج إلى الزجر عنه ومنها ان النكاح ليس من فروض الكفاية خلافا لبعض الاصحاب ومستند هذا الوجه النظر إلى بقاء النسل وقد رده الشيخ الامام بهذه القاعدة وقال فى النفوس من الشهوة ما يبعثها على ذلك فلا حاجة إلى إيجابه ومن القواعد ان الانسان يحال على طبعه مالم يقم مانع ثم مال الشيخ الامام إلى قتال أهل قطر رغبوا عن سنة النكاح وإن لم يكن واجبا اه باختصار (قوله بما تدعو الحاجة اليه وإلى خلافه) اى ما تدعو الحاجة اليه ثبوتا ونفيا قال الكمال ويرد انه لا يستقيم التمثيل ايضا بضمان الدرك فانه مقتضى المذهب منع القياس فيه لان المذهب صحته فكيف يجعل منع القياس فيه مرجوحا (قوله فى زمانه) أى زمن القياس لان المراد الحاجة المصاحبة للقياس (قوله هل يعمل بذلك القياس) اظهار فى محل الاضمار (قوله ذكره) اى ابن الوكيل (قوله للشق الثانى) اى ما دعت الحاجة إلى خلافه (قوله وكفنوا) ليس قيدا فى صحة الصلاة كما هو مقرر فى الفروع فهو قيد لوقوعها كاملة إذ الصلاة بلا تكفين مكروهة قاله زكريا (قوله فى القياس) يقتضى جوازها قياسا على صلاة النبى صلى الله عليه وسلم على النجاشى (قوله فى الشق الاول) وهو الذى تدعو الحاجة اليه (قوله الاستغناء عنه بعموم الحاجة) فان الادلة

معارضة عموم الحاجة له والمجيز فى الاول قال لا مانع من ضم دليل آخر وفى الثانى قدم القياس على عموم الحاجة (و) منع (آخرون) القياس (فى العقليات) قالوا لاستغنائها عنه بالعقل ومن أجازه قال لامانع من ضم دليل إلى دليل اخر مثال ذلك قياس البارى تعالى على خلقه فى انه يرى بجامع الوجود إذ هو علة الرؤية (و) منعه (اخرون فى النفى الاصلى) اى بقاء الشىء على ما كان قبل ورود الشرع بان ينتفى الحكم فيه لانتفاء مدركه بان لم يجده المجتهد بعد البحث عنه فاذا وجد شىء يشبه ذلك لا حكم فيه قيل لا يقاس على ذلك للاستغناء عن القياس بالنفى الاصلى وقيل يقاس إذ لا مانع من ضم دليل إلى اخر (وتقدم قياس اللغة) فى مبحثها لان ذكره هناك أنسب من ذكر معظمهم له هنا ونبه عليه لئلا يظن أنه أغفله (والصحيح) ان القياس (حجة) لعمل كثير من الصحابة به متكررا شائعا مع سكوت الباقين

العامة دلت على جواز ما تعم الحاجة اليه وعدم التضييق بالمنع منه لحديث البخارى أن الدين يسر وحديث احمد بعثت بالحنيفية السمحة وغير ذلك فانها تدل على بناء هذه الشريعة المطهرة على رفع الحرج والتوسيع المنافى للتضييق (قوله معارضة عموم الحاجة) له متعلق الحاجة محذوف اى عموم الحاجة إلى خلاف مقتضى القياس وله متعلق بمعارضة (قوله والمجيز) اى القياس فى الاول قال لامانع من ضم دليل أى كالقياس إلى آخر كعموم الحاجة (قوله قدم القياس على عموم الحاجة) يحتمل أن يكون المقدم له قائلا بعدم صحة ضمان الدرك كابن سريج وان يكون قائلا بصحته مستثنيا له من تقديم القياس كاكثر الفقهاء اه زكريا (قوله مثال ذلك قياس البارى الخ) هذا القياس يسمى عند المتكلمين قياس الغائب على الشاهد وضعفه الامام الرازى وغيره بأنه لا يفيد اليقين والمطلوب فى المسائل التى استدلوا به فيها اليقين مافى التعبير بالغائب إساءة ادب وإن كان المقصود منه ظاهرا اى الغائب عن العيون فى دار الدنيا إلا لمن شاء الله من كمل الرسل ثم لا يخفى ان شرط الجامع ان يكون أمرا مشتركا والوجود عند الأشعرى عين الموجود (قوله وفى النفى الاصلى) أى فى صاحب النفى لانا لانقيس نفيا على نفى بل نقيس شيئا لم نجد فيه حكما بعد البحث عنه على شىء كان بهذه الصفة والمراد بالنفى الاصلى البراءة الاصلية وهو استمرار النفى فى الحكم بعد ورود الشرع لعدم دليل يدل عليه بعده فيستصحب النفى على ما كان وهذا معنى قول الشارح اى بقاء الشىء على ما كان عليه الخ (قوله بأن ينتفى الحكم فيه) أى فى الشىء وقوله لانتفاء مدركه أى مدرك الحكم فيه اى مكان إدراكه وهو الدليل (قوله يشبه ذلك) اى يشبه ذلك الشىء الذى لا حكم فيه قال الكمال وتقريره ان المجتهد إذا بحث عن حكم واقعة فلم يجده بعد استفراغ وسعه اكتفى فيها باستصحاب حكم العقل لانتفاء الاحكام قبل ورود السمع فاذا وجد صورة تشبه التى اكتفى فيها بالاستصحاب بعد بحثه عن حكمها فهل يستدل على انتفاء الحكم فيها بقياسها عليها فى ذلك ايضا او يستدل اكتفاء عن القياس بالاستصحاب المذهبان المحكيان فى المتن (قوله على ذلك) اى على ما انتفى الحكم فيه لانتفاء مدركه (قوله إذ لامانع الخ) قيل عليه لامرجح لجعل احدهما اصلا مقيسا عليه وجعل الاخر فرعا عنه إذ كل منهما انتفى الحكم فيه لانتفاء مدركه اه وجوابه يعلم بما نقلناه عن الكمال (قوله وتقدم قياس اللغة الخ) لاتثبت اللغة بالقياس لأنه فى الوضع قد لايراعى الواضع المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى إنما هى لاولويه الوضع لالصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الألفاظ (قوله والصحيح أن القياس حجة) الظاهر أن هذا الصحيح مقابل المنع فيما تقدم ولا يقال أن مقابل المنع الجواز إذ لا معنى لجوازه إلا لكونه حجة إذ الجواز مستلزم للحجية ثم لا يخفى ان ذلك قد تقدم اول الكتاب وكأنه اعادة لاجل المستثنيات او الخلاف لم يتقدم وكونه حجة يتضمن وقوعه (قوله لعمل

ومنع آخرون القياس فى العقليات واخرون فى النفى) اى منعوا ذلك فى طريق المناظرة بمعنى أنه إذا وقع كان لغوا من القول ومثله يقال فى منع ان يكون الفرع منصوصا او متناولا لدليل الاصل او دليل علته وفيه أن أحد الدليلين إذا لم يكن مقدما على الآخر كما هنا لا مانع من اجتماعهما بخلاف النص مع القياس لتقدمه عليه ألا ترى أنه أى القياس إذا خالف النص لا يعارضه بل يقدم النص فهو مع النص ساقط الدلالة وإلا لعارضه وبه تعلم الفرق بين ما هنا وما يأتى نعم ينبغى أن يكون الكلام فى نص مساو للقياس أو أرجح واعلم ان النفى الاصلى من العقليات أفرده لوقوع خلاف فيه بخصوصه (قول المصنف وتقدم قياس اللغة) تقدم ان الصحيح انها لا تثبت بالقياس لان فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى كما فى القارورة والخمر لكن رعايته إنما هى لأولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ كالخمر وضع

 لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان أطلق مجازا

الذى هو فى مثل ذلك من الأصول العامة وفاق عادة ولقوله تعالى فاعتبروا والاعتبار قياس الشيء بالشيء (إلا فى) الامور (العادية والخلقية)

كثير الخ) قدمه على الدليل الاتى لانه أوضح منه دلالة ثم أنه قد جعل الدليل على الحجية الاجماع السكوتى وهو ظنى مع أن القياس قد يكون قطعيا وقد يجاب بأن محل كونه ظنيا إذا لم تقم قرينة الرضا وإلا كان قطعيا وقد وجدت هنا بدليل قوله مع سكوت الخ (قوله الذى هو) اى السكوت وقوله وفاق خبر هو (قوله فى مثل ذلك) أى فى مثل ذلك العمل من بقية الأعمال وقوله من الأصول بيان لمثل قال فى التلويح قد ثبت عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وإن كانت تفاصيل ذلك آحاداً والعادة قاضية بأن مثل ذلك لا يكون إلا عن قاطع على كونه حجة وإن لم نعلمه بالتعيين ثم قال وما نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم إنما كان فى البعض لكونه فى مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا إنكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها الظهور رها لا بخصوصياتها اه (قوله ولقوله) معطوف على قوله لعمل دليل ثان الحجية القياس وقوله والاعتبار الخ من تتمة الاستدلال وطريق الاستدلال ان تقول القياس اعتبارا والاعتبار مامور به ينتج القياس مأمور به بيان الصغرى أن الاعتبار افتعال من العبور وهو موجود فى القياس لأن فيه عبور الذهن من النظر فى حال الاصل إلى حال الفرع ودليل الكبرى قوله تعالى فاعتبروا الاية ويراد ان الدليل غير تام التقريب فانه إنما أنتج وجوب القياس لا حجيته الذى هو المطلوب والجواب أن الحجية لازم للنتيجة لان معنى وجوب القياس وجوب اثبات الحكم الشرعى فى بعض الصور لمشاركته للبعض الاخر فى العلة وهذا معنى وجوب العمل به وما وقع فى شرح العبرى على المنهاج من منع الصغرى بسند أنه لا يقال للقياس فى الحكم الشرعى انه معتبر فغير موجه لانه منع للمقدمة بعد إثباتها وما ذكره سندا غير صالح للسندية فان اطلاق المعتبر على القياس شائع بينهم ومنه قول صاحب التوضيح وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بالمعالم العلل وبالمعتبرين القايسين نعم يتجه ان يقال لا يراد بالاعتبار فى الاية القياس الشرعى بل المراد به الاتعاظ كما فى قوله تعالى إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار وقوله عليه الصلاة والسلام السعيد من اعتبر بغيره إذ حمله على القياس الشرعى لا يناسب صدر الاية لركاكة المعنى عليه وأجيب عنه بأن تحقق الركاكة إذا أريد الصورة الخاصة وهى بعينها لا تراد بل المراد القدر المشترك بين القياس الشرعى والاتعاظ وهو مطلق المجاوزة فان فى الاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه ولا يخفى عدم تماميته أيضا فان الدال على الكلى لا يدل على خصوص الجزئى إذ لا دلالة للعام على خاص بعينه هذا على تقدير ان اعتبروا عام اذ لا عموم فى الفعل بل فى الضمير وهو لا يفيد وما وجه به عمومه بان معنى اعتبروا افعلوا الاعتبار وهو عام ممنوع لانه فى معنى افعلوا اعتبارا أو التعريف بلام الاستغراق زائد لا دليل عليه وما يقال انه على تقدير عدم العموم يجعل من قبل المطلق وهو كاف ممنوع ايضا إذ يكفى فى تحققه بعد إفراده كالاتعاظ مثلا فلا يشمل القياس على أنه على تقدير تمامية العلوم تكون الدلالة ظنية فلا يصح دليلا فى المسئلة العلمية وهى كون القياس حجة وقد يجاب عنه بتسليم أنها علمية أى اعتقادية لكن لما كان المقصود العمل كفى الظن ومن اقوى الادلة ماروى انه عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذا وأبا موسى الاشعرى الى اليمن قال بم تحكمان قال إذا لم نجد الحكم فى الكتاب والسنة نقيس الأمر بالامر فما كان اقرب نعمل به فصوبهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا يدل على حجة القياس (قوله إلا فى العادية والخلقية) قد يقال يغنى عنه ما بعده لشموله له ويرد بمنع ذلك إذ العادية والخلقية غير الاحكام لان المراد بها الاحكام الشرعية ولو سلم شموله له بتاويل ان يراد بالاحكام النسب التامة سواء كانت مستفادة من الشرع او من العادة فذكره معه لبيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافا للمعممين وعطف

فلا نزاع فيه أو حقيقة فلا بد من وضع العرب ووجود المعنى وهو المخامرة فى نبيذ التمر مثلا لا يكفى فى تسميته خمرا قياسا على ماء العنب لانه ليس علة الوضع بل يلاحظ للأولوية لا غير وأكثر علماء العربية على جريان القياس فى اللغة كالمازنى وأبى على الفارسى نص عليه الصفوى فى شرح المنهاج وقد قدمناه فى مبحثه (قول الشارح لعمل كثير من الصحابة الخ) أى الثابت ذلك بالتواتر وإن كان تفاصيل ما نقل الينا آحادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل وهو العقل به فى الجملة بقطع النظر عن الخصوصيات ثم أنه متى ثبت القطع بأنه حجة ثبت القطع بأنه يجب العمل به لان العمل بما قطع بحجية واجب قطعا قاله السعد (قوله على الايقاظ والانزجار) أى لوضعه له او غلبته فيه ومنه منع العبرة لما يتعظ به المتعظ قال مامر يوم على حى ولا ابتكرا إلا رأى عبرة فيه لو اعتبرا

(قول الشارح أى التى ترجع إلى العادة والخلقة) كأنه يريد ان مرجع أقل الحيض ونحوه هو العادة والخلقة جميعا إذ لا منافاة بينهما ضرورة ترتب العادة على الخلقة وأما جعل المحشى الحيض مثالا للخلقة فبعيد وإن صح بأن يقال نمنع قياس امرأة لم يعلم لها حيض على أخرى تحيض فى ثبوت الحيض لها تدبر (قوله وأجيب بأنه العادية الخ) هذا هو الجواب وما بعده غير صحيح إذ الاحكام المترتبة لا خلاف فى جريان القياس فيها إذ لا مدخل للعادة والخلقة فى منعه وكون المراد بالاحكام النسب ينافيه قول ابن الحاجب والعضد اختلف فى جريان القياس فى جميع الاحكام الشرعية ولذا بناها المحشى على التسليم الجدلى (قول الشارح فلا يجوز ثبوتها بالقياس) أى لتعذر جريانه إذ هو مبنى على ادراك العلة فى الأصل والفرع ولا علة وبهذا ظهر وجه تعبير الشارح بنفى الجواز دون أن يقول فلا يكون حجة لأن عدم كونه حجة قد يكون مع امكانه كما إذا كان الفرع منصوصا عليه والعلة معقولة ومثله يقال فيما يأتى وظهر أيضا وجه ماقاله شيخ الاسلام فتأمل (قول الشارح فلا يجوز ثبوتها بالقياس) يقتضى أن الخلاف فى جواز ثبوتها به أولا وهو خلاف ماصرح به الآمدى من أن الخلاف فى جواز اجراء القياس فى جميع الاحكام وعليه لا يأتى اشكال المحشى لكن المعنى على الأول أن الخلاف فى جواز صلاحيتها لأن تثبت بالقياس كما حاوله الشارح وإلا فمنها المنصوص عليه كما تقدم فان قيل على تقدير الجواز لو جرى فى كل حكم لجرى فى الأصل ويتسلسل وتحقيقه أن جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال محال قلنا اللزوم ممنوع لجواز (٢٥١) أن يقاس كل أصل على أصل آخر ويكون الأصول متناهية ولا يلزم الدور لعدم التوقف فان من الأصول التى يجرى فيها القياس ماقد ثبتت بأدلة أخرى (قول الشارح وقيل يجوز بمعنى أن كلا من الاحكام صالح الخ) إن تأملت صنيع الشارح وجدت أنه لا خلاف فى الحقيقة بين الفريقين فان الأول ينفى جريان القياس فى كل الاحكام بالفعل بناء على أن منها مالا يدرك معناه أى ما تحقق عندنا عدم ادراكه والثانى جواز القياس بمعنى أن كل حكم صالح لأن يثبت بالقياس بأن يدرك معناه يعنى إذا أدرك معناه جاز أن يثبت بالقياس بناء على رأى الجمهور أن الاحكام التى لم يعقل معناها لها معنى فى الواقع وإن كنا لم ندركه وهذا لا يخالف فيه الأول ولا نزاع له فيه فكان الشارح رحمه الله أشار إلى أن هذا الخلاف لا حقيقة له وبه يرد استبعاد العضد والسعد القول بجريانه فى كل الاحكام حيث قالا هذا القول بعيد جدا فان من الاحكام مالا يعقل معناه أصلا فانه مبنى على ظاهر الحال وقد عرفت حقيقته تأمل لكن على هذا يكون قوله ووجوب الدية الخ تبرعا من المجوز أراد به ابطال اسناد المانع اليه وفيه أن منع السند الاخص لا يفيد على أن المقصود مجرد التمثيل والذى يظهر أن الخلاف حقيقى وإنما قال الشارح صالح لأن من الاحكام ماهو منصوص عليه ومع النص لا يكون ثابتا بالقياس فحاصل الخلاف هل يمكن ادراك معنى كل الاحكام ام لا نعم الأول بعيد اه سم (قوله لخروج الأصول المقيس عليها) أى ان انتهى القيام اليها فان لم ينته لزم التسلسل وقد عرفت أن هذا كله عن ماسلكه الشارح من أن الخلاف فى الاثبات لا فى الجريان والثانى هو مافى ابن الحاجب والعضد والامدى لكن الشارح حجة (قوله فيه أن يقال الخ) فيه أن يقال القياس الحاق أمر بآخر لمساواة الأول الثانى فى علة الحكم فالمنظور اليه عند القائس مساواة الفرع للأصل بأن توجد العلة فى الفرع أما كون الأصل معللا فأمر مفروغ منه على ان المانع فى هذه الأمور إنما هو من جهة المقيس كما اعترف به المانع فكيف يتركه ويتعرض لغيره فتدبر (قوله وقد يرد عليه ان هذه العلة الخ) قد يقال القياس إنما هو فى مطلق الاعانة واما وجه التخصيص فهو ان العاقلة تغنم لو كان مقتولا

أى التى ترجع إلى العادة والخلقة كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل وأكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأنها لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها إلى قول الصادق وقيل يجوز لأنه قد يدرك (وإلا فى كل الاحكام) فلا يجوز ثبوتها بالقياس لأن منها

الخلقية على العادية قيل عطف تفسير والأوجه لا لتغايرهما كما علم من كلام الشارح فى العادى فى نحو أقل الحيض كمية العدد وهو المضاف والخلقى فيه الدم الخارج من أقصى الرحم خلقة وهو المضاف اليه (قوله فلا يجوز ثبوتها بالقياس) أى فلا يقاس مثلا النفاس على الحيض فى أن أقله يوم وليلة أو أكثره خمسة عشر وعدل إلى ذلك وإلى نظيرية الآتيين عن أن يقال فلا يكون القياس حجة فيها الذى هو ظاهر كلام المصنف اصلاحا لكلامه إذ الخلاف إنما هو فى عدم جوازه لا فى عدم حجيته اه زكريا (قوله فيرجع فيها إلى قول الصادق) أى المخبر الصادق من ذوات الحيض ومن له خبرة بذلك فيرجع اليه فى الاقل والاكثر وهذا الخبر هو مستند الاستقراء الذى استند اليه الفقهاء فى اقل الحيض والنفاس واكثرهما ويحتمل ان يراد بالصدق الشارع وكل من له خبرة بذلك فان الاحاديث تعرضت لبعض ذلك وهذا أقرب اه نجارى (قوله ولا فى كل الاحكام) أى فى كل فرد من أفرادها بحيث انه إذا نظر لكل واحد صح اثباته بالقياس وليس المراد الكل الجميعى لأنه ليس كشىء يقاس عليه (قوله فلا يجوز ثبوتها الخ) اشارة إلى ان الخلاف فى الجواز لا فى الوقوع فانه ممتنع لأنه لا بد من ثبوت اصل بالنص يقاس عليه

فتغرم لو كان قائلا قال النبي ﷺ مالك غنمه فعليك غرمه (قول الشارح لانتفاء اعتبار الجامع) اى اعتبار الشارع إياه وذلك لانه لما زال الحكم مع بقاء الوصف علم أنه غير معتبر عند الشارع (قول الشارح نسخ الأصل ليس نسخا للفرع) أى ليس نسخا لحكمه الكمين لان الفرع إنما تبع الأصل فى الظهور لا فى الثبوت لثبوت كل بالخطاب ونسخ أحد الأمرين اللذين لا علاقة بينهما فى الثبوت لا يستلزم نسخ الآخر ولا شك أن العلة ثبت لها حالة (٢٥٢) ثبوت حكم الأصل مناسبتها له وهى كافية فى ظهور حكم الفرع وإن ألغت الآن وهذا معنى ما يقال أن الفرع تابع للاصل فى الدلالة لا فى الحكم والدلالة لا تزول بالنسخ فتامل (قول المصنف وليس النص على العلة الخ) حاصل هذا أنه لو لم يرد أمر الشارع بالتعبد بالقياس لكنه فى موضع نص على علة حكم هل يكون ذلك اذنا منه فى هذا القياس المخصوص وإعلاما بحجيته وايجابا للعمل بموجبه وان فرضنا عدم شرعية القياس فى نفسه ولعل فائدة هذا أن من منع القياس فى نفسه لا يخالف فى هذا تأمل (قول الشارح أى ليس أمرا به لا فى جانب الفعل الخ) أراد الشارح بهذا الحل انه ليس المراد بقوله ولو الرد بل التعميم إذ لو كان المراد الرد لم يصح قوله خلافا للبصرى لانه لم يخالف فى النفى فقط تدبر (قوله الاحسن لو قال الخ) أى لانه مانع والمانع ليس منصبه الجزم بل ذاك منصب المدعى فلو جزم المانع كان غاصبا (قوله وقد يقال الخ) يعنى أنه صور المنع بصورة الدعوى مبالغة فى الرد (قول الشارح قلنا قوله الخ) ترك لسان الشارح هنا جوابا بالتسليم حاصله سلمنا أنه لا يحصل إلا بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة لكن ليست كل إسكار بل الاسكار المنسوب للخمر فلا يدخل فيه الاسكار المنسوب للنبيذ لكن عند التأمل المنع الذى ذكره متضمن لذلك (قوله التى يترتب منها حقيقته) أى بالنظر إلى الوجود العقلى وتوجد بها هويته أى بالنظر إلى الوجود الخارجى فان الحقيقة هى الماهية الكلية المعقولة وهو المعبر عنه بالمفهوم

ما لا يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة وقيل يجوز بمعنى أن كلا من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس بان يدرك معناه ووجوب الدية على العاقلة له معنى يدرك وهو إعانة الجانى فيما هو معذور فيه كما يعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة (ولا القياس على منسوخ) فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل يجوز لان القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الاصل ليس نسخا للفرع (خلافا للمعممين) جواز القياس فى المستثنيات المذكورة وقد تقدم توجيهه (وليس النص على العلة) لحكم (ولو فى) جانب الترك (أمرا بالقياس) اى ليس امرا به لا فى جانب الفعل نحو اكرم زيدا لعلمه ولا فى جانب الترك نحو الخمر حرام لاسكارها (خلافا للبصرى) أبى الحسين فى قوله أنه أمر به فى الجانبين إذ لا فائدة لذكر العلة إلا ذاك حتى لو لم يرد التعبد بالقياس استفيد فى هذه الصورة قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه إلا ذلك بل الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع فى النفس (وثالثها) وهو قول أبى عبد الله البصرى (التفصيل) اى انه امر به فى جانب الترك دون الفعل لان العلة فى الترك المفسدة وإنما يحصل الغرض من انعدامها

(قوله ما لا يدرك معناه) أى لا يدرك معناه فى الفرع وإن أدرك فى الأصل (قوله وإعانة الجانى الخ) وخص ذلك بالعاقلة لان من شانهم مناصرة الجانى والذب عنه لكونهم عصبة فكان اعتبارهم اقرب قال زكريا القول الراجح أن يقول هذا لا يكفى فى إدراك المعنى فى وجوب الدية على خصوص العاقلة الذى هو المقصود اه ويجاب بأنه ما اجترأ على ما فعل إلا اعتمادا عليهم وأيضا كانوا فى الجاهلية ينصرون الجانى ويذبون عنه فجزاهم الشارع بتحملهم (قوله فيما هو معذور فيه) اى فى قتل اى فى بدله (قوله ولا القياس على منسوخ الخ) هذا معلوم من قوله فى النسخ والمختار ان نسخ الاصل لا يبقى معه حكم الفرع (قوله فلا يجوز الخ) قدر زائد على كلام المصنف فان مفاده انه ليس بحجة فلا يخلو كلامه عن غموض فى هذا المقام وكأنه اتكل على أنه لا معنى للقول بالجواز وعدمه إلا الحجية وعدمها (قوله وقيل يجوز) فيه نظر لان المنسوخ لم يبق له وجود فى الشرع فلا يلحق به الاحكام لقياس ولا غيره (قوله الكمين) اى المستتر (قوله ونسخ الاصل ليس نسخا الخ) لان الفرع له حكم ثابت وهو الكمين (قوله للمعممين جواز القياس) المناسب ان يقول خلافا للمعممين حجية القياس فى المستثنيات لان الكلام فى الحجية لكن الحامل له على ذلك كون الخلاف فى الجواز (قوله وليس النص الخ) مراده من هذا بيان دليل على حجية القياس غير مرضى عنده (قوله فى الجانبين) اى جانب الفعل وجانب الترك (قوله إلا ذلك) اى ربط الحكم بها وجودا وعدما (قوله لو لم يرد التعبد الخ) الأمر به فى قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله استفيد) اى الامر بالقياس وقوله فى هذه الصورة اى فى صورة النص على العلة (قوله بل الفائدة بيان الخ) هذا اسند للمنع فاللائق أن يقول لجواز أن يكون الفائدة الخ كما هو مصطلح النظار وإلا فظاهره الغصب وهو غير موجه عندهم إلا على طريقة من جوزه وقد يقال انه ذكر السند على سبيل القطع وتمام هذا الكلام فيما كتبناه على الولدية فى علم المناظرة (قوله يحصل الغرض) عبر بالغرض لكونه على

والهوية الشخص الجزئى الذى فى الخارج المشار اليه بهو كذا فى حاشية العضد (قوله وحينئذ ذلك أن تتوقف الخ) إيراد على قوله بوجدبها هويته كما هو صريحه فالكلام فى الوجود الشخصى الخارجى وليس فى الخارج شىء مركب من هذه الاركان بل الذى فيه مجرد الحمل فلا معنى للحكم بالوهم وحاصل الجواب أن وجود الفرد الخارجى موقوف عليها فانه لا يتأتى الحمل إلا بعد وجودها وكذلك المساواة وهذا هو ما نعيته بكونها محققة لهويته وبه يعلم ان ما اجاب به سم جواب فى غير محل السؤال فتدبر (قوله لا يدل على دخول المعلوم) هذه مكابرة فان الحمل ماخوذ مع الاضافة وقوله كما يدل تعريف العمى الخ ممنوع فان البصر داخل فى مفهومه وما هو جزء لمفهوم الشىء لا يلزم كونه جزءا لعين ذلك الشىء وذاته فان البصر ليس جزأ من العمى والا لم يتحقق إلا بعد تحققه وكان جزأ من مفهومه كما قاله السعد ومن قبله حيث لم يمكن تعقله قاله بهمنيار فى التحصيل فرق بين ان يكون الشىء داخلا فى حد الشىء وبين ان يكون الشىء جزأ من الشىء فان الشىء الذى يكون جزأ من الشىء يكون معه وأما إذا كان جزأ من حد الشىء فلذلك يكون جزأ فى الذهن لأن الحد أمر فى العقل وفيه تفصيلات يفرضها العقل ليست فى الوجود الخارجى كما حققوه فى اللون والسواد والعلم الا ترى إلى قولهم فى تعريف العلم علم يبحث فيه عن احوال كذا وكذا ارادوا بذلك تصوير حقيقته ومفهومه فان سالت عن ذاته وهويته فهو التصديق بالمسائل على التفصيل ولله در العضد ما اثبت قدمه حيث كانت عبارته هكذا داخله فى حقيقته محققة لهويته فان هذه الأركان داخلة فى المفهوم وليست أجزاء للفرد الخارجى إنما هى محققة له كما عرفت فان قلت ماذكرته إنما يدل على دخول الاضافات دون ماقلنا أنه ركن قلت لا معنى لدخوله فى المفهوم إلا أنه يتوقف تعقله عليه وهو كذلك وهذا ألجأنا اليه ماقالوه وإلا فتحقيق مراد الشهاب وجوابه هو مامر فتدبر والله الهادى إلى سبيل الرشاد (قوله من جواز ومنع) قابل الجواز بالمنع إشارة إلى أن المراد به ما يعم الوجوب والندب وغيرهما (قول الشارح فالاول مبنى على الاول) اعلم أن من قال أن الفرع هو المحصل قال أن الاصل هو المحل وذلك القائل هو الفقهاء ومن قال ان الفرع هو الحكم قال ان الاصل هو دليل حكم الاصل وذلك القائل هو المتكلمون كذا فى شرح الصفوى للمنهاج ثم قال الامام فى المحصول الاصل فى الحقيقة هو حكم الاصل لان الاصل مايتفرع عليه غيره والحكم المطلوب إثباته فى الفرع غير متفرع على محل الحكم إذ لولم يوجد فيه ذلك الحكم لم يمكن تفرع الحكم فى الفرع عليه ولو وجد ذلك الحكم فى صورة أخرى غير مافرضناه اصلا ولم يوجد فى ذلك الاصل امكن تفرع حكم الفرع عليه ولا على الدليل ايضا لانا لو علمنا حكم الاصل بالضرورة امكننا ان نفرع حكم القزع عليه وإن لم نعرف النص الدال عليه ثم قال ان قول الفقهاء والمتكلمين وجهالانه لما ثبت ان الحكم فى محل الوفاق أصل وكان كل من المحل ودليل الحكم أصلا له لاحتياجه إلى أحدهما فى الخارج وإلى الآخر فى الذهن كان كل منهما اصلا للأصل فكان اصلا اه قال العضد قال بعض العلماء وهو الصحيح الجامع اصل للحكم فى الفرع والحكم فرع والحكم فرع له إذ يعلم ثبوته بثبوته وفى الاصل بالعكس فان الحكم اصل للجامع والجامع فرع له إذ يستنبط منه بعد العلم بثبوته واما فى الفرع فالحكم هو المبتنى والمحل يسمى به مجازا اه قال السعد على قوله وهو الصحيح لان فى ذلك حقيقة الابتناء وفيما

بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة والعلة فى الفعل المصلحة ويحصل الغرض من حصولها بفرد قلنا قوله عن كل فرد مما تصدق عليه العلة ممنوع بل يكفى عن كل فرد مما يصدق عليه المعلل (واركانه) أى القياس (أربعة) مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك إلى المقيس ولما كان يعبر عن الاولين منها بالاصل والفرع على خلاف فى ذلك ذكره فى ضمن تعديدها فقال الاول (الاصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل اى المقيس عليه (وقيل دليله) اى دليل الحكم (وقيل حكمه) اى حكم المحل المذكور وسياتى ان الفرع المحل المشبه وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول بأن دليل الحكم كيف ودليله القياس فالأول مبنى على الأول والثانى مبنى على الثالث وكذا على الثانى لأنه إذا صح تفرع الحكم عن الحكم

لسان أبى عبدالله البصرى المعتزلى (قوله بالامتناع عن كل فرد الخ) لان المقصود من الترك دفع المفسدة (قوله مما تصدق عليه العلة) أى توجد فيه وهى الاسكار مطلقا سواء كان إسكار خمر أم إسكار غيره (قوله مما يصدق عليه المعلل) أى متعلق المعلل أو محله إن أريد به الحكم فان أريد به المحل فالمراد المعلل من حيث حكمه يعنى فلا يلزم القياس (قوله مقيس عليه) لم يذكرها المصنف على هذا الترتيب كما سترى (قوله على خلاف فى ذلك) أى فى الاصل والفرع ماهما هل هما المقيس والمقيس عليه أو غيرهما كحكم المقيس والمقيس عليه أو الاصل دليل حكم المقيس عليه (قوله أى حكم المحل) ففيه تشتيت الضمائر (قوله كيف ودليله القياس) أى فيلزم جعل الشىء ركنا فى نفسه لان الفرع قد جعل ركنا من أركان القياس نعم إن لم يعد الفرع ركنا تأتى ذلك فاندفع ماقاله الناصر (قوله فالأول) أى من

عداه لا بدمن تجوز و ملاحظة واسطة يظهر بالتامل وعلى قوله إذ يستنبط اى الجامع منه اى من الحكم فى الاصل يعنى بالنظر إلى الاعم الأغلب وإلا فقد تكون العلة منصوصة به وبعض العلماء هو الامام فى المحصول وإذا علمت مجموع هذا علمت وجه قول الشارح فالأول مبنى على الأول لأن التفرع فى الحقيقة للحكم على الحكم غايته إنا أطلقنا لفظ الأصل والفرع مجازا وتفرع عين الحكم على الحكم موجود وإن كان بواسطة تفرع العلة على حكم الأصل وكذلك تفرع الحكم على الدليل فى الثانى لأنه يتفرع عن الدليل الحكم وعن الحكم العلة وعنها حكم الفرع هذا إن تفرع على الدليل وكذا إن تفرع على الحكم لأنه يتفرع عنه العلة وعنها حكم الفرع كالأول وبه يظهر فساد ماقاله سم فان الفرع بمعنى المحل لم يتفرع ذاته على الحكم ولا على الدليل وأما قوله لا يقال الخ فمبنى على ان المتفرع المحل على المحل الحقيقين وقد عرفت ان المتفرع فى الحقيقة الحكم على الحكم إلا أن أطلقنا اسم الحكمين أعنى الأصل والفرع على المحلين مجازا فان قلت يمكن ان يكون كلامه مبنيا على (٢٥٤) أن الاطلاق مجاز والتفرع بين الحكمين أيضا قلت يدفعه قوله أى من حيث حكمه فانه حينئذ لغو لا حاجة اليه فان قلت فما المانع من أن يبنى الاول على الثانى والاطلاق مجازى فيهما قلت عدم التناسب لأن الدليل أصل لحكم الأصل ذهنا ومحل حكم أصل له خارجا فليتأمل (قول الشارح والأول من الأقوال أقرب) أى لأن القياس وقع بين الذاتين وإن كان المقصود بيان الحكم (قوله أى لاستعمال الفقهاء) قد عرفت أن القول الأول قول الفقهاء واستعمالهم مبنى على قولهم فلا معنى لتعليل القرب إلا أن يكون مانقله الصفوى سابقا مأخوذا من استعمالهم لا نص قولهم تدبر (قول الشارح ولكون حكم الفرع) راجع للقولين فى معنى الفرع لأنه وإن كان الأول مبنيا على الأول إلا أن التفرغ فى الحكم والبناء فى التسمية فليس الاختلاف منظورا فيه للتفرع فى الأول بل للمماثلة فى كون المحل أصلا للحكم فى الخارج فتأمل (قول الشارح باعتبار مايدل عليهما) أى على الثانى هو النص وعلى الأول القياس ز لا شك ان القياس متفرع عن دلالة النص على حكم الأصل وكذلك علم المجتهد بما يدل عليهما فمن علمه بالقياس متفرع عن علمه بدليل حكم الأصل (قوله فلا معنى لحمل الفرع الخ) هذا غلط نشأ من اشتباه التفرع بالحمل إذ الحمل هو التسوية بين الفرع والأصل والتفرع كونه ناشئا منه والباطل تفرع الذات عن الذات لا حملها عليها ومن هذا الاشتباه وقع آخرا فى قوله وحينئذ يرجع الأمر إلى حمل الحكم ولا معنى له (قوله ولا معنى أيضا الحمل الفرع بمعنى حكمه) هذا زائد لم يقله أحد (قوله من أن الحكم يعتبر فى مفهومه التعلق الخ) فيه أن اعتبار التعلق فى المفهوم لا يقتضى حدوث عين الحكم بناء على مامر تحقيقه من أن كونه جزءا من المفهوم إنما هو لأن تعقله موقوف على تعقله ولأن يصح نفيه تارة وإثباته أخرى فى كلام الأصوليين فيكون النفى والاثبات متواردين على التعلق أما الحكم نفسه فقديم لأن الوجوب هو الايجاب لا فرق إلا بالاعتبار على مامر فى مبحث

صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وكل من هذه الأقوال التى فى التسمية لا تخرج عما فى اللغة من أن الأصل ما ينبنى عليه غيره والفرع ماينبنى على غيره والأول من الأقوال فيها أقرب كما لا يخفى ولكون حكم الفرع غير حكم الأصل باعتبار المحل وإن كان عينه بالحقيقة صح تفرع الأول على الثانى باعتبار مايدل عليهما

قولى الفرع مبنى على الأول أى من أقوال الأصل وهذا اقتصار على ماهو الأنسب للتفريع فلا ينافى انه يجوز أن يقول أحد بالأول هنا وبالثانى فيما يأتى (قوله صح تفرعه عن دليل) لأن فرع الفرع فرع (قوله لاستناد الحكم) أى حكم الأصل (قوله فى التسمية) أى فى متعلقها (قوله أقرب) أى لاستعمال الفقهاء والنظار (قوله ولكون حكم الفرع الخ) جواب سؤال وهو أن معنى تفرع الحكم عن الحكم ابتناؤه عليه وذلك يقتضى تغايرهما وتقدم المبنى عليه منهما فى الوجود ومن المعلوم ان الحكم هو خطاب الله تعالى النفسى القديم وهو وصف واحد لا تكثر فيه فلا يوصف بالتأخير لقدمه ولا بالتغير لوحدته وتقرير الجواب ان الحكم وإن كان واحدا فى ذاته لكونه صفة واحدة لكنه يتكثر باعتبار متعلقاته وهى المحال ففى محل منها يدل على الحكم بالنص وفى محل آخر القياس على محل النص لامارة نصبها الشارع وهى العلة الجامعة بينهما فقول الشارح ويكون حكم الأصل غير حكم الفرع باعتبار المحل يعنى فالتغيير حقيقته فى المحل لا فى الحكم وقوله باعتبار مايدل عليهما الخ يعنى فالتفرع حقيقة فى الدليل لا فى المدلول وفى علم المجتهد بالدليل لا فى الحكم فقوله علم المجتهد مجرور عطفا على مايدل أى باعتبار مايدل عليهما وباعتبار علم المجتهد به أى بما يدل اه نجارى (قوله وإن كان عينه بالحقيقة) فان الحكم خطاب الله وهو لا تعدد فيه ولا تفرع لأنه يقتضى الحدوث وهذا على ان الحكم قديم لنا على أنه حادث باعتبار التعلق التنجيزى فلا مانع فيه من التعدد والفرع (قوله مايدل عليهما) وهو دليل الأصل وهو النص ودليل الفرع وهو القياس باعتبار فهم المجتهد ودفع به مايقال

وعلم المجتهد به لاعتبار مافى نفس الامر فان الاحكام قديمة ولا تفرع فى القديم (ولا يشترط) فى الاصل الذى يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا اتفاق على وجود العلة فيه خلافا لزاعميهما) بالتثنية أى زاعم اشتراط الأول وهو عثمان البتى وزاعم اشتراط الثانى وهو بشر المريسى فعند الاول لايقاس فى مسائل البيع مثلا إلا إذا قام دليل على جواز القياس فيه وعند الثانى لايقاس فيما اختلف فى وجود العلة فيه بل لابد بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل من الاتفاق على أن علته كذا وما اشترطاه مردود بأنه لادليل عليه

الاختلاف باعتبار المحل لايصحح التفرع لانه يقتضى الحدوث وحاصله أن التفرع ليس من حيث ذات الحكم بل حيث دليله (قوله وعلم المجتهد به) أى بالدليل لا الحكم فانه بعيد (قوله على وجود العلة) أى المعينة فالنعت محذوف يدل على ذلك قول الشارح الآتى بعد الاتفاق على أن حكم الاصل معلل (قوله أى زاعم الخ) أشار إلى أن قوله خلافا لزاعميهما على التوزيع لان كل واحد منهما زعم الشيئين المذكورين (قوله عثمان البتى) هو بفتح الموحدة فمثناة فوقية نسبة إلى بيع البتوت جمع بت وهى الثياب كان يبيعها بالبصرة وقيل إلى البت موضع بنواحى البصرة وهو عثمان بن مسلم فقيه البصرة فى زمن الامام أبى حنيفة اه زكريا (قوله بشر المريسى) هو بفتح الميم نسبة إلى مريس قرية من قرى مصر وهو بشر بن غياث كان من المبتدعة اه زكريا وليس هو من تسلك القرية ولا من مصر وإنما كان ببغداد قال صاحب عيون التواريخ بشر بن غياث المعتزلى قال الخطيب كان أبوه يهوديا وسمع الفقه من أبى يوسف اشتغل بعلم الكلام فقال بخلق القرآن وكان أبو زرعة الرازى يقول بشر بن غياث زنديق له أقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة كفره أهل العلم بها وكان إذا دعا قلب يده إلى الارض وجعل باطنهما اليها ويقول ان الله تعالى فى الارض كما هو فى السماء روى انه اجتمع عليه قوم ببغداد فمر بهم يهودى فقال أيها الناس احذروه لا يفسد عليكم دينكم وكتابكم كما أفسد علينا أبوه ديننا وكتابنا يعنى التوراة قال بعضهم رأيت بشرا شيخنا قصيرا ذميما قبيح المنظر وسخ الثياب أشبه شىء باليهود قال يزيد بن خالد دخل بشر على المأمون فقال ان ههنا رجلا قد هجانا فيما أحدثناه من القول بخلق القرآن فعاتبه فقال إن كان شاعرا لم أقدم عليه فقال انه يدعى الشعر وليس بشاعر فقال المأمون حتى أختبره فكتب اليه

قد قال مأموننا وسيدنا قولا له فى الكتاب تصديق
ان عليا يعنى أبا حسن أفضل مما أقلت النوق
بعد نبى الهدى وإن لنا أعمالنا والقرآن مخلوق

فكتب الجواب

ياأيها الناس لاقول ولا عمل لمن يقول كلام الله مخلوق
ما قال ذاك أبو بكر ولا عمر ولا الرسول ولم يذكره صديق
ولم يقل ذاك إلا مبتدع عند العباد وعند الله زنديق

وروى الخطيب عن يحيى بن يوسف الزمن قال رأيت إبليس فى المنام مشوه الخلق وهو ملبس بالشعر ورأسه إلى أسفل ورجلاه إلى فوق وفى يديه عيون مثل النار وهو يقول مامن مدينة إلا ولى فيها خليفة قلت ومن خليفتك بالعراق قال بشر المريسى دعا الناس الى ماعجزت عنه اه ملخصا (قوله على ان علته

(قول الشارح ولاتفرع فى القديم) أى كالتفرع الحاصل بالقياس أما ان قلنا أن القياس مثبت للحكم فهو مقتض المتأخر بالزمان وهو منتف فى القديم واما ان قلنا انه مظهر فكذلك لانه يقتضى أن ظهور حكم الفرع متأخر فى الازل وليس كذلك (قوله لكنه لاينافى القديم) نعم لكنه ينافى ثبوت لكل بالخطاب بلا نظر للجامع وثبوت حكم الاصل له (قوله قرية من قرى مصر) فى بعض الحواشي يأتى من جهتها الريح المريسى (قول الشارح بعد الاتفاق على أن الحكم الاصل معلل) قيد به ليفيد ان هذا زيادة على ماسيأتى من قوله والصحيح لايشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العلة وقوله من الاتفاق على ان علته كذا تحويل لعبارة المتن لان قول بشر هو الاتفاق على تعيين العله وحاصل ماسيأتى انه لابد من الاتفاق على التعليل والنص على العلة لالتعيين العلة بل لافادته التعليل وحاصل ماهنا انه لابد من الاتفاق على تعيين العلة فلا يكفى الاتفاق على كونه معللا وإنما لم يكتف عن قول بشر بالآتى وإن كان على الشق الثانى التعيين مفادا بالنص عليها لانه يعين النص عليها بل اما هو والاتفاق على التعليل وعلى الثانى لايفاد عين العلة فليتأمل

(الثانى) من أركان القياس (حكم الأصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس قيل والاجماع) إذ لو ثبت بالقياس كان القياس الثانى عند اتحاد العلة لغوا للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الاصل فى الاول وعند اختلافهما غير منعقد لعدم اشتراك الأصل والفرع فيه فى علة الحكم مثال الاول قياس الغسل على الصلاة فى اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر وهو لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة ومثال الثانى قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر فى فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكر وهو غير منعقد لأن فوات الاستمتاع غير موجود فيه والقول بانه لا يثبت حكم الاصل بالاجماع إلا ان يعلم مستنده النص فيسند القياس اليه مردود بأنه لا دليل عليه نعم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بأن كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع فى القياس والاصل عدم المانع (وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالى لأن ما تعبد فيه بالقطع إنما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أى اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض

كذا) الاولى على أنه علته كذا وهى موجودة ليوافق كلام المصنف (قوله الثانى من أركان القياس) هذا رابع على كلام الشارح (قوله حكم الاصل) ينبغى أن يراد بالأصل هنا محل الحكم أو دليل الحكم لا الحكم لاضافته اليه إلا ان تجعل الاضافة بيانية (قوله ومن شرطه الخ) جعله شرطا يقتضى فساد القياس عند عدمه مع أنه ليس فى ذلك فساد لان الحكم مسلم غاية الامر أنه يستغنى عنه وهذا لا يقتضى الفساد (قوله الفرع فيه) أى فى القياس الثانى وكذا ما بعده (قوله لعدم اشتراك الخ) فان العلة فيهما مختلفة (قوله ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكر) أى فى اشتراط النية بجامع العبادة (قوله للاستغناء الخ) لان الجامع متحد (قوله ومثال الثانى قياس الرتق) فيه تسامح من إطلاق اسم السبب على المسبب لان كلا من الجب والرتق سبب للفسخ الذى هو محل الحكم إذ محل الحكم متعلقه وهو فى الحقيقة فعل المكلف كفسخ النكاح وقس على ذلك نظائره (قوله فى فسخ النكاح) أى فى جواز فسخ النكاح ليصح كونه حكما (قوله لان فوات الاستمتاع) غير موجود فان الاستمتاع بمن به الجذام ممكن فان أراد فوات تمامه فكذلك فان حكم الاصل فوات أصل الاستمتاع لا تمامه (قوله والقول بأنه الخ) شروع فى التورك على قول المتن والاجماع (قوله مستنده النص) بدل أو عطف بيان وعلى هذا فيعلم بمعنى يعرف لعدم وجود مفعولين وفى نسخة يعلم أن مستنده الخ بزيادة أن فالنص خبرها (قوله نعم الخ) استدراك على قوله لا دليل عليه أى نعم هناك دليل وهو أنه يحتمل أن يكون عن قياس (قوله حينئذ) أى حين تحقق هذا الاحتمال (قوله عن قياس مانع) هذا راجع إلى عدم وجود شرط لا إلى وجود مانع لانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل عن قياس والاصل هذا الاحتمال (قوله والاصل عدم المانع) لان الشك فى المانع لا يؤثر (قوله وكونه غير متعبد فيه) يشكل هذا على ما تقدم ترجيحه من جوازه فى العقليات وأقول لا إشكال لان العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فمجرد جوازه فى العقليات لا ينافى هذا الاشتراك ولا ينافى ذلك ما ذكره الكمال فى جواب السؤال الذى اورده لجواز ان لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض فى كلامه اهسم (قوله واعترض الخ) اعترض ايضا بانه لا يتأتى الاحتجاج به إلا من يقول بعدم جريانه فى العقليات كالغزالى بخلاف من يقول بجريانه فيها كما رجحه المصنف مع أن المطلوب فيها اليقين كما ذكره الامام الرازى وغيره فلا يتأتى الاحتجاج بانه لا يفيد

فوات الاستمتاع وبين الجذام والرتق كون كل عيبا ينفسخ به البيع. (قوله لا ينتفى عنه التعليل السابق لان المانع فى الحقيقة كون العلة فى القياس الاول موجود فى الثانى فلا حاجة للثانى سواء كان الاصل فيه مجمعا عليه اولا ثم إن اشترط أن لا يكون ثابتا بالقياس عند اتحاد العلة انما هو لئلا يدخل اللغو فى الاستدلال والا فالمطلوب يثبت متى كانت العلة موجودة (قول الشارح إنما يقاس على محله الخ) أى لان العلة فيه لابد ان تكون مفيدة للقطع أو لأن الحكم واحد والاختلاف بالاعتبار تأمل (قول الشارح والقياس لا يفيد اليقين) لان تحصيل العلم بالمقدمتين أعنى كون هذا الحكم معللا بالعلة الفلانية وحصول تمام تلك العلة فى صورة الفرع وبان خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعا متعذر او متعسر جدا ولذا لم يقسموه الى ما يفيد اليقين وما يفيد الظن كالاستقراء فاثبات المسئلة العلمية به إثبات للعلمى بالظنى قول الشارح واعترض بانه يفيده الخ)

قد يقال أن ذلك لا يكفى بل لا بد من علم أن خصوصية الاصل ليست شرطا وخصوصية الفرع ليست مانعا ولو حصل العلم بذلك على خلاف الغالب قلنا ان الاشتراط مبنى على ماهو الاعم الاغلب (قوله واستشكل الخ) فيه انه لا يلزم من جريانه فى العقليات ان يكون حكم الاصل متعبداً فيه بالقطع كرؤية الخلق فى المثال المتقدم فى الشارح لكن يرد أن حكم الفرع يلزم أن لا يكون متعبداً فيه بالقطع كما قاله الصنفى الهندى فالمعول عليه جواب للمحشى لكن يلزم ان رؤية البارى ليس المطلوب فيها القطع تامل (قوله لانها قد تكون شرعية) المراد بالشرعى ماليس اعتقاديا ولا لغويا نبه عليه السعد فى حاشية العضد (قول المصنف وكونه غير غير فرع الخ) اعلم انه عند كونه فرعا له فائدة ليس هو اصلا حقيقيا بل اصل صورة لان المقيس عليه فى الحقيقة هو الاخير كما قال الشارح وان التفاح ربوى كالبر والوسط إنما ذكر لحصول الفائدة الآتية لا لاثبات الفرع المقيس عليه به فعند كونه اصلا صورة يجوز كونه فرعا لكن ليس مطلقا بل ان ظهرت له فائدة فتحصل من (٢٥٧) هنا ومما تقدم انه إن كان اصلا حقيقة اشترط أن لا يثبت بقياس فان لم يكن اصلا حقيقة بل صورة جاز أن يكون ثابتا بقياس كالاصول المتوسطة بين التفاح والبر فانها فى الحقيقة ثابتة قياسا على البر لكن يشترط أن لا يكون فرعا فى القياس المراد ثبوت حكم المقيس حقيقة فى إرادة المستدل فيه كالتفاح فى مثال الشارح إلا ان ظهرت له فائدة فان ظهرت جاز كونه فرعا كالمثال الاول وإلا فلا كالمثال الثانى وبهذا يظهر أن المدرك مختلف فى المسئلتين لانه فيما تقدم حيث كان أصلا حقيقة يرد أنه ان اتحدت العلة كان لغوا للاستغناء بقياس الفرع على الاصل الاول وإلا كان غير منعقد لان المقصود بالقياس اثبات حكم الفرع كالوضوء المقيس على الغسل فيما تقدم وأما هنا فليس المقصود بقياس التفاح على الزبيب وما بعده إثبات حكم هذه الفروع بهذه الأقيسة بل ذكر العلل التى يتوهم ربوية البر لها على التدريج ليتمكن قبل المنع من اسقاطها ويتم بالاسقاط قياسه إذ قبله لا يتم لظهور فساده لولا الاسقاط وبعد الاسقاط لا يتوجه المنع لاقامة الدليل على ان العلة هى الباقى بطريق من الطرق الاتية وحينئذ يستفيد سلامة عليه عن المنع حيث لم يعلل بها إلا مع الاستدلال إذ لو توجه المنع بعد تمام القياس يظهر ضعف القياس وإن اجيب عنه إذ ما لا اشكال عليه ولا جواب عنه اولى مما عليه اشكال يحتاج لجواب وايضا قد يطول الجدال بان يمنع المانع بواحدة واحدة ولا شك ان عدم انتشار الجدال مطلوب فى المناظرة وظهر أيضا أنه لا يصح أن يضم لما تقدم قوله الا ان ظهرت فائدة لان ما تقدم فى الاصل الحقيقى للمقيس عليه فى نفس الامر فكان يقتضى صحة كون الاصل حقيقة مثبتا للقياس ان ظهرت له هذه الفائدة وهو باطل لانه لا يكون اصلا حقيقة مع اختلاف العلة

بأنه يفيده إذا علم حكم الاصل وماهو العلة فيه ووجودها فى الفرع (و) كونه (شرعيا ان استلحق حكما (شرعيا) بأن كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس فى العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الاصل شرعيا بمعنى أنه يكون غير شرعى ولا بد فان غير الشرعى لا يستلحقه إلا غير شرعى كما ان الشرعى لا يستلحقه إلا شرعى ولما ذكر الآمدى وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس فى العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و) كونه (غير فرع إذا لم يظهر للوسط) على تقدير كونه فرعا (فائدة) فان ظهرت جاز كونه فرعا (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقا)

اليقين اه زكريا (قوله بأنه يفيد الخ) أى كما فى قياس ثبوت الادراك له تعالى على ثبوت العلم بجامع أن كلا صفة كمال وفيه أنه لا يلزم من كونه كمالا فى الظاهر أن يكون كمالا فى الغائب (قوله ووجودها) عطف على حكم والضمير للعلة (قوله فلا يشترط أن يكون الخ) هذا صريح فى أن العقليات غير شرعية وفيه نظر لأنها قد تكون شرعية ولذا مثل العقلية فيما تقدم بجواز رؤيته تعالى (قوله بمعنى أنه يكون الخ) أى لا بمعنى أنه يكون شرعيا أو غيره كما هو ظاهر المصنف فكان عليه ان يقول وغيره ان استلحق غيره ولعله تركه لان غير الشرعى لا يخصنا واعتناء بالشرعى ولدفع توهم قياس الشرعى على العقلى خصوصا عند من يقول التحسين والتقبيح عقليان (قوله هذا الشرط) أى مطلقا غير مقيد بقوله ان استلحق الخ بناء وهذا هو محط البناء فكان ينبغى زيادته للشارح وان كان مراده ذلك (قوله زاد المصنف فيه القيد) اى فى الشرط بناء على مذهبه من جواز القياس فى غير الشرعيات (قوله لا يبقى على شرطيته) أى كونه شرعيا وإن اختلفت الاضافة إذ هو عند الآمدى شرط فى جواز القياس مطلقا وعند المصنف فيما إذا كان المستلحق شرعيا (قوله فيهما) اى فى اللغويات والعقليات (قوله المرجح) اى الجواز (قوله للوسط) أى المقيس عليه ثانيا وإن كان فرعا ولذلك أظهر فى مقام الاضمار فالوسط هو ما بين التفاح والبر فى المثال المذكور كالزبيب والتمر والارز (قوله على تقدير الخ) متعلق بيظهر توضيح لمعنى كونه وسطا فالوسطية

وإلا فالعلة فى القياسين ان اتحدت كان الثانى لغوا أو اختلفت كان الثانى غير منعقد كما تقدم ودفع المصنف ذلك بانه يظهر للوسط الذى هو الفرع فى الاول والاصل فى الثانى مثلا فائدة كما يقال التفاح ربوى قياساً على الزبيب بجامع الطعم والزبيب ربوى قياسا على التمر بجامع الطعم مع الكيل والتمر ربوى قياسا على الارز بجامع الطعم والكيل مع القوت والارز ربوى قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بطريقه فيثبت أن العلة الطعم وحده وان التفاح ربوى كالبر ولو قيس ابتداء عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد ظهر للوسط بالتدريج فائدة وهى السلامة من منع علية الطعم فيما ذكر فتكون تلك القياسات صحيحة بخلاف ما قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر فانه لا فائدة للوسط فيها لان نسبة ما عدا البر اليه بالطعم دون الكيل والقوت نعم اعترض على المصنف بان فى قوله هنا مع قوله قبل ومن شرطه ثبوته بغير القياس تكرارا واجاب بقوله لا يلزم

مبنية على تقرير الفرعية من بناء الكل على اجزائه (قوله وإلا) اى إن لم يشترط كونه غير فرع بل اجاز أن يكون فرعاً (قوله كان الثانى لغواً) لانه يغنى عنه القياس على الأصل (قوله ودفع المصنف ذلك) أى القول بالاطلاق (قوله الذى هو الفرع فى الاول) اى القياس الاول وهو الاخير فى المثال المذكور وسماه أولا لانه الموجود أولا وهو قياس الارز على البر لانه اعتبر طريق الترقى فى العلة فكل واحد من التفاح وما بعده يزيد على ما قبله بعلته ولو اريد بالاول الاول فى المثال لما صح قوله والاصل فى الثانى وذلك لان القياس الاول فى المثال هو قياس التفاح على الزبيب والتفاح الذى هو فرع فى الاول ليس اصلا فى الثانى وايضا ليس هو وسطا وقوله والاصل فى الثانى المراد به ما قبل الاخير فى مثال الشارح لما ذكر فان الارز فرع فى القياس الاول أعنى قياس الارز على البر وهو وسط واصل فى القياس الثانى اعنى قياس التمر على الارز (قوله مثلا) راجع إلى الاول والثانى (قوله ثم يسقط الكيل) اى بان يقال الكيل غير علة لوجوده فى الحبس والقوت ليس بعلة لعدم وجوده فى الخوخ مع أنه ربوى (قوله بطريقه) اى بطريق الاسقاط الآتى فى السبر والتقسيم (قوله ولو قيس الخ) إشارة لفائدة الوسط (قوله ممن يمنع عليته) أى الطعم ويقول العلة القوت الغالب (قوله فتكون تلك القياسات الخ) أى كل قياس فى حد ذاته صحيحا وإن اختلفت العلل واورد الناصر انها كيف تكون صحيحة وما عدا القياس الاول لم يشارك فيه الفرع الاصل فى علة حكمه إذ علة الربوية فى الارز هى الطعم والكيل والقوت الغالب وهذه منتفية فيما قبل قياس الارز وأجيب بان المراد صحيحة باعتبار الواقع وتحقيق ما هو علة فى الواقع واسقاط الزائد عن الاعتبار وفيه انها حينئذ ترجع للاول فلا يكون قياسات مختلفة ولا فائدة للوسط إلا أن يجاب بأن جعلها قياسات باعتبار الصورة تامل (قوله نعم اعترض الخ) دفع به ما يتوهم من عدم الاعتراض على المصنف بمجاراته (قوله وأجاب) أى فى منع الموانع بقوله الخ حاصله أن القياس الذى اشترط أن يكون حكم الاصل غير فرع فيه قياس مركب من قياسين فاكثر كما قرره الشارح قبل فمراد المصنف ان اشتراط ذلك فى هذا القياس مركب مقيد بما إذا لم يظهر للوسط فائدة ولا يلزم من اشتراط ذلك فى هذا القياس الخاص أعنى المركب اشتراط كونه ثابتا بغير القياس مطلقا لانه قد يثبت بقياس ولا يكون فرعا فى هذا القياس الخاص وإن كان فرعا لاصل آخر كقياس الزبيب على التمر فى الربوية بجامع الطعم والتمر على الارز بجامع الطعم مع الكيل ثم يبطل ما عدا الطعم بطريقه فالارز غير فرع فى هذا القياس الخاص مع ثبوت حكمه قياسا على البر مثلا وقوله وكذلك لا يلزم الخ بين به نفى الملازمة بين المشروطين بعد أن بين نفيها بين الاشتراطين واحد النفيين لازم للاخر وتعليل كل منهما تعليل للاخر وذلك هو الذى عناه الشارح بقوله

(قول الشارح بجامع الطعم) لم يرد هنا شيئا على ما هو الجامع فى الواقع لأن المقيس أى المطلوب بالقياس على البر (قول الشارح وان التفاح ربوى كالبر) أفاد بهذا أن المقصود إثباته فى هذا القياس المركب هو ربوية التفاح بقياسه على البر فهو الأصل الحقيقى وما عداه صورى توسط لهذه الفائدة (قول الشارح نعم اعترض على المصنف) يفيد أن جواب المصنف دافع لقوله وإلا فالعلة الخ ولعل حاصل الدفع أنه لا لغو مع وجود الفائدة ولا يدفع بما تقدم وإلا فلا يستقيم الاعتراض الآتى (قول الشارح اعترض على المصنف الخ) يعنى أنه وإن كان هناك زيادة التقييد بقوله إذا لم يظهر الخ لكن قوله وغير فرع مكرر مع ما تقدم فكان ينبغى زيادة التقييد هناك وقد مر جوابه (قول الشارح وأجاب بقوله الخ) حاصل الجواب أن التكرار هو إعادة السابق وإعادته إنما تلزم لو لزم من اشتراط أن لا يكون فرعا اشتراط أن لا يثبت بقياس لكنه لا يلزم إلا إذا كان المراد بكونه غير فرع أن لا يكون فرعا فى ذاته وليس كذلك بل المراد ان يكون فرعا فى القياس المراد ثبوت الحكم فيه قد لا يكون فرعا فيه وهو ثابت بالقياس كما إذا كان هناك قياسا جعل فى أحدهما أصلا وفى المشتمل

الآخر فرعا نعم يلزم حينئذ التناقض لأنه استفيد مما تقدم أنه يشترط فى الأصل أن لا يثبت بقياس وهنا جوزنا ثبوته بالقياس لأنه متى كان فرعا فى القياس المركب فهو ثابت بالقياس على الاخير (قول الشارح (٢٥٩) حاصل ما أشار اليه الخ) حاصل

من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لأنه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعاً للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وإن كان فرعا لأصل آخر وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتا بالقياس لجواز أن يكون ثابتا بالقياس ولكنه ليس فرعا فى هذا القياس الذى يراد اثبات الحكم فيه اه ولا يخفى أن هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم وقد اقتصر الامام الرازى ومن تبعه على المقول أولا والآمدى ومن تبعه على المقول ثانيا أعنى كونه غير فرع فجمع المصنف بينهما من غير تأمل واستروح بما أجاب وتقييده للثانى بما إذا لم يظهر للوسط فائدة أخذا من كلام الجوينى فى السلسلة كما بينه فى شرح المختصر لا طائل تحته وعلى تقدير باعتباره فكان ينبغى حمل اطلاقهم عليه لا أن يحكى بقيل ويصرح فيه بمطلقا وهم لم يصرحوا به (وان لا يعدل عن سنن القياس) فما عدل عن سننه أى خرج

المشتمل على التكرار اه زكريا (قوله من اشتراط كونه غير فرع) أى المذكور هنا وقوله اشتراط ثبوته بغير القياس وهو ما هناك أى فما هنا لا يغنى عما هناك (قوله لأنه قد ثبت الخ) أى فيوجد الشرط الثانى بدون الأول (قوله ولا يكون فرعا الخ) أى وهذا لا ينافى أنه فرع فى القياس الأول (قوله المراد ثبوت الحكم فيه) أى حكم الفرع فى القياس وفيه أنه يلزم أن المعنى أن لا يكون فرعا فى القياس عليه وهذا لا صحة له لأنه لا يتأتى ذلك حتى ينفى (قوله وإن كان فرعا لأصل) أى فى القياس الأول وفيه أن هذا هو نفس قوله لأنه لا يلزم من اشتراط الخ وقوله وكذلك لا يلزم الخ أى فاحتيج للثانى هو غير قوله اشتراط ثبوته بغير القياس غاية الامر أن الأول زاد فيه اشتراط (قوله أن لا يكون ثابتا الخ) هو معنى قوله لأنه قد ثبت بالقياس ولا يكون الخ (قوله أن هذا الكلام مراده به الجواب) لم يعنونه به أشارة لعدم استحقاقه ذلك لسقوطه (قوله المشتمل على التكرار) إما التكرير سند المنع وهو فى الموضعين واحد فكان يمكنه أن يقتصر على ذكر أحدهما وإما لان أحد النفيين لازم للآخر لكن التصريح باللازم لا يعد تكرارا فى عرفهم (قوله لا يدفع الاعتراض) لانه ليس المقصود نفى الفرعية فى خصوص القياس الذى يراد اثبات الحكم فيه بل المراد كونه غير فرع أصلا ومتى كان غير فرع أصلا كان ثابتا بغير القياس ومتى كان فرعا كان ثابتا بالقياس (قوله والمدرك) أى فى اشتراط ثبوت حكم الأصل بغير القياس واشتراط كونه غير فرع واحد وهو لزوم كون القياس الثانى لغوا او غير منعقد (قوله لا طائل تحته) لأن غايته مع ما فيه من التطويل السلامة عن منع العلية كما ذكره مع انها ممنوعة إذ المنع لعلية ما ذكر علة فى قياس التمر وما قبله متوجه لا محالة ويغنى عما ذكره بتقدير منع العلية اثباتها بطريقه (قوله حمل اطلاقهم) أى القوم فانهم قالوا وكونه غير فرع ولم يقيدوا بما إذا لم يظهر للوسط فائدة كما قيد به ولم يقولوا مطلقا فعبارتهم محتملة للاطلاق والتقييد بما قيد (قوله لا أن يحكى) أى اطلاقهم (قوله وأن لا يعدل عن سنن القياس) أى طريقه ويجوز قراءته بالبناء للمفعول وللفاعل وإلى الثانى ميل الشارح والعدول عن ذلك اما بأن لا يعقل المعنى فى الحكم كاعداد الركعات ومقادير الحدود أو بأن يعقل المعنى لكن لم يتعد إلى محل آخر كرخص السفر لما امتنع تعليلها بما يتعدى وهو مطلق المشقة لعدم انضباط مرتبة منها تعتبر مناطا للحكم تعينت مشقة السفر وهى غير منضبطة ايضا فاعتبرت مظنتها وهى السفر لانضباطه مناطا للحكم فامتنعت التعدية

ما أشار اليه أنه قد يكون فرعا فى قياس ولا يكون فرعا فى آخر بل أصلا وأما حاصل المحشى فغير مستقيم لانه مبنى على أن القياس المركب أقيسة متعددة وكيف ذلك وهو فى الشارح مثال لما هو فرع ثابت بالقياس (قوله وهو فى الموضعين واحد) فيه بحث يعلم مما مر (قوله لا يتصور ثبوته حتى ينفى) هذا فى القياس المفرد وما نحن فيه مركب كما قرره الشارح ولا مانع من أن يكون شىء واحد فيه أصلا باعتبار فرعا باعتبار آخر (قوله تخصيص من غير مخصص) فيه أنه حيث كان كلامه فى القياس المركب فالمخصص موجود إذ هو الذى يتصور أن يكون حكم الأصل فيه فرعا فيه لأنه مجموع قياسين أو أكثر ولم لما رأى المصنف جواز ذلك إذا ظهرت فائدة احتاج إلى بيانه (قول الشارح وكيف يندفع والمدرك واحد) هذا الكلام مبنى على عدم صحة جوابى المصنف اما على صحتهما فالمدرك مختلف لأن مدرك

أن لا يكون الأصل مثبتا بقياس هو ما تقدم لكن لا يأتى هنا لأن ما نحن فيه ليس أصلا فى الاثبات بل هو أصل صورى وقد عرفت أن جواب المصنف عن التكرار دافع بلا ريبة فليتأمل (قوله لامكان منع علية الطعم الخ) إن كان بعد تمام القياس والفاء غير ما هو

علة بطريقه فهو غير ممكن لاقامة الدليل عليها وإن كان قبل تمام القياس فالمنصب منصب المستدل فلا مساغ للمنع حينئذ (قوله وإمكان تصحيحها الخ) نعم هو ممكن لكن مع الطول بتوسط المنع بكل واحدة على حدتها وربما كان غرضه عدم توجه المنع رأسا وهي فائدة أى فائدة يترتب عليها نشر الجدال (قوله فكان يقول فيما تقدم الخ) يلزم على ذلك صحة القياس على المقيس بأن يكون أصلا حقيقيا عند حصول الفائدة وهو باطل (قوله أو يقتصر هنا الخ) لو اقتصر على ذلك لم يتميز حكم الأصل الحقيقى من الاصل الصورى (قوله فعبارتهم محتملة الخ) المصنف ناقل مثبت

فهو المقدم والنفى المطلق لادليل عليه (قوله الأنسب فى التعليل الخ لاوجه له فان ماقاله إما أن يرجع إلى الاول أو الثانى مع أن الشارح يحتاج لبيانهما جميعا ليفرق بين ماهنا وما سيأتى فى العلة تدبر (قوله وقال الشهاب لايخفى الخ) الذى يظهر فى معنى اعتراضه أن بيان الشارح يقتضى أن التناول فى لفظ الطعام الذى هو الموضوع فى الدليل ومتعلق له بمعنى أنه بعضه لافى كل الدليل وحاصل الجواب حينئذ أن قول الشارح فان الطعام يتناول الخ معناه وإذا كان الموضوع متناولا فالمحمول متناول أيضا إذ ليس أخص من الموضوع وإذا كان الموضوع والمحمول متناولا كان تمام الدليل متناولا والمحشى فهم أن معنى اعتراضه ان المتناول هو معنى الطعام فالمراد من الطعام فى كلام الشارح معناه وأصل الكلام فى أن المتناول لفظ الدليل وحاصل انه جوابه انه إذا كان المعنى متناولا لكل من الاصل والفرع كان الدليل متناولا لهما لأن اندراجهما فى موضوعه ومتعلقه أى معناه ومفهومه فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق عليهما اى متفرع العلم باندراجهما فى موضوعه على دلالته على ذلك المعنى فالمطابقة حاصلة اه لكن هذا خلاف الظاهر مع انه لاحاجة إلى اعتبار تفرع الاندراج بمعنى العلم به على الدلالة بل يكفى تفرع الاندراج نفسه على المعنى الكلى فتأمل (قوله تسامح لان المعنى فان الطعام) اى مدلوله

عن منهاجه لالمعنى لايقاس على محله لتعذر التعدية حينئذ كشهادة خزيمة قال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه فلا يثبت هذا الحكم لغيره وإن كان أعلى منه رتبة فى المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق رضى الله عنه وقصة شهادة خزيمة رضى الله عنه رواها أبو داود وابن خزيمة وحاصلها أن النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابى فجحده البيع وقال هلم شهيدا يشهد على فشهد عليه خزيمة بن ثابت أى دون غيره فقال له النبى صلى الله عليه وسلم ماحملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك فيما جئت به وعلمت أنك لاتقول إلا حقا فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ أبى داود فجعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادته شهادة رجلين وذكر أهل السير أن ذلك الفرس هو المسمى من خيل النبى صلى الله عليه وسلم بالمرتجل لحسن صهيله (و) أن (لا يكون دليل حكمه) أى الاصل (شاملا لحكم الفرع)

(قوله عن منهاجه) وهو أن يعقل المعنى فى الحكم ويوجد فى محل آخر يمكن تعديته اليه (قوله لالمعنى يقاس على محله) أى لالمعنى يتعدى لأنه المتبادر من المعنى فى مباحث القياس فاندفع مايقال أنه لاحاجة لقول الشارح لالمعنى لماعلم أنه قد يكون لمعنى لايتعدى ثم ان اختصاص خزيمة بماذكر بناء على أن مقيد الاختصاص هو النص فقط على ماعليه الآمدى ومن تبعه وقال الكمال فى تحريره ان مفيد الاختصاص ليس هو النص وحده بل هو مع دليل منع التعدية وهو تكريم خزيمة لاختصاصه بفهم حل الشهادة للنبى صلى الله عليه وسلم استنادا إلى أخباره كما دلت عليه القصة والتعدية تبطل ذلك اه ثم على تقدير أن غير خزيمة فهم ذلك أيضا تكون الخصوصية فى سبقه إلى هذا الفهم (قوله فحسبه) أى كافيه ذلك عن غيره (قوله المناسب لذلك) أى لقبول شهادته وحده (قوله فجحده البيع) أى جحد الاعرابى النبى صلى الله عليه وسلم (قوله بما جئت به) أى ومن جملته اشتراء هذا الفرس من الاعرابى (قوله لاتقول إلا حقا) أى وهذا من قول الحق (قوله أو شهد عليه) أى فيما يثبت بشاهدين أخذا من الرواية الأخرى فلا يرد الزنا (قوله فجعل النبى صلى الله عليه وسلم) فلا يقاس عليه لخروجه عن سنن القياس إذ لايعلم له معنى واعترضه الناصر بأن من مسالك العلة الايماء وهو أن يقترن لحكم بمعنى لو لم يكن بالتعليل كان مستبعدا كما فى أينقص الرطب إذا جف قالوا نعم قال فلا إذن وهنا قد اقترن الحكم وهو من شهد له الخ بقوله صدقتك الخ فلو لم يكن التصديق علة لذلك الحكم كان الاقتران مستبعدا وإنما لم يقس عليه من شاركه لجواز الخصوصية بدليل خارجى والجواب بأن الاقتران كما فى حديث أينقص الرطب إذا جف أقوى لاقترانه بالفاء وإذا فهو متحقق فيه بخلاف من شهد له الخ فانه محتمل برده أنهم ذكروا من أمثلة الايماء حديث المواقع أهله فى رمضان فان اقتران الامر بالعتق فيه بالسؤال عن الوقاع دليل على

للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على أنه ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلا لبعضها باولى من العكس مثاله مالو استدل على ربوية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول الذرة كالبر سواء وسيأتى من شروط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه او خصوصه على المختار فقابله المبنى على جواز دليلين على مدلول واحد كما سيأتى لا يأتى هنا كما يفهم من العلاوة السابقة فى التوجيه وأتى المصنف بالظاهر

أنه لعلة مع أنه لم يرتب بالفاء وإذا وأجاب سم أخذا من كلام الناصر بأن الايماء غاية مايدل على أن الوصف له مدخل فى العلية وجاز ان يكون هناك امر آخر قائم بخزيمة هو الذى أوجب الحكم وفيه أن هذا يقال فى كل إيماء فالاولى فى الجواب كما أفاده هو أيضا أن المنفى فى كلام الشارح المعنى المتعدى على ما مر والذى افاده المسلك هو المعنى الذى لا يتعدى فانه أفاد أن العلة وهو إيمان خزيمة القائم به الذى حمله على الشهادة والتصديق فان اقترانه أوجب علة لاتوجد فى غيره وإن كان هناك من هو أفضل منه لان المزية لاتوجب الا فضلية والعلة إذا لم تكن متعدية كان الحكم خارجا عن سنن القياس تأمل (قوله للاستغناء) علة للاشتراط لانه إذا كان الدليل شاملا فلا حاجة للقياس (قوله على أنه الخ) أى فى جعل أحدهما أصلا دون الاخر تحكم فالقياس غير صحيح فضلا عن الاستغناء وكان الشارح ذكر ماقبل هذه العلاوة لاحتمال ان يوجد هناك مرجح لاحدهما كالشهرة او الملاحظة (قوله فان الطعام) علة لقوله مثاله أى وجه كونه مثالا لأن الطعام الخ (قوله أن لا يتناول الخ) وذلك كقياس النبيذ على الخمر بجامع الاسكار واستدل على الاسكار بما ورد كل مسكر حرام فهذا الدليل شامل للنبيذ فلا حاجة للقياس (قوله بعمومه) بأن يعم الأصل وفروعا كثيرة وقوله أو خصوصه بأن يكون خاصا بالاصل و الفرع الواحد فاندفع مايقال إذا كان خاصا كيف يتعدى (قوله لا يتأتى هنا) أى فى دليل حكم الاصل الشامل لحكم الفرع يعنى لايمكن المقابل عدم اشتراط نفيه وإلا لزم التحكم إذ الحكمان مدلولان للدليل على السواء فالقياس منتف لانتفاء لازمه وهو التحكم واما هنا فلا تحكم إذ محل العلة وهو الاصل غير مدلول لدليلها فالحكما غير مدلولين للدليل على السواء إذ المدلول هو الفرع دون الأصل فالقياس صالح لايكون دليلا لحكم الفرع بناء على جواز اجتماع دليلين على مدلول واحد وبحث فيه بان دليل العلة دال على حكم الأصل قطعا إذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها معرفة للحكم المعين أو باعثا عليه فاذا فرض انه دال على حكم الفرع كان دالا على الحكمين قطعا فما قيل فى احدهما يقال فى الاخر إذ هما مسئلة واحدة وأجيب بالفرق وبين المسئلتين وذلك لأن المقصود هنا إثبات حكم الأصل من هذا الدليل فاذا كان شاملا لحكم الفرع ايضا فلا وجه لجعل احدهما اصلا والاخر فرعا لان الحكمين تساويا فى شمول النص لهما مع قصد إثبات حكم الاصل له فليس له مزية على حكم الفرع حتى يجعل اصلا له فلذلك لم يجر ذلك المقابل هنا بخلاف ماسيأتى فان المقصود فيه إثبات مجرد علة حكم الاصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الاصل بدليل آخر يخصه ولم يقصد بهذا الدليل إثباته بل بمجرد اثبات علته حتى صار هذا الدليل بهذا الاعتبار له مزية وذلك لايمنع صحة القياس (قوله كما يفهم من العلاوة السابقة) أى لانها تفيد التحكم ولا يتأتى ذلك فى دليل العلة اذا لم يجعل احدى الصورتين اصلا للاخرى مع تناول الدليل لهما لان العلة ليست من الصور وغاية ماهناك دليلان وقول الناصر العلة و الدليل متلازمان لان معنى دليل العلة أى دليل على حكم الاصل فما قيل فى احدهما يقال فى الاخر من غير فارق فيه نظر لما علمت من عدم التحكم فى العلة بخلاف الدليل (قوله وأتى المصنف الظاهر الخ)

(قول الشارح وسيأتى من شروط العلية ان لا يتناول) دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه قال الشارح فيما سيأتى مثاله فى العموم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة فى إثبات ربوية التفاح مثلا إلى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله فى الخصوص من قاء أو رعف فليتوضا فانه دال على علية الخارج النجس فى نقض الوضوء فلا حاجة للمنفى إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين فى نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء بخصوص الحديث اه (قول الشارح لا يتأتى هنا) اى لوجود المانع منه هنا دون ذاك وهو انه ليس جعل بعض الصور المشمولة اصلا لبعضها باولى من العكس وإنما لم يوجد ذلك المانع هناك لان الاستدلال هناك إنما هو على العلة ولا يتوجه على الاستدلال عليها أنه جعل احدهما اصلا والاخر فرعا إذ ليس بصدد ذلك وإن كان ذلك يتوجه عليه عند الاستدلال على الاصل أنه وإن كان دليل العلة شاملا لحكم الفرع لكن ليس الاستدلال به على كون أحدهما أصلا حتى يقال له لم رجحت بلا مرجح بل إذا قيل له ذلك كان من حيث الاستدلال

على الاصل وليس ذلك حاصلا عند الاستدلال على العلة فيكون الرد ذلك الاستدلال على العلة خطا ولله در الشارح حيث جعل المآل فى المقامين واحدا كما تقدم نقله إشارة إلى أن الايراد بحسب مايستدل عليه فتأمل ليندفع ما أطال به الناصر هنا وتبعه الحواشى واعلم أن الفرق بين الموضعين بما ذكره الشارح مأخوذ من صنيع العضد فى الموضعين حيث علل فى هذا الموضع بقوله وإلا لم يكن جعل أحدهما أصلا الخ مافى الشارح واقتصر فى بحث شروط العلة على أنه يكون الاستدلال بالقياس مع شمول نص العلة للفرع تطويلا بلافائدة ورجوعا عن القياس إلى النص نعم (٢٦٢) أورد السعد على هذا التعليل أنه يجوز أن يكون دلالة النص على المقيس عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى فتأمل (قوله ومحله الخ) أى محل كونه ممنوعا منه ويدل على هذا التقييد قول الشارح ويفوت المقصود إذ الاثبات حينئذ مقصود فلا يكون الانتشار مفوتا للمقصود (قول الشارح لان البحث لايعدوهما) فيه انه لاينسد باب المنع لكن يتأتى الزام الخصم بمذهبه وهو كاف وان كان من حيث المنع لامذهب له (قول الشارح مع اشتراط اتفاق الخصمين) يفيد أن المخالف الاتى يشترطه معللا بما تقدم وحينئذ يتوجه عليه البحث الآتى فى الحاشية تأمل (قول المصنف اختلاف الامة غير الخصمين) أى مع الخصمين أو مع بعضهم فاندفع ما فى الناصر (قوله كما هو المراد) أى مراد من شرط اتفاق الخصمين فان شرط الاتفاق على الحكم لاينافى عدم الاتفاق على العلة (قوله يجاب عنه بأنه الخ) والفرق بين الحكم والعلة أن حكم الاصل حكم ظاهرها شرعى مثل حكم الفرع يستدعى مثل مايستدعيه من الأدلة والشرائط فيقبل لطول المقال ونشر الجدال بخلاف مقدمات المناظرة فانها تنتهى سريعا إلى الضروريات ولايخفى مافيه من الضعف وبالجملة كل هذه الامور اصطلاحية فلكل أحد أن يصطلح فى المناظرة على ماشاء (قول الشارح فانه لامذهب له) لاينتج المطلوب وهو ظاهر (قول المصنف فان كان الحكم متفقا عليه بينهما ولكن لعلتين الخ) أفاد تفريع قوله فهو مركب الاصل على ذلك أن معنى التركيب بناؤه على العلتين ولما كان النزاع فى الاول فى البناء

بدل الضمير الراجع الى حكم الأصل المحدث عنه فى قوله دليل حكمه وفى قوله (وكون الحكم) أى فى الأصل (متفقا عليه) وإلا فيحتاج عند منعه إلى إثباته فينتقل إلى مسئلة اخرى وينتشر الكلام ويفوت المقصود (قيل بين الأمة) حتى لايتأتى المنع بوجه (والأصح بين الخصمين) فقط لأن البحث لايعدوهما (و) الاصح (انه لايشترط) مع اشتراط اتفاق الخصمين فقط (اختلاف الامة) غير الخصمين فى الحكم بل يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى للخصم الباحث معه فانه لامذهب له (فان كان الحكم متفقا) عليه (بينهما ولكن لعلتين مختلفتين) كما فى قياس حلى البالغة على حلى الصبية فى عدم وجوب الزكاة فان عدمه فى الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة فيه عندنا كونه حليا مباحا وعندهم كونه مال صبية (فهو) اى القياس المشتمل على الحكم المذكور (مركب الاصل) سمى بذلك لتركيب الحكم (فيه)

جواب عما يقال كان المناسب أن يقول وأن لايكون دليله بحذف لفظة حكم إذ المحدث عنه هو حكم الاصل وحاصل الجواب انه من إقامة الظاهر مقام المضمر وكان وجه العدول دفع توهم عود الضمير إلى غير الحكم من سنن القياس لانه أقرب مذكور (قوله بدل الضمير الراجع الخ) أى على تقدير أنه أتى به (قوله فى قوله) متعلق بأتى (قوله وكون الحكم الخ) ان اراد ان هذا شرط لالزام الخصم بمقتضى القياس فمسلم وان أراد أنه شرط للعمل فممنوع لأن للمجتهد أن يقيس على ما وافق مذهبه وان خالفه غيره (قوله وإلا فيحتاج الخ) افاد ان محل الشرط إذا اورد المستدل حكم الاصل على وجه يقبل المنع بان ذكره غير مقترن بدليل وإلا قبل على الأصح (قوله عند منعه) أى حكم الأصل (قوله فينتقل الكلام الخ) أى وهو ممنوع منه ومحله إذا لم يرم المستدل اثبات الحكم والعلة وإلا فليس ممنوعا كما يعلم مما ياتى فلا يؤثر حينئذ عدم الاتفاق (قوله ويفوت المقصود) وهو اثبات حكم الفرع (قوله بين الخصمين) أى بالفعل أو من يوجد على فرض أن لو رد الغير بعد ذلك (قوله ليتأتى الخ) فيه أنه لايلتئم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه ويجاب بأن المراد تأتى منعه من حيث العلة وان لم يتأت منعه من حيث هو فاشتراط اتفاق الخصمين انما هو لسد باب المنع عن حكم الاصل فلا ينافى التمكين من منع علة حكم الاصل وقضية ذلك ان يكفى اختلاف الامة فى العلة دون الحكم (قوله فانه لامذهب له) اى لامذهب له يلتزمه من حيث كونه خصما باحثا وان كان له مذهب من حيث الاتفاق مع خصمه وهو جواب عما يقال كيف يتأتى للخصم المنع مع كونه موافقا على الحكم (قوله فان كان الحكم الخ) تعبيره باداة الشك يقتضى ان حكم الاصل قد يكون غير متفق عليه مع أنه لابد أن يكون متفقا عليه بينهما على كل من الاقوال السابقة (قوله فان عدمه) اى الوجوب (قوله اى القياس المشتمل على الحكم المذكور) تحويل للعبارة عن

على العلة مع تسليم وجودها اخص بمركب الاصل وهو الحكم فان الاصل يطلق عليه كما تقدم لان النزاع فى تركيبه بخلاف الثانى فان النزاع ليس فى تركيبه عليها بل فى وجودها وهى الوصف الجامع (قول المصنف لعلة يمنع الخصم وجودها) اقتصر عليها مع ان الآخر معلل أيضا لأنه إنما سمى مركب الوصف لبناء الحكم على الوصف الممنوع والحاصل انه فى الأول لما كان التركيب من الجانبين وكان النزاع فيه بناء الحكم فى كل من الجانبين على علة سمى مركب الاصل أى الحكم ولما كان فى الثانى التركيب من واحد والثانى لم يركب بل منع وجود الوصف سمى مركب الوصف أى قياس ركب فيه أحد المتناظرين فقط الحكم على وصف منعه الآخر وفى عب على المواقف الأول مركب الأصل أى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثانى مركب الوصف اه فالتركيب معناه الاجتماع إلا أنه فى الأول اجتمعا على حكم الأصل واختلفا فى ان العلة ماهى وفى الثانى اجتمعا على الوصف الذى يعلل به المستدل واختلفا فى وجوده وهذا اختار العضد (قوله وهو تابع فى ذلك للآمدى) ليس كذلك فان الآمدى قال يسمى مركبا لاختلاف الخصمين فى تركب الحكم على العلة فى الأصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الأصل وهى فرع له والمعترض يزعم ان الحكم فى الأصل فرع عن العلة ولاطريق إلى اثباته سواها ولذلك يمنع ثبوت الحكم عند انتفائها وإنما سمى مركب الأصل لأنه نظر فى علة حكم الأصل اه فتأمله مع كلام الشارح تجد بينهما بونا بعيدا (قوله وفى العضد مايخالف ذلك) يخالف مافى الشارح أيضا (قول المصنف ولوسلم الخ) كلام يتعلق بالقياس من حيث هو لا المركب (قوله حيث لم يذكر الخ) فيه ان جميع ماتقدم متعلق بالشرط قبله فلا معنى لفصله (قوله فهذا مفرع على ماتقدم) أى فبطل قول سم انه غير مفرع وأما اعتراض الناصر فهو مبنى على انه كلام مستأنف مناقض لما مر ولا يلزم ان يكون مبنيا على انه مفرع كما قاله سم أيضا وبهذا يستقيم ما يأتى تأمل

أى بنائه على العلتين بالنظر إلى الخصمين (أو) كان الحكم متفقا عليه بينهما (لعلة يمنع الخصم وجودها فى الأصل) كما فى قياس إن تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة التى أتزوجها طالق فى عدم وجود الطلاق بعد التزوج فان عدمه فى الأصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفى يمنع وجودها فى الأصل ويقول هو تنجيز (فمركب الوصف) يسمى القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك التركيب الحكم فيه اى بنائه على الوصف الذى منع الخصم وجوده فى الأصل (ولا يقبلان) أى القياسان المذكوران لمنع الخصم وجود العلة فى الفرع فى الاول وفى الاصل فى الثانى (خلافا للخلافيين) فى قولهم يقبلان نظرا لاتفاق الخصمين على حكم الاصل (ولوسلم) الخصم

ظاهرها من عود الضمير على الحكم لكونه المحدث عنه مع انه لا يصح إذ المرتب هو القياس لا الحكم (قوله أى بنائه) قال بعض المحققين فيه اشعار بان مركبا فى مركب الأصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء اى ترتب شىء على آخر لا من التركيب ضد الافراد كما تقتضيه عبارة العضد حيث قال والظاهر انه إنما سمى مركبا لاثباتهما الحكم كل بقياس فقد اجتمع قياساهما ثم ان الأول اتفقا فيه على الحكم وهو الأصل باصطلاح دون الوصف الذى يعلل به المستدل فسمى مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بأدنى مناسبة اه أى فلما وقع الاتفاق على الأصل فى الأول وعلى الوصف فى الثانى سمى الأول بمركب الأصل والثانى بمركب الوصف وإنما قال بأدنى مناسبة لأن التركيب فى الحقيقة لم يقع على الأصل والوصف وإنما وقع فى الاتفاق من الخصمين وربما يتوهم من قوله فقد اجتمع قياسهما ان التركيب فى القياس فيعترض انه إنما يصلح تعليلا لتسمية القياس مركبا لا مركب الأصل والوصف ويمكن أن يقال ان التركيب فى كلام الشارح من التركيب ضد الافراد أيضا كما اشار إلى ذلك بقوله على العلتين بالنظر إلى الخصمين ولا ينافى ذلك كونه بمعنى البناء من حيث هو لا يستلزم التعدد إلا ان كان على متعدد وفى قوله بالنظر إلى الخصمين دفع لما يقال انه لا يصح بناؤه على العلتين لما بينهما من التنافى والجواب ان البناء عليهما بالنظر إلى مجموع الخصمين اه بحارى (قوله يمنع الخصم وجودها الخ) لا يخفى ان منع وجودها فيه صادق مع قوله بها وبعدمها فمنع الحنفى فى المثال وجود التعليق فى الأصل لا يقتضى انه علة عنده وإلا تخالفا فى الفرع فى المثال اه سم (قوله فى الأصل) اى المشبه به (قوله والعلة) اى عندنا معاشر الشافعية (قوله هو تنجيز) أى فلا يصح القياس المذكور لعدم وجود العلة فى الفرع لأن الفرع تعليق والأصل تنجيز (قوله فمركب الوصف) قال ابن الهمام المراد بالوصف فى قولهم مركب الوصف هو وجود العلة فى الأصل فان وجودها فيه وصف لها ومعنى كونه مركبا انه مختلف فيه فأحدهما يثبته والآخر ينفيه (قوله ولا يقبلان) أى لا ينهضان على الخصم اما بالنسبة إلى القياس فيعتد به (قوله فى الفرع) وهو كونه مالصية (قوله ولوسلم الخصم الخ) بان سلم ان العلة فى الربا المطعومية ولم يسلم انها موجودة فى البر فاثبت المستدل وجودها فيه ثم ان هذا معلوم من قوله اولعلة

(قول الشارح أى الاجماع الخ) أفاد بهذا ان المراد بالاتفاق هنا الاجماع بخلاف ماقبله فانه اتفاق الخصمين وبه يندفع مافى الحاشية (قول المصنف لايشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص الخ) المقصود ان يكون التعليل أى كون الحكم معللا مسلما وهذا يحصل اما بالاتفاق على كونه معللا أو بالنص على العلة لانه يستلزم كونه معللا فليس المقصود من النص على العلة تعينها بل ما يلزم ذلك وهو كونه معللا فليس أحد الشقين معينا مقصودا لذاته بل المقصود الامر المشترك بينهما وهذا بخلاف قول بشر السابق فانه يشترط عنده تعيين العلة حتى لايكفى عنده الاتفاق على كون الحكم معللا بل لابد زيادة عليه من التعيين وقد تكفل بالفرق بينهما الشارح فى الموضعين وبهذا يظهر انه لاتكرار بينهما وإن قول (٢٦٤) الشارح بل يكفى اثبات التعليل بدليل واف بالمراد خلافا لمن زاد عليه اى وإن علته كذا فهما منه ان المراد من النص على العلة غير المراد من الاتفاق على التعليل وقدمنا شيئا هناك فليتامل (قوله اذ بقى منها ان لايعارض) اى الماخوذ من قوله الاتى وانه لايجب الايماء اليه فى الدليل كما سينبه عليه المحشى فدعوى المحشى انه صرح به ممنوعة (قوله أى لعد ما ذكر شرطا) فيه نظر فان التعدى مرتب على وجود العلة لا على العد (قوله فليقبح ايضا الخ) الذى يظهر ان الالحاق فى الحكم لادخل للزيادة فيه وإلا لم تكن العلة موجودة فى الاصل غاية الامر ان يكون الحكم فيه اولى لتحقق تلك الزيادة وكيف يكون للزيادة دخل والمراد بالمساواة فى التعريف المساواة فى النوع او الجنس كما بين فيما سيأتى فى قوله وليساو الخ فليتامل (قوله وليقبح الخ) اعلم ان ابن الحاجب لم يشترط إلا انه لا بد من مساواة (قوله
الفرع للاصل فى نوع العلة او جنسها وحاصله انه يشترط ان تساوى الفرع علة الاصل فى نوعها أو جنسها ومعلوم انه لايلزم من مساواتها لها فى نوعها أو جنسها مساواتها فى وجود تمام أجزائها إذ الناقص ليس بجنس ولا نوع فحاصل ما افاده ابن الحاجب امران انه لا بد من وجود جميع اجزائها وانه لابد من مساواتها فى النوع أو الجنس والمصنف لما راى ان قطعية القياس وظنيته انما تتفرع على وجود العلة مع القطع بالعلية تارة وظنها اخرى ولا مدخل للمشابهة فى النوع او الجنس فى خصوص ذلك وإن كان لعدمهما دخل فى الفساد اراد افراد شرط وجود تمام الاجزاء ليفرع عليه ذلك لكن لم يفده بما أفاده به ابن الحاجب وهو المساواة لايهامه فقال ومن شرطه وجود تمام العلة وإن كانت هى المساوية لعلة الأصل إلا أنه هنا مقطوع النظر عن مساواتها وعدمها إذ لادخل لها فى خصوص القطعية

(العلة) للمستدل أى سلم انها ماذكره (فأثبت المستدل وجودها) حيث اختلفا فيه (أو سلمه) أى سلم وجودها (المناظر انتهض الدليل) عليه لتسليمه فى الثانى وقيام الدليل عليه فى الاول (فان لم يتفقا) أى الخصمان (على الاصل) من حيث الحكم والعلة (ولكن رام المستدل اثبات حكمه) بدليل (ثم اثبات العلة) بطريق (فالاصح قبوله) فى ذلك لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به وقيل لا يقبل بل لا بد من اتفاقهما على الاصل صونا للكلام عن الانتشار (والصحيح) انه (لايشترط) فى القياس (الاتفاق) أى الاجماع (على تعليل حكم الاصل) أى على انه معلل (أو النص على العلة) المستلزم لتعليله لانه لادليل على اشتراط ذلك بل يكفى اثبات التعليل بدليل وقد تقدم انه لايشترط الاتفاق على وجود العلة خلافا لمن زعمه وانما فرق بين المسئلتين

يمنع الخصم الخ فان مفاده انه سلم ان العلة ماذكر لكن منع وجودها وكأنه أعاده لقوله فاثبت المستدل الخ لكنه لايتوقف عليه (قوله فاثبت المستدل وجودها) أى فى الاصل فى القسم الثانى حيث اختلف الخصمان فى وجودها فى الاصل وقوله أو سلمه الخ أى سلم كون الوصف الذى عينه المستدل فى القسم الأول وهو العلة وانها موجودة فى الفرع اه خالد ومراده بالقسم الاول مركب الاصل وكلامه صريح فى أن الكلام على التوزيع وربما يدل عليه قول شيخ الاسلام قوله وجودها أى فى الأصل أو الفرع وكلام سم حيث قال أى فى الفرع ربما يدل على عدم التوزيع فتأمله (قوله حيث اختلفا فيه) أخذه من عطف قوله أو سلمه المناظر عليه فالمناظر هو المعبر عنه أولا بالخصم واختلاف العبارة مجرد تفنن مع وضوح المقصود (قوله المناظر) الاولى حذفه لايهامه انه غير الخصم مع انه هو (قوله انتهض الدليل عليه) أى على الاصل (قوله من حيث الحكم والعلة) أخذه من قوله ولكن رام المستدل الخ (قوله ثم اثبات العلة بطريق الخ) عبر فى جانب العلة بطريق ليجارى عبارتهم فى ان دليل العلة يسمى مسلكا وطريقا (قوله فالاصح قبوله) لاينافى ماقدمه من تصحيح اشتراط اتفاق الخصمين على حكم الاصل كما مرت الاشارة اليه لان ما هنا مقيد لاطلاق مفهوم ذاك من عدم صحة القياس عند عدم الاتفاق والحاصل ان المشترط اما الاتفاق على حكم الاصل أو اثبات المستدل ماذكر إذا رامه اه زكريا (قوله بمنزلة اعتراف الخ) أى فكان الحكم متفق عليه من أول الامر فوجد الشرط السابق (قوله أى على انه معلل) أى لا تعبدى (قوله المستلزم لتعليله) لان النص على العلة هو بيان ان علة الحكم كذا ولا يخفى ان هذا يستلزم كونه معللا (قوله عن الانتشار) لان الكلام حينئذ يصير فى كل من الاصل والفرع لا فى الفرع فقط

والظنية وإن كان لها دخل فى الفساد فمعنى قول المصنف وعدلت عن قول ابن الحاجب أن يساوى فى العلة علة الأصل لايهامه أن الزيادة تضره أنه لو قال هنا فى مقام اشتراط وجود تمام العلة ومن شرطه أن يساوى فى العلة علة الأصل وأراد بذلك وجود تمام العلة لكان موهما فى هذا المقام أن الزيادة تضر إذا لم يبين هنا ما يجب فى المساواة وبتقرير هذا الموضع على هذا الوجه ظهر اندفاع ما أورده الناصر كما تقدم وما أورده الشارح فيما سيأتى وما أورده المحشى من أنه رجع لموافقة ابن الحاجب فانه مبنى على أن ما شرطه المصنف هنا هو ما سيأتى وليس كذلك فان ما هنا فى وجود الاجزاء وفيما يأتى فيما فيه المساواة فان قلت هلا كان يكفيه أن يقول بعد قوله وجود تمام العلة من نوعها أو جنسها قلت لابد أن يكون معناه كائنة من نوعها أو جنسها المتضمن الكلام شرطين وجود تمام الاجزاء وكونها من النوع أو الجنس وحينئذ فهما على حد سواء لم يلزم على صنيع المصنف إلا تمييز أحد الشرطين عن الآخر ليفرع على كل ما يخصه ولا أظن أحدا ينكر حسن هذا الصنيع فليتأمل وبه يندفع قول الشارح فيما سيأتى ولو قال هناك إلى قوله مع السلامة من التكرار (قوله لأن المراد بها) أى المماثلة فهو راجع لقوله وكونه أقوى أو أدنى (قوله والمراد بالعينية) راجع لقوله من عين أو جنس (قوله لا يكون الاختلاف) أى فيما هو المقصود للالحاق إلا بالعدد (قوله يشمل الزيادة باعتبار نفس العلة) فيه أنه لايتأتى مع كون الكلام فى وجود تمام العلة الأصلى فى الفرع فلو زادت حقيقة علة الفرع فان كانت الزيادة لها

دخل فى العلية فكيف انتجت علة الأصل الحكم مع نقصها وإلا فليست زيادة فى نفس العلة (قوله ليس هذا من مفهوم العلة القطعية) هو مسلم لكن لاحاجة لذكر بعد قول المصنف ومن شرطه وجود تمام العلة فان معناه وجوده قطعا كما سيأتى (قوله أى وكذا ان قطع) المناسب وكذا ان قطع بعلية الشىء فى الأصل وعبارة شرح منهاج البيضاوى للصفوى بعد ذكر القطعى كما هنا واما ظنى وهو القياس الذى ظن فيه علة الحكم فى الأصل وظن وجودها فى الفرع أو علم أحدها وظن الآخر والذى يظهر أن وجود العلة فى الفرع لابد أن يكون مقطوعا به عند المصنف كما هو ظاهر من قوله ومن شرطه وجود تمام العلة وقول الشارح إذ لا بد من تمامها وكذا قول العضد أول باب القياس لابد أن يعلم علة الحكم فى الأصل او يعلم ثبوت مثلها فى الفرع وحينئذ ظهر أن الاولى والمساوى لايكون إلا قطعيا لان معناه الاولى ثبوت الحكم فيه من ثبوت حكم الأصل والمساوى ثبوت الحكم فيه لحكم الأصل كما قرره الشارح وذلك لايتاتى فى الأدون مع احتمال أن يكون الوصف الذى فى الفرع فيه غير علة وإن كان أشد إذ المراد الادونية فى الثبوت لافى ملائمة المعنى للحكم هذا وفى شرح الصفوى لمنهاج البيضاوى أن الاقسام الثلاثة تاتى فى كل من القطعى والظنى لكن قد عرفت مخالفة المصنف فى ذلك فليتأمل وبه يعلم وجه قول المصنف معه فقياس الادون مقابلا به القطعى وهو الاشارة إلى أن الادون لايكون فى القطعى بل هو اما أولى أو مساو (قوله من اضافة الأعم للاخص) الظاهر أن معناه قياس الحكم الادون ثبوته أو الاولى ثبوته أو المساوى ثبوته كما بينه الشارح (قوله وتلك الفائدة الخ) لافائدة فيها بل الفائدة مامر (قوله اولى منه فى الأصل لنحو اشدية الخ) فيه ان المراد اولى منه بالثبوت كما عرفت لا انه اولى لزيادة مناسبة العلة له كما هو مراد الصفى الهندى ومراد العضد ايضا حيث قال ان مفهوم الموافقة تارة يكون قطعيا وتارة ظنيا فان مفهوم الموافقة هو الاولى والمساوى وقد تقدم انه قياس عند الشافعى والامامين

لمناسبة المحلين (الثالث) من أركان القياس (الفرع وهو المحل المشبه) بالاصل (وقيل حكمه) وقد تقدم انه لا يتأتى قول كالاصل بانه دليل الحكم (ومن شرطه) اى الفرع (وجود تمام العلة) التى فى الاصل (فيه) من غير زيادة او معها كالاسكار فى قياس النبيذ على الخمر والايذاء فى قياس الضرب على التأفيف ليتعدى الحكم إلى الفرع وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب ان يساوى فى العلة علة الاصل لايهامه ان الزيادة

(قوله لمناسبة المحلين) يعنى ان المسئلة الاولى وهى عدم اشتراط الاتفاق على وجود العلة محلها الاصل لانه محل وجودها فناسب ذكرها فى مباحث الاصل والمسئلة الثانية وهى عدم اشتراط الاتفاق على ان حكم الاصل معلل محلها حكم الاصل لانها من مباحثه فناسب ذكرها فيه والحاصل ان وجود العلة من عوارض الاصل والتعليل من عوارض الحكم فالمناسب ذكر المعارض عند ذكر مباحث معروضة اه ناصر (قوله انه لايتاتى) اى مع عده ركنا لأنه نفس القياس كامر (قوله ومن شرطه الخ) اتى بمن لينبه على انه لم يستوف صريحا شروط الفرع إذ بقى منها ان لايعارض على ما ياتى (قوله تمام العلة) يشمل المركبة (قوله فيه) اى الفرع بمعنى المحل المشبه ولا يصح ان يكون الحكم لان وجود تمام العلة إنما يكون فى المحل لافى الحكم (قوله من غير زيادة) المراد بالزيادة القوة (قوله لايهامه ان الزيادة تضر) ولايهامه ان علة الفرع مغايرة لعلة الاصل مفهوما وإن تساويا صدقا مع ان علتهما واحدة اه زكريا

تضر (فان كانت) أى العلة (قطعية) فان قطع بعلية الشىء فى الاصل وبوجوده فى الفرع كالاسكار والايذاء فيما تقدم (فقطعى) قياسها حتى كان الفرع فيه تناوله دليل الاصل فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك (او) كانت (ظنية) بان ظن علية الشىء فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع (فقياس الادون) أى فذلك القياس ظنى وهو قياس الأدون (كالتفاح) أى كقياسه (على البر) فى باب الربا (بجامع الطعم) فان العلة عندنا فى الاصل ويحتمل ماقيل انها القوت او الكيل وليس فى التفاح إلا الطعم فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته فى البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فأدونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة إذ لابد من تمامها كما تقدم والاول أى القطعى يشمل قياس الاولى والمساوى اى ما يكون ثبوت الحكم فيه فى الفرع اولى منه فى الاصل او مساويا كقياس الضرب للوالدين على التأفيف لهما وقياس احراق مال اليتيم على أكله فى التحريم فيهما (وتقبل المعارضة فيه) اى فى الفرع (بمقتض

(قوله مقابلة دليل المستدل بدليل) الاولى مقابلة وصف المستدل بوصف إذ الدليل وهو القياس إنما هو لاثبات وصف المعترض الذى حصلت المعارضة به إذ لابد من بنائه على أصل بجامع يثبت عليه بأى مسلك من مسالكها ومثله يقال فى قوله بقياس يؤيد ماذكرنا قول الشارح ماذكرت من الوصف الخ ومثله العضد

قال الناصر ان صح هذا الايهام هنا فليصح أيضاً فى قول المصنف فى حد القياس لمساواته فى علة حكمه فيضر فيه بخروج القياس الاولى منه اه واجاب سم بان الاحتراز عن الايهام وان ضعف أرجح من تركه قطعاً وان مراعاته فى أحد الموضعين أو المواضع أمر مستحسن وان أهمل فى غيره (قوله وبوجوده فى الفرع) ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل زائد عليها ذكر تتميما لما يكون به القياس قطعياً إذ معنى كون العلة قطعية أن الشارع اعتبرها دون غيرها (قوله فقطعى قياسها) اى ان الحاق الفرع بالاصل مجزوم به ولا يلزم من ذلك قطعية الحكم (قوله فان كان دليله ظنياً) أشار إلى أنه لايلزم من قطعية القياس قطعية الحكم بل إذا كان الدليل قطعيا (قوله المشتمل على الاوصاف الثلاثة) اى فالعلة موجودة فيه على كل تقدير بخلاف التفاح فان العلة إنما هى موجودة فيها على تقدير أنها الطعم (قوله لا من حيث العلة) قال شيخ الاسلام لابعد فى أن أدونيته من حيث العلة للاحتمال الذى ذكره ولا ينافى ذلك تمامها فى نفسها (قوله إذ لابد من تمامها) لانه لابد من وجود الجامع الذى هو الوصف المشترك بتمامه فى الفرع وفى كلامه دفع لما يتوهم من أن الأدونية من حيث العلة باعتبار أن الاصل أوصافا كل منها صالح للعلية وليس فى الفرع إلا واحد منها لان ذلك ليس من الأدونية فى العلة فى شىء لان ذلك الواحد على تقدير انه العلة تمام العلة وان كان غير العلة لم توجد العلة من اصلها فى الفرع فلا يتصور أدونية لأن الأدونية تقتضى وجوده أصل العلة بدون تمام اه نجارى (قوله يشمل قياس الخ) كما يشير اليه قول المصنف فقياس الأدون (قوله وقياس احراق الخ) فانه مساو فى الاتلاف على اليتيم وإن كان الاحراق اشد (قوله وتقبل المعارضة الخ) هى اصطلاحا مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للأول فى ثبوت مقتضاه وقيل فى تفسيرها غير ذلك(١) كما بسطناه فى حواشى الولدية الكبرى (قوله بمقتض) أى بدليل مقتض بأن يأتى الخصم بقياس يدل على نقيض او ضد مادل عليه قياس المستدل وقوله نقيض اوضد الخ كل من الثلاثة منصوب بمقتض والمضاف اليه محذوف من الاولين لذكره فى الثالث ثم ان نقيض كل شىء رفعه كانسان ولا انسان بناء

---

(١) قوله وقيل فى تفسيرها غير ذلك قال فى الرشيدية وشرحها للاصادق المعارضة إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم والمراد بالخلاف ماينافى مدعى الخصم سواء كان نقيضه أو مساو نقيضه أو أخص منه لا مايغايره مطلقا كما يشعر به لفظ الخصم لانه انما تتحقق المخاصمة لو كان مدلول دليل احدهما ينافى مدلول الآخر اه

على

نقيض أو ضد لاخلاف الحكم على المختار) وقيل لاتقبل وإلا لانقلب(١) منصب المناظرة إذ يصير المعترض مستدلا وبالعكس(٢) وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل فى دليله إلى غيره وأجيب(٣) بأن القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لاثبات مقتضاها المؤدى إلى ماتقدم وصورتها فى الفرع أن يقول المعترض للمستدل ماذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده مثال النقيض المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيقول المعارض مسح فى الوضوء (٤) فلا يسن تثليثه كمسح الخف ومثال الضد الوتر واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فيجب كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالفجر وأما المعارضة بمقتضى خلاف الحكم فلا تقدح قطعا لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا يوجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيقته فيوجب التعزير كشهادة الزور (والمختار) فى دفع المعارضة المذكورة زيادة على دفعها بكل مايعترض به على المستدل ابتداء (قبول الترجيح) لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما يأتى فى محله لتعين العمل بالراجح وقيل لايقبل

على ان التناقض يجرى فى المفردات كالقضايا وتحقيقه ذكرناه فى حواشى الخبيصى واما الضدان فهما الامران الوجوديان الممتنع اجتماعهما فى محل واحد والخلافان اعم وكان الاولى حذف قوله اوضد لان النقيض اخص منه ولايلزم من ذكر الاخص ذكر الاعم فان السواد الذى هو ضد البياض يشمله قولنا لابياض (قوله عما قصد) أى قصده المتناظران بالمناظرة (قوله إلى غيره) متعلق بخروج وضمير غيره راجع إلى ماقصد الخ وذلك الغير هو معرفة صحة نظر المعترض فى دليله (قوله بأن القصد) أى قصد المعترض (قوله لإثبات مقتضاها) أى المعارضة وإن كان حاصلا لكنه غير مقصود (قوله إلى ماتقدم) أى الانقلاب (قوله فعندى الخ) أشار بالفاء إلى أن العلة الركنية أى فبسبب ركنيته يسن تثليثه (قوله فلا يسن نقيض يسن) وقوله فيستحب ضد يجب وقوله فيوجب التعزير خلاف لايوجب الكفارة ولا منافاة بينهما (قوله كمسح الخف) بجامع ان كلا مسح فى الوضوء (قوله وأما المعارضة الخ) فيه تورك على المصنف من حيث ان كلامه يقتضى أن فيه خلافا وليس كذلك (قوله كما يقال الخ) أى من طرف الامام مالك رحمه الله (قوله كشهادة الزور) بجامع ان كلا يأثم قائله (قوله فيوجب التعزير) فهذا خلاف وجوب الكفارة إلا أنه لاينافيه (قوله زيادة على دفعها) أى من جهة المستدل بكل قادح يعترض به على المستدل كابداء فارق فى مسئلة المسح بان يقول هناك فارق بين مسح الرأس والخف بأن مسح الخف بعينه بخلاف الرأس وحاصله ابداء قادح من المستدل فى دليل

---

(١) قوله وإلا لانقلب الخ أى وإلا نقل بعدم القبول بل قلنا بالقبول لانقلب الخ وقوله وذلك الخ أى لكن ذلك الانقلاب باطل لأنه خروج عما قصده المتناظران بالمناظرة والخروج عنه ممتنع فالانقلاب ممتنع فيبطل ما أدى اليه وهو المطلوب اه كاتبه عفى عنه

(٢) قوله وبالعكس أى والمستدل معترضا اه كاتبه

(٣) قوله وأجيب الخ حاصله ابطال الملازمة فى شرطية القياس الاستثنائى التى هى شرط فى انتاجه فافهم اه كاتبه عفى عنه (٤) قوله مسح فى الوضوء الخ أى المسح مسح فى الوضوء الخ اه

(قول الشارح لاثبات مقتضاها) أى لأنه غير ممكن إذ كيف يقصد به ذلك وهو معارض بدليل المستدل فان المعارضة من الطرفين والدليل لايثبت المطلوب مادام معارضا وبه تعلم ماكتبه المحشى هنا فتأمل (قوله راجع لقوله وتقبل) أى لالقوله لاتقبل الذى تضمنه قوله لاخلاف حكمه لانه محل اتفاق كما بينه الشارح بقوله فلا يقدح قطعا

لأن المعتبر فى المعارضة حصول أصل الظن لا مساواته لظن الأصل لانتفاء العلم بها وأصل الظن لا يندفع بالترجيح (و) المختار بناء على قبول الترجيح (أنه لا يجب الأيماء اليه فى الدليل) ابتداء وقيل يجب لأن الدليل لا يتم بدون دفع المعارض وأجيب بانه لا معارض حينئذ فلا حاجة إلى دفعه قبل وجوده وهذه المسئلة ذكرها الآمدى ومن تبعه فى الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لأنها تؤول إلى شرط فى الفرع وهو انه لا يعارض كما عده الآمدى هنا ووجهه أن الدليل لا يثبت المدعى إلا إذا سلم عن المعارض (ولا يقوم القاطع على خلافه) أى خلاف الفرع فى الحكم (وفاقا) إذ لا صحة للقياس فى شىء مع قيام الدليل القاطع على خلافه (ولا) يقوم (خبر الواحد) على خلافه (عند الأكثر) فيقدم عندهم على القياس كما تقدم فى مبحثه (وليساو) الفرع (الأصل وحكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس) أى عين العلة أو جنسها بالنسبة إلى الأول وعين الحكم أو جنسه بالنسبة إلى الثانى مثال المساواة فى عين العلة قياس النبيذ على الخمر فى الحرمة بجامع الشدة المطربة فانها موجودة فى النبيذ بعينها نوعاً

المعترض (قوله لأن المعتبر فى المعارضة حصول أصل الظن) أى بنقيض الحكم أو ضده ورد ذلك بانه لو صح لاقتضى منع قبول الترجيح مطلقاً لأن الترجيح إنما يفيد رجحان ظن على ظن وهو خلاف الاجماع على قبول الترجيح مطلقاً فيكون باطلا (قوله حصول أصل الظن) وهو موجود فيهما (قوله لا يجب الأيماء اليه فى الدليل) اى لأن ترجيح وصف المستدل على وصف معارضه خارج عن الدليل (قوله ابتداء) إنما قال ابتداء لأن المعارض صار مستدلا (قوله حينئذ) أى حين ابتداء الاستدلال (قوله فى الاعتراضات) أى فى مبحث الاعتراضات (قوله لأنها تؤول) أى فيؤول ذلك إلى جميع الشرط والمشروط (قوله وهو ان لا يعارض) أى دليل الفرع الذى هو القياس (قوله ووجهه) أى وجه اشتراط هذا الشرط (قوله ولا يقوم) الخ) منصوب بان مضمرة بعد واو المعية لعطفه على مصدر صريح وهو وجود ثم ان هذا شرط للعمل وإلا فالقياس صحيح غايته انه قدم عليه ما هو أقوى منه فقول الشارح إذ لا صحة الخ فيه نظر (قوله أى خلاف الفرع) أى مخالفه الفرع الأصل (قوله ولا يقوم خبر الواحد الخ) فيه انه لا يخرج عن كونه دليلا فى نفسه بذكر المعارض وإنما يمنع المعارض العمل (قوله وليساو الخ) معناه ولتكن مساواته للأصل ومساواة حكمه لحكم الأصل فيما ذكر فمفاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط نفس المساواة لأنها تقدمت فلا تكرار وإسناد الأمر بالمساواة إلى الفرع والحكم مجاز عقلى والأصل وليساو القائس (قوله بالنسبة إلى أول) أى مساواة الفرع الأصل (قوله مثال المساواة) أى مثال قياس المساواة (قوله فى عين العلة) بأن يكون نوعهما واحدا (قوله قياس النبيذ) أى المساواة فى قياس النبيذ إذ لا بد فى الحمل من اتحاد الخبر بالمبتدا فى الصدق وكذا القول فيما بعده (قوله فانها موجودة فى النبيذ) فالشدة المطربة مختلفة بالعدد دون الحقيقة فلذلك كانت بهذا الاعتبار نوعا بخلاف الجناية على النفس والطرف فان حقيقتهما مختلفة والدليل على ان المراد بالعين هنا النوع استحالة إرادة الشخص لأن المعانى إنما تتشخص بمحالها فالشخص الذى فى الأصل يستحيل

(قول الشارح بكل ما يعترض به) متعلق بدفعها يعنى ان ما للمعترض إيراده على المستدل ابتداء كنقض المعنى وهو وجوده فى صورة مع عدم الحكم وكعدم تسليم وجود الوصف المعلل به فى الفرع إلى آخر الاعتراضات التى تورد على المستدل ابتداء اى قبل المعارضة للمستدل رفعها به والجواب الجواب لا فرق كذا (٢٦٨) فى العضد وفى الحاشية هنا خلل لا يخفى هذا ولا يشتبه عليك المعارضة بالفرع بالمعارضة فى العلة كما سيأتى وهو ان يبدى المعترض أمراً آخر يصلح للعلية مستقلا أو مع انضمام ما ذكره المستدل مع دعوى ان ما ذكره المستدل لا يصلح للعلية وحده فان الترجيح لا ينفع فى دفع هذه المعارضة لأن غايته ترجيح ان وصفه أولى من وصف المعارضة ولكن احتمال الجزئية باق (قول الشارح لأن المعتبر فى المعارضة الخ) حاصل الكلام هنا انه إن كان المعتبر فى المعارضة تساوى الظنين بأن كان لا يوقف دليل المستدل إلا ما يفيد ظناً مساوياً لما أفاده قبل الترجيح لدفعه المساواة وإن كان المعتبر فيها ما يفيد أصل الظن لم يقبل لوجودها مع الظن المرجوح (قول الشارح لانتفاء العلم بها) أى امتناعه وهذا ممنوع لان المراد بتساوى الظنين ان لا يوجد مرجح لأحدهما (قوله خارج عن الدليل) وتوقف العمل على الترجيح لا يجعل الترجيح جزأ للدليل لان هذا التوقف إنما عرض للدليل بعد ظهور المعارض فكان الترجيح شرطا لتمام الدليل وترتب اثره عليه لا مطلقا بل إذا حصل المعارض واحتيج إلى دفعه فلا يجب ذكره فى الدليل (قول الشارح وهو انه لا يعارض) أى لا يكون معارضاً بأن لم يعارض أصلا أو دفعت معارضته (قوله لا يأتى دفعها) فيه انه قبل الدفع موقوف عن العمل به (قوله ليس فى العبارة ما يقتضى الخ) لا ينافى الاولوية لظهوره فى الواحد إلا ان المقام يدفعه واعلم انه عند الاتحاد فى النوع يكون هو الجامع دون

لاشخصا ومثاله المساواة فى جنس العلة قياس الطرف على النفس فى ثبوت القصاص بجامع الجناية فانها جنس لاتلافهما ومثال المساواة فى عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدود فى ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والجامع كون القتل عمدا عدوانا ومثال المساواة فى جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها فى ثبوت الولاية للاب او الجد بجامع الصغر فان الولاية جنس لولايتى النكاح والمال (فان خالف) المذكور ماذكر أى لم يساوه فيما ذكر (فسد القياس) لانتفاء العلة عن الفرع فى الاول وانتفاء حكم الاصل عن الفرع فى الثانى على أن اشتراط المساواة فى العلة مستغنى عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمام العلة فى الفرع ولو قال هناك من عينها أو جنسها المقصود بالذكر هنا لوفى به مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة وعبارة ابن الحاجب ان يساوى فى العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وأن يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس (وجواب المعترض بالمخالفة) فيما ذكر (ببيان الاتحاد) فيه مثاله أن يقيس الشافعى ظهار الذمى على ظهار المسلم فى حرمة وطء المرأة فيقول الحنفى الحرمة فى المسلم تنتهى بالكفارة والكافر ليس من اهل الكفارة إذ لا يمكنه الصوم منها لفساد نيته فلا تنتهى الحرمة فى حقه

أن يكون بنفسه فى الفرع (قوله لاشخصا) فالشدة القائمة بالخمر غير القائمة بالنبيذ فان العرض لايقوم بمحلين (قوله قياس الطرف) أى الجناية عليه (قوله فانها جنس) ولم تجعل نوعا لأن إتلاف الطرف كلى فهو نوع وكذلك إتلاف الاصل (قوله او الجد) فيه رد على الامام مالك فانه لايثبت الولاية للجد (قوله فان الولاية) أى مطلق الولاية (قوله فان خالف المذكور) أى الفرع أو حكمه ماذكر أى الاصل أو حكمه فيما ذكر أى فيما يقصد من عين أو جنس وقوله فى الأول أى مخالفة الفرع الأصل وقوله فى الثانى أى مخالفة حكم الفرع الاصل (قوله لانتفاء العلة) أى مساواتها (قوله المقصود) بالنصب صفة لمعمول قال وفيه إشارة إلى دفع مايقال انه ذكر هنا تبعا للمساواة فى عين الحكم وجنسه وقد أجاب سم عن التكرار بما تقدم لكنه قد يناقش فى جوابه بأن ماتقدم وجود العلة على أنه لامعنى لاشتراط المساواة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود وفى قوله المقصود دفع لما قد يتوهم أنه ذكر بطريق التبع للمساواة فى عين الحكم أو جنسه لكون الكلام فى الفرع وقوله وعبارة ابن الحاجب الخ أشار به إلى سلامة كلامه من التكرار وإن وقع فى لفظ المساواة فالاعتراض عليه من وجه واحد بخلاف المصنف فان الاعتراض عليه من وجهين الوقوع فى التكرار والوقوع فيما فر منه هناك من لفظ المساواة (قوله ببيان الاتحاد) المناسب للسياق بيان المساواة وهو خبر جواب وقوله بالمخالفة متعلق بالمعترض (قوله إذ لا يمكنه الصوم منها) أى حال كونه بعض خصالها أو بعض الكفارة إذ المراد بالكفارة المكفر به (قوله فاختلف الحكم) أى فيما قصد من عينه فان هذه حرمة مؤبدة وتلك مغياة بحصول الكفارة فلا يصح القياس لانه لو صح قياسه لم يمكنه الكفارة فيلزم تأبيد الحرمة وهذا غير

النوع (قوله فلا يخفى سقوط إذ التعدد الخ) لايخفى سقوطه لأن العموم فى المضاف لافيما دخل تحته تأمل (قول الشارح ولو قال هناك من عينها الخ) إن كان متعلق بمحذوف وهو كائنا من نوعها أو جنسها بمعنى أنه لابد أن يكون تمام علة الفرع من نوع علة الأصل أو جنسها فهو ماقاله المصنف بعينه إلا أنه فصله عن اشتراط وجود تمام العلة لما عرفته سابقا من أنه لادخل للمساواة فى ذلك فى خصوص كون القياس قطعيا أو أدون إنما الذى له دخل هو وجود تمام العلة وإن كان بيانا لتمام العلة ففيه أن علة الأصل ليست النوع أو الجنس وإن كان كل منهما هو الجامع (قوله والجنس) ليس نفس التمام وكذلك النوع (قوله والمراد الجنس الذى هو العلة) فيه أنه ليس علة الأصل التى الكلام فيها وإن كان هو الجامع وعبارة العضد صريحة فى أنه عند الاتحاد فى النوع علة الاصل ليس النوع بل الشخص لكن الاشتراك فى النوع كاف فى الاشتراك فى العلة لأنه اشتراك فيما هو المقصود وعند الاتحاد فى الجنس علة الاصل ليس الجنس بل فرد من نوع منه لكن الاشتراك فى الجنس كاف لانه اشتراك فى المقصود وكذلك عبارة ابن الحاجب وإن كان هذا الذى قاله سم فى نفسه صحيحا (قوله مع السلامة من التكرار من الوقوع الخ) قد عرفت حقيقة الحال فيما مر (قوله والثانى عند قوله ومن تمام شرطه وجود العلة) قال هناك ان مراعاة عدم الابهام فى فى موضع امر مستحسن وإن ترك فى موضع آخر على انه نبه بالعدول فى الاول على الثانى (قوله وقد قدمنا بيان ذلك) لم يقدم ماينفع الظمآن اللهاه (قوله اعتراض شيخ الاسلام) مأخذ اعتراضه هو قول الشارح ولو قال هناك من عينها الخ بناء على أنه بيان لتمام العلة فتكون هى النوع أو الجنس كالسم وحاصل الدفع أنه يلاحظ فى علة الاصل شخصها بناء على قول القائس أن علة الاصول كذا وإن كان المنتج للحكم فى الحقيقة هو النوع أو الجنس (قول المصنف وجواب المعترض الخ) هذا مما يدل على اتجاه صنيع المصنف زيادة على مامر فان الاعتراض من جهة عدم المساواة لانظر فيه لوجود تمام العلة

(قول المصنف ولا يكون منصوصا بموافق) سواء كان دليل الاصل أولا فهذا أعم مما تقدم فى شروط الاصل والحاصل ان المنافى للفرعية النص مطلقا والمنافى للاصالة تناول دليل الاصل الفرع إذ ليس أحدهما أولى بها من الآخر (قول الشارح للاستغناء حينئذ بالنص) لأن العمل بالقياس عند فقد النص للضرورة ولا ضرورة مع النص ومنه يعلم الفرق بين ماهنا وما تقدم من جواز القياس فى العقليات والنفى الاصلى وقد تقدم (قول الشارح ويفيد القياس عنده معرفة العلة) لا يظهر فيما لو كانت العلة منصوصة وهلا علل بافادته قوة اليقين بالحكم فانظر ماسبب ذلك (قوله (٢٧٠) وفى جواب سم نظر) حاصل الجواب انه ذكره توطئة للاستثناء بعد قول المصنف متقدما على حكم الاصل فى الظهور بأن يخاطب به المكلف قبل ظهور حكم الاصل ومعنى هذا الكلام انه يمتنع أن يستدل الآن بعد ظهور حكم الاصل على حكم الفرع المتقدم عليه فى الظهور لانه يلزم أن يكون ثبوته السابق بلا دليل فيكون خطاب المكلف تكليفا بما لا يعلم ووجه اللزوم ان ثبوت حكم الاصل مقارن لعلته التى هى كونه شرطا للصلاة فلو تقدم حكم الفرع كوجوب النية فى الوضوء على حكم الاصل لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الاصل فلا يصح ان يكون معرفة ثبوت حكم الفرع مأخوذة من حكم الاصل فلزم أن يكون ثبوته السابق بلا دليل وبهذا التقرير استقام قوله نعم الخ لان الالزام واقع الآن كالقياس لو صح وبه يستغنى عما قاله سم فانظره (قوله فان قيل ما المانع الخ) كيف يورد هذا السؤال والموضوع أن حكم الفرع تعبد

وقع الخطاب به بعد قول الشارح وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم لان فرض المسئلة انه تقدم ثبوت حكم الفرع على ثبوت حكم الاصل ولا معنى لثبوته إلا تعلقه بالمكلفين بأن يخاطبوا به وهذا تكليف لهم لكن ثبوته انما هو بالقياس وهو غير معلوم الآن لتأخر المقيس عليه فقوله بما لا يعلم أى بخطاب لا يعلم وقت التكليف إذ علمه انما يحصل بظهور المقيس عليه حتى يأتى القياس الدال على الخطاب فظهر انه ممتنع لانه من تكليف الغافل والعلامة الناصر فهم ان قوله بما لا يعلم باؤه للتعدية فيكون هو المكلف به أى

فاختلاف الحكم فلا يصح القياس فيقول الشافعى يمكنه الصوم بأن يسلم ويأتى به ويصح اعتاقه وإطعامه مع الكفر اتفاقا فهو من اهل الكفارة فالحكم متحد والقياس صحيح (ولا يكون) الفرع (منصوصا) عليه (بموافق) للقياس للاستغناء حينئذ بالنص عن القياس (خلافا لمجوز دليلين) مثلا على مدلول واحد فى عدم اشتراطه ماذكر لما جوزه ويفيد القياس عنده معرفة العلة (ولا بمخالف) للقياس لتقدم النص على القياس (إلا لتجربة النظر) فان القياس المخالف صحيح فى نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له (ولا) يكون حكم الفرع (متقدما على حكم الاصل) فى الظهور كقياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية فان الوضوء تعبد به

حكم الاصل فلا ينعقد الظهار (قوله ولا يكون الفرع منصوصا الخ) أى بنص غير شامل لحكم الاصل فلا يتكرر مع قوله ولا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع وإنما جرى الخلاف هنا دون ماتقدم لانتفاء التحكم اللازم فيما تقدم ويحتمل ان يراد هنا ما هو أعم والخلاف حينئذ باعتبار صورة عدم الشمول تأمل (قوله بموافق) أى بنص موافق (قوله للاستغناء حينئذ) اى حين الموافقة (قوله خلافا لمجوز دليلين الخ) هذا نقله فى شرح المختصر عن الاكثر ونقل الاول عن البعض ورجحه هنا لقوة دليله عنده والمختار ما نقله عن الاكثر ورجحه هنا أيضا بعد فيجوز أن يكون حكم الفرع منصوصا عليه أى لا مع حكم الاصل فلا ينافى قوله فيما مر وان لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع اه زكريا (قوله فى عدم اشتراط ماذكر) اى لا يكون منصوصا (قوله لما جوزه) اى من اجتماع دليلين الخ وهو علة لعدم اشتراطه (قوله ويفيد القياس الخ) اى وهذه فائدة لا تستفاد من النص ثم لا يخفى ان المفيد فى الحقيقة للعلة هو احد مسالك العلة ولكن لما كان القياس سببا باعثا عليه نسبت الافادة اليه ولو حذف الشارح هذا كان اولى لان من جوز اجتماع الادلة يقول على طريق تقوية بعضها لبعض (قوله ولا بمخالف) اى بنص مخالف كما أشار الشارح بقوله لتقدم النص على القياس ثم ان هذا تكرار مع قوله ولا يقوم القاطع على خلافه الخ فان النص اما قاطع أو خبر آحاد ولعله أعاده ليرتب عليه قوله إلا لتجربة الخ ثم ان المخالف للقياس قد يكون متقدما فى التاريخ على دليل حكم الاصل فيجوز حينئذ القياس ويكون ناسخا لذلك النص المخالف كما مر فى النسخ من أنه يجوز نسخ النص بالقياس فيجب تخصيص قوله ولا بمخالف بهذا النص المنسوخ بالقياس (قوله إلا لتجربة) هى تمرين الذهن ورياضته على استعمال القياس فى المسائل وهو استثناء منقطع لان الكلام فى القياس فى استنباط الاحكام (قوله صحيح فى نفسه) اى فهو صالح لتجربة النظر (قوله لمعارضة النص) أى لا لفساد صورته (قوله ولا يكون حكم الفرع متقدما الخ) اى والا لزم ثبوته قبل علته لانها مع الاصل المتاخر والمتقدم على مامع الشرح متقدم عليه ويندرج هذا تحت شرط التعدية لاستدعائها تقدم المعدى عنه (قوله فى الظهور) اى للمكلف لا فى الواقع لان الاحكام قديمة لا ترتيب فيها (قوله فان الوضوء تعبد به الخ) هذا المثال إنما يتم إذا ثبت ان النية فى الوضوء

قبل الهجرة والتيمم إنما تعبدبه بعدها إذلوجاز تقدمه للزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بمالايعلم نعم إن ذكر ذلك إلزاما للخصم جاز كما قال الشافعي للحنفية طهارتان أنى تفترقان لتساويهما فى المعنى (وجوزه) أى جوز تقدمه (الامام) الرازى (عند دليل آخر) يستند اليه حالة التقدم دفعا للمحذور المذكور وبناء على جواز دليلين اوادلة على مدلول واحد وإن تاخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم المتاخر عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة (ولا يشترط) فى الفرع (ثبوت حكمه بالنص جملة خلافا لقوم) فى قولهم يشترط ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا فلولا العلم بورود ميراث الجد جملة حرام لما جاز القياس فى توريثه مع الاخوة ورد اشتراطهم ذلك بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا انت حرام على الطلاق والظهار والايلاء بحسب اختلافهم فيه

تعبدبها قبل التعبد بالنية فى التيمم وإلا فيجوز أن يكون مع التعبد بالوضوء وقبل التعبد بالتيمم قد تعبد بالنية فى التيمم قبل التعبد بالنية فى الوضوء فيصح القياس وتامل (قوله قبل الهجرة) عند مشروعية الصلاة (قوله إنما تعبدبه بعدها) قيل نزلت آيته فى سنة أربع وقيل فى سنة خمس فى غزوة بنى المصطلق وقيل بعدها فى غزوة اخرى اه زكريا (قوله للزوم ثبوت حكم الفرع) اى ظهوره للمكلفين وعلمهم به وهو وجوب النية لان الفرع متى ماحصل حصل معه حكمه (قوله من غير دليل) لان دليله القياس وهو متأخر عن حكم الأصل المتقدم على حكم الفرع فاذا فرض تقدم حكم الفرع على حكم الاصل لزم تقدمه على القياس فيلزم ثبوته من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بمالم يعلم (قوله لانه تكليف بمالايعلم) لعدم الدليل قال الناصر والأول تكليف لايعلم وذلك لأن التكليف بمالايعلم من التكليف بالمحال وتقدم فيه خلاف والمختار عند المصنف جوازه واما التكليف الذى لايعلم فهو تكليف محال وذلك ممتنع اتفاقا (قوله إلزاما) أى لا استدلالا على الحكم لان أصل الحكم ثابت بالقياس (قوله كما قال الشافعى الخ) جعل هذا مثالا للالزام عند عدم دليل للفرع مع ان للوضوء دليلا فيحمل كلامه على انه مثال بتقدير ان لادليل ودليل الوضوء وهو مايستند اليه المجتهد كحديث انما الاعمال للنيات وأشار بالافراد فى الشافعى وبالجمع فى الحنفية الى ان المراد به الامام الشافعى رحمه الله (قوله بتساوى الفرع والاصل) اى واذا استويا فى المعنى لزم ان يتساويا فى الحكم وقد فرق بعضهم بان التراب لما كان مجرد تعبد غير معقول المعنى لانه غير مطهر فى الحس احتيج فيه للنية بخلاف الوضوء فان الماء مطهر فى الحس بذاته فهو معقول المعنى فلم يحتج فيه للنية يرده أنه لو كان كذلك مااشترط الماء المطلق واشتراط النية لدفع المانع شرعا لالوصف طبيعى والماء والتراب فيه سواء ووصف الماء الطبيعى لادخل له فى ذلك (قوله لتساوى الاصل) وهو كون كل طهارة (قوله يستند اليه) فاذا وجد الدليل الاخر الذى هو القياس تبين أن هذا الفرع كان مقيساً على الاصل فى علم الله تعالى (قوله دفعا للمحذور) أى وهو قوله فيما تقدم لانه تكليف بما لايعلم (قوله وبناء على جواز دليلين) اى على طريق التاكيد (قوله جملة) حال من النص كما يعلم من الشيخ خالد اى اجمالا اى بدليل اجمالى (قوله جملة) اى بقطع النظر عن كون ارثه مع الاخوة اولا وقوله لما جاز القياس اى على الاب فلا ياخذ الاخ معه او على الاخ فيشارك الاخوة ودليل عدم جواز القياس حينئذ انه تجارٍ على الشرع من غير مستند ورد بان القياس نفسه مستند (قوله بحيث اختلافهم فيه) اى هل حرمته كحرمة الطلاق كمذهب مالك او كحرمة الظهار

المطلوب وليس كذلك تدبر (قول الشارح نعم إن ذكر الخ) يعنى انه يصح إلزاما للخصم بانه يقول بحكم الاصل لهذه العلة فيجب ان يقول بحكم الفرع لوجود العلة وإن لم يكن قياسا تدبر (قوله وليس الكلام فى شىء من ذلك) بل الكلام فى ان حكم الفرع تقدم للقياس على المتأخر (قوله كان الحكم حاصلا بغير دليل) بل نقول ان نظر إلى الفرع من حيث أنه فرع كان الحكم حاصلا بدليل لم يوجد (قوله وهو تكليف مالايطاق) قد تقدم الفرق بين تكليف ما لايطاق وتكليف الغافل الذى هنا فليتامل (قوله إذا لم يتقدم من حيث كونه فرعا) لم يقيد احد المسئلة بهذا القيد بل المدار على تقدم حكم يستدل على ثبوته بالقياس ويكون فرعا وقت الاستدلال بالقياس على الأصل المتأخر حكمه فهذا ممتنع عند المصنف مطلقا اما عند عدم الدليل فلما ذكره الشارح واما عند وجوده فلأنه يمنع دليلين وجوزه الامام بناء على جواز الدليلين تدبر (قوله لايخفى ضعفه) لان الكلام فى القياس الذى هو حجة لنا وايضا الاحكام فى علم الله ثابتة بلا تقدم وتاخر (قوله فهذا ليس محل النزاع) هو محله من حيث أنه يلزم اجتماع دليلين وحينئذ صحت المقابلة فان قلت حينئذ يرجع النزاع إلى مامر فى قول المصنف وان لايكون منصوصا خلافا الخ قلت النزاع هنا من حيث انه يجوز تقدم الفرع على الاصل اولا تامل (قوله فالمحذور بحاله) ليس كذلك بل يثبت به بمعنى انه دليل عليه وإن دل عليه غيره والمحذور مندفع بتقدم الدليل الآخر (قوله كمذهب الامام مالك) وهو مذهب سيدنا على والمراد عندهما بالطلاق الثلاث (قوله كالمرجح عند الشافعى) أى عند الاطلاق فان نوى ظهارا اوطلاقا وقع (قوله وقوله بعد) أى الآن تفسير باللازم لأن المراد بعد مامضى من الزمان (قوله فلابد من تقدير مضاف) الظاهر أن فى كلام الشارح

ولم يوجد فيه نص لاجملة ولا تفصيلا (ولا) يشترط فى الفرع (انتفاء نص او إجماع يوافقه) فى حكمه أى لايشترط انتفاء واحد منهما بل يجوز القياس مع موافقتهما أو أحدهما له (خلافا للغزالى والآمدى) فى اشتراطهما انتفاءهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظرا إلى أن الحاجة إلى القياس إنما تدعو عند فقد النص والاجماع وإنلم تقع مسئلته بعدبخلاف قول ابن عبدان السابق وأجيب بان أدلة القياس مطلقة عن اشتراط ذلك نعم فى نفى المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوصا (الرابع) من أركان القياس (العلة) وفى معناها حيثما أطلقت على شىء فى كلام أئمة الشرع أقوال ينبنى عليها مسائل تأتى (قال أهل الحق) هى (المعرف) للحكم فمعنى كون الاسكار علة

فينتهى بكفارته كأحد القولين عن احمد أو كحرمة الايلاء فيجب فيه كفارة يمين كالمرجح عند الشافعى اه زكريا (قوله بل يجوز القياس مع موافقتهما الخ) أى كما يجوز عند انتفائهما لاعند مخالفتهما لان القياس لايخالف النص والاجماع (قوله مع تجويزهما الخ) قيل محل تجويزهما مالم يكن أحد الدليلين قياسا فلا يجوز (قوله نظرا الخ) المناسب لقوله بعد وأجيبا أن يقرأ بألف التثنية من غير تنوين ويكون فى معنى التعليل (قوله وإن لم تقع مسئلته الخ) مبالغة على قوله تدعو يعنى أن الحاجة تدعو إلى القياس عند مجرد فقد النص والاجماع سواء وقعت مسئلته أو لم تقع بخلاف قول ابن عبدان فانها لاتدعو اليه عنده إلا عند فقدهما و وقوع مسئلته (قوله بان أدلة القياس الخ) أى الأدلة الدالة على جواز القياس كقوله تعالى فاعتبروا ياأولى الابصار (قوله مطلقة) أى والأصل عدم التقييد فلا يرتكب إلا بدليل (قوله نعم الخ) استدراك على الجواب المذكور الموهم انه لا اعتراض على المصنف قال شيخ الاسلام قد نقل فى شرح المختصر عن الاكثر ماهنا من نفى الاشتراط مع ان الزركشى جمع بينهما بان ذلك فى الفرع نفسه وهذا فى النص على مشبهه قال العراقى وفيه نظر فكيف يتخيل أن النص على مشبهه يمنع جريان القياس فيه وهل النص على مشبهه إلا النص على أصله الذى هو مشبهه و ذلك مقتض للقياس لامانع منه وحاصله أن جمع الزركشى بما ذكره بين الكلامين لايصلح جمعا فالمخالفة بينهما ظاهرة كما افاده كلام الشارح (قوله مخالفة الخ) حاول بعض الجواب بان المراد بما مر أن لا يكون منصوصا عليه بخصوصه وما هنا فيما يشبهه وفيه أن مشبهه هو الأصل والنص عليه مصحح للقياس (قوله وفى معناها) أى معنى لفظ العلة وأطلق عليها لفظ العلة لما أن تأثيرها فى الحكم كتأثير العلة فى المريض (قوله حيثما أطلقت أى فى جميع اماكن الاطلاق والمعنى ذكرت مطلقة كان قيل مثلا العلة الاسكار وقوله فى كلام أئمة الشرع احترز به عن المتكلمين والحكماء حيث يطلقونها على المؤثر (قوله تنبنى عليها مسائل تأتى) منها مجىء الخلاف فى ثبوت حكم الأصل بها أو بالنص ومنها جواز كونها حكما شرعيا (قوله هى المعرف للحكم) اعترضه صدر الشريعة فى التوضيح بانه غير مانع لشموله العلامة مع أن بينهما فرقا وهو أن الاحكام بالنسبة اليها مضافة لها كالملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل وليست الاحكام مضافة إلى العلامات كالرجم إلى الاحصان والاذان للصلاة فان العلامة مايعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه قال التفتازانى وغير جامع ايضا لخروج المستنبطة عنه لأنها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب علته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا عن معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الأصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلادور ه فان قيل هما مثلان يشتركان فى الماهية ولوازمها ه قلنا لاينافى

مع المتن استخداما فان ضمير معناها عائد إلى العلة بمعنى اللفظ كما يفيده قوله حيثما أطلقت أى ذكر لفظها مرادا به شىء (قوله مطلقة) ليس المعنى عليه فى كلام الشارح وإن كان لابد منه تدبر (قوله حيث يطلقونها على المؤثر) هذا خارج بقوله مطلقة (قوله عن الحكماء) أى والمعتزلة كما هو القول الثانى (قول الشارح هى المعرف للحكم) قال السعد ليس معنى كونه معرفا أن لايثبت إلا به كيف وهو حكم شرعى لا بد له من دليل شرعى نص أو إجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليله اه ويكون الوصف أمارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا إذ ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل مائعا الخمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل مايوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع مايقال إن كانت العلة منصوصا عليها كان يقال الحرمة فى الخمر معللة بالاسكار فالمعرف للحكم هو النص لا العلة وإن كانت مستنبطة من حكم الأصل لزم الدور لانها لاتعرف إلا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور اه وأما ماقيل من أن العلة إنما تتفرع على حكم الاصل والمتفرع عليها إنما هو حكم الفرع ففساده واضح لأن الوصف اذا كان امارة لحكم الاصل مفرعا له كان المتفرع عليه هو حكم الاصل وأيضا لو كان معرفا لحكم الفرع دون الاصل والتقدير انه ليس بباعث لم

كون

أنه معرف أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ (وحكم الأصل) على هذا (ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية) في قولهم بالنص لأنه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والكلام في ذلك والمفيد له هو العلة إذ هي منشأ التعدية المحققة للقياس (وقيل) العلة (المؤثر بذاته) في الحكم بناء على أنه يتبع المصلحة والمفسدة

كون أحدهما اجلى من الاخر بعارض اه (قوله أي علامة الخ) يعني اننا إذا طلعنا على العلة استفدنا منها علما وهو حرمة المسكر في المثال هذا هو معنى كون العلة علامة عند الجمهور على هذا القول فهو غير معناها على قول الغزالي الاتي (قوله على حرمة المسكر) أي تعلق الحرمة بشرب المسكر أي على ظهور الحكم وإلا فهو قديم (قوله كالخمر والنبيذ) مثال للفرع والاصل لان العلة تنسب لهما (قوله وحكم الاصل) أي كون محله أصلا يقاس عليه وإلا فالحكم ثبت بالنص والمحل للفاء فكان الاولى فحكم لأنه تفريع (قوله على هذا) احترز عن بقية الأقوال فلا يجيء فيها خلاف الحنفية أو عن مجموعها لاحتمال مجيئه على الأخير وإن لم ينقل عنهم فيما أعلم اه زكريا (قوله ثابت بها) انظر ما معنى الثبوت إن كان عند الله لزم كون العلة مؤثرة وإن كان عند المكلف لزم أن المكلف يعرف الحكم بمجرد معرفة العلة مع أنه لا يعرف الحكم إلا من النص لكن يؤخذ من كلام الشارح الاتي أن المراد الثبوت من جهة كون محله أصلا يقاس عليه وهذا ظاهر (قوله قلنا لم يفده) أي الحكم فان العلة تعرف الحكم منوطا بها حتى إذا وجدت بمحل آخر ثبت الحكم فيه أيضا والنص يعرف الحكم من غير نظر إلى ذلك فليسا معرفين لشيء واحد عند من يجوز تعدد الادلة عند اتحاد المدلول (قوله والكلام) أي النزاع في ذلك أي إفادة الحكم مع كون محله اصلا يقاس عليه (قوله والمفيد له العلة) فيه نظر إذ لا نسلم ان العلة مفيدة للحكم لا من حيث ذاته ولا من حيث تعديه وإنما المفيد له النص وهو منوه بالعلة واجاب سم بان المراد تقيده بعد تقرر النص وعليه فالخلاف لفظي وانه لا بد من الامرين (قوله إذ هي منشأ التعدية) اى المحل وأورد أن التعدية ثمرة القياس فكيف تكون هي المنشأ ورده سم بأنا لا نسلم ذلك لأن التعدية هي المحل الماخوذ في تعريفه فهي المحققة له (قوله وقيل العلة المؤثر بذاته) أي حقيقة كالعلل العقلية لقولهم بالوجوب على الله ورعاية الاصلح فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى وعندنا كما أن آثار العلل العقلية مخلوقة لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان سنة الله تعالى بخلقها عقبها كذلك العلل الشرعية امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وإن كانت مؤثره بالنسبة إلينا بمعنى نوطه المصالح بها تفضلا وإحسانا حتى ان من أنكر التعليل فقد انكر النبوة إذ كون البعث لاهتداء الناس وكون المعجزة لتصديقهم لازمها فمنكره منكرها لكن لا لأنه لولم

يكن للأصل مدخل في الفرع (قول الشارح أنه معرف) أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ حاصل ما أشار إليه أنه إذا قال الشارع الخمر لاسكارها فالمفاد بالنص بقطع النظر عن العلة ثبوت الحرمة في الخمر في ذاته والمفاد بالتعليل بالاسكار ان علامة ثبوت الحكم الاسكار إذ لا فائدة له سوى ذلك فيستفاد ان خصوصية الخمر ملغاة وحينئذ فهو والنبيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعا فلله در الشارح حيث جعل المعلم المسكر والخمر والنبيذ امثلة له إشارة إلى ان المعرف حكم الخمر من جهة انه يلحق به غيره فتامل (قول الشارح ايضا اى علامة) هي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة والمراد هي التعلق على وجه العاية (قول المصنف وحكم الاصل ثابت بها) اى من حيث انه اصل اما من حيث ذاته فثابت بالنص او الاجماع كما عرفت (قول الشارح على هذا بخلافه على غيره) إذ لا تعريف فيه حتى يقال انه ثبت بها اولا (قول الشارح لانه المفيد للحكم) اى لثبوته وقوله لم يفده بقيد كونه محله أصلا أي بل أفاد أصل ثبوته والمدعى أن حكم الاصل من حيث انه اصل اى يلحق به غيره ثابت (قوله قلنا لم يفده بقيد كون محله اصلا يقاس عليه) اى بل افاد الحكم وحده والكلام في ذلك اى في افادة ان محله اصل يقاس عليه والمفيد له العلة وبهذا التقرير اندفع اشكال العلامة القاصر ولا حاجة لما اطال سم (قوله فقوله وليست التعدية منها ممنوع) الصواب حذفه فانه لم يترتب على ما اجاب به واقتصر سم في الجواب على ما قبل هذه الزيادة فهي من المحشي (قول المصنف وقيل العلة

المؤثر بذاته في الحكم) أي بلا خلق الله تعالى فكما أنهم جعلوا العلل العقلية مؤثرة بذواتها بلا خلق الله تعالى كالنار للاحراق فكذلك جعلوا العلل الشرعية فالقتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب إليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها إيجاد وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها أن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة قاله السعد في التلويح (قوله حاصل مذهبهم الخ) غير عبارة سم فلزمه استدراك قوله والحكم تابع لذلك فانظرها

(قول المصنف وقال الغزالى هى المؤثر فيه باذن الله) قال فى التوضيح كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى أنه جرت العادة الالهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشىء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا أنها مؤثرة بذاتها بجعل العلل الشرعية كذلك بأن حكم أنه كلما وجد ذلك الشىء يوجد عقيبه للوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة فان قلت الوجوب أثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثر الشىء آخر وهو فعل حادث قلت قال السعد نقلا عن صاحب التوضيح معنى تأثير الخطاب القديم فيه أنه حكم بترتبه على العلة ثبوته عقيبها (قول المصنف وقال الآمدى الباعث) أى لا على سبيل الايجاب فانه مذهب الاعتزال فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم (٢٧٤) عندهم ثم إن أراد حقيقة الباعث فهو ممنوع لما سيأتى عن السيد وان أراد به الحكمة والمصلحة المترتبة فلا يجوز اطلاقه فى جانب الله لايهامه النقص ولم يرد فيه اذن (قوله وإلا فالحكم القديم) هذا إن أريد به الايجاب أما إن أريد به الوجوب فهو حادث كما فى التوضيح (قوله أولى بالقياس اليه) أى حصوله أولى من عدمه وإذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح (قوله فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية) أى بفعله ما يترتب عليه حصول الغرض ومستكمل بالغير وهو تلك الاولوية وأيضا يكون حصول تلك الاولوية متوقفا على الغير وهو فعل ما يترتب عليه حصول الغرض الذى أولى وهو فعل ممكن فتكون الاولوية ممكنة غير واجبة فيكون كماله تعالى ممكنا وهو محال ثم ان هذا الوجه الاول راجع إلى النقص فى صفة ذاته غير الفاعلية بخلاف الثانى فانه راجع إلى النقص فى فاعليته (قوله وكمالية (قوله أفعاله تقتضى الخ) فالمصالح الراجعة إلى العباد من كمال أفعاله لا واجبة عليه (قوله وإذا كان المراد بالباعث ماذكر الخ) فيه ان اطلاق الباعث على ذلك مجاز مع أنه لا يجوز اطلاقه لعدم الاذن فيه وأيضا هو بعيد من قوله الباعث عليه وعبارة التنقيح ما يكون باعثا للشارع على شرع لا على سبيل الايجاب ثم شنع على من أنكر التعليل بقوله من أنكر التعليل فقد أنكر النبوات فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم (قول الشارح وأن مراد الحنفية ان النص معرف له) فيه ان النص ليس علامة على أنه ليس معرفا للاصل من حيث أنه أصل الذى هو مراد الشافعية بل هو مثبت لحكم الاصل فى ذاته

وهو قول المعتزلة (وقال الغزالى) هى المؤثر فيه (باذن الله) أى بجعله لا بالذات (وقال الآمدى) هى (الباعث عليه) وقال أنه مراد الشافعية فى قولهم حكم الأصل ثابت بها أى أنها باعث عليه وأن مراد الحنفية أن النص معرف له وإن كلا لا يخالف الاخر فى مراده وتبعه ابن الحاجب فى ذلك قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث أبدا ونشدد النكير على من فسرها بذلك لأن الرب تعالى لا يبعثه شىء على شىء ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث

ينطها بها لكان عبثا وإلا لوجب عليه تعالى وإنما يصير عبثا لو لم يترتب عليها المصالح وليست أغراضا لانه لم تشرع لقصد حصولها وإنما حصلت بعده بارادته وإلا كان مستكملا بها حيث ترجح أحد طرفيها بالنسبة اليه فهى مصالح لا أغراض التعليلات الواردة مثل إلا ليعبدون استعارة تبعية تشبيها لها بالاغراض والبواعث كذا فى فصول البدائع للغزى (قوله وهو قول المعتزلة) مبنى على ما تقرر عندهم من الحسن والقبح العقليين وإن الحكم حادث بناء على نفيهم الكلام النفسى (قوله وقال الغزالى هى المؤثرة فيه) أى فى تعلقه لا فى نفسه لأنه عند الغزالى كغيره من الاشاعرة قديم يمتنع التأثير فيه فاندفع ما يقال إن العلة حادثة والحكم قديم والحادث لا يؤثر فى القديم (قوله باذن الله) فهى بمنزلة السبب العادى (قوله أى بجعله) بمعنى أنها متى تحققت العلة وجد الحكم على وجه الارتباط العادى باعتبار التعلق التنجيزى وبهذا يرجع كلامه إلى كلام الجمهور وان كان الفرق بينهما أنه على كلام الجمهور الارتباط بين العلم بالعلة والحكم وعلى كلام الغزالى بين الأمرين (قوله وإن مراد الحنفية) أى فى قولهم حكم الأصل ثابت بالنص (قوله لأن الرب تعالى لا يبعثه شىء الخ) لأن أفعاله تعالى لا تعلل بالاغراض وأما ما اشتهر عند الفقهاء من أن أفعال البارى تابعة للحكم والمصالح تفضلا لا وجوبا كما يقول المعتزلة فمرادهم أنها مرتبطة بالحكم والمصالح لا بمعنى أنها تابعة لها فى الوجود بل بمعنى ترتب الحكم والمصالح على شرعيتها وأنها ثمرات لتعلقها تعود تلك الحكم والمصالح علينا لا أنها تابعة لها فى الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما تقول المعتزلة وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقوله إنما نملى لهم ليزدادوا إثما محمول على ما ذكرناه من اشتمال الافعال على المصالح التى تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الامدى السابق ومن هنا قال ابن الحاجب فى شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أى مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم يقينا أو ظنا وإذا كان هذا هو المراد بالباعث لم يلزم التشنيع المذكور

أراد أنها باعثة المكلف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى وسيأتي بيانه (وقد تكون) العلة (دافعة) للحكم (ورافعة) له (أو فاعلة الامرين) أى الدفع والرفع مثال الاول العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثانى الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه إذا طرأ عليه (و) تكون العلة (وصفا حقيقيا) وهو ما يتعلق فى نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهرا منضبطا) كالطعم فى باب الربا (او) وصفا (عرفيا مطردا) لا يختلف باختلاف الاوقات كالشرف والخسة فى الكفاءة (وكذا) تكون (فى الاصح) وصفا (لغويا) كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمرا كالمشتد من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الأصح يقول

(قوله اراد انها باعثة للمكلف) هذا امر مخترع لوالد المصنف لا معنى له لان البعث للحاكم على شرع الحكم اى إظهار تعلقه بأفعال المكلفين لا للمكلف وقد اشار إلى ذلك الشارح بقوله الباعث عليه اى على الحكم قاله الكورانى وكلام سم معه هنا غير ظاهر (قوله دافعة للحكم هنا الخ) فى التعبير بالدفع والرفع بعد معرفة الاصطلاح المتقدم تسمح وإلا فكان الانسب أن يقول وقد تكون علامة للدفع أو الرفع إذ التعبير بالدفع والرفع يقتضى أنها مؤثرة ومعنى كونها دافعة للحكم أنها دافعة لحدوثه وطروه وبتعلقه تنجيزا وقوله أو رافعة أى قاطعة لاستمراره وأورد الناصر ان ما تدفعه أو ترفعه لا يصلح أن يكون المراد به الحكم الذى يثبت بها لأن العلة تقتضى وجوده فان كان المراد حكم آخر وهو ضده فالمناسب ذكر الدافع والرافع فى أقسام المانع لأن العلة باعتبار ضد حكمها مانعة لأن ذلك ليس من مباحث العلة من حيث أنها علة وهو كلام ظاهر وكلام سم لا يخرج عن كون المراد ضد حكمها فالأحسن فى الجواب أنه اصطلاح لا مشاحة فيه (قوله ولا ترفعه) أى النكاح أو حله بمعنى حل استمراره (قوله كما لو كانت عن شبهة) فانها لا ترفع نكاح الزوج وإلا لم تحصل له بعدها إلا بعقد جديد وإنما ترفع حل الاستمتاع وإنما قال كما لو كانت الخ لأنه لا يعقل عدة حقيقية مع وجود النكاح من قبل (قوله إذا طرأ عليه) أى إذا طرأ الرضاع على النكاح كما إذا تزوج برضيعة فأرضعتها زوجته (قوله وتكون العلة) لم يعد قد إشارة إلى أن هذا كثير (قوله أو غيره) أى من لغة أو شرع بدليل المقابلة فيما بعد (قوله على عرف أو غيره) أى من لغة أو شرع وإن كان تعريف الوصف للحكم لا يستفاد إلا من الشرع (قوله ظاهرا) اى متميزا عن غيره لا خفيا وذلك كعلوق الرحم او الانزال أو الوطء فلا تعلل به العدة لأنه قد يخفى وإنما تعلل بالخلوة (قوله منضبطا) أى لا يختلف باختلاف الافراد فخرج المشقة بالنظر إلى القصر والفطر فلا يعلل به بل يعلل بالمشاقة (قوله أو وصفا عرفيا) فى زيادة وصفا اشارة إلى ان قوله أو عرفيا قسيم قوله حقيقيا ولم يقيده وما بعده بكونه ظاهرا منضبطا لانه لا يكون إلا كذلك (قوله لا يختلف باختلاف الاوقات) إذ لو اختلف باختلافها لجاز ان يكون ذلك العرف فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم دون غيره من الاوقات فلا يعلل به (قوله كالشرف) مثال للمنفى وهو الاختلاف لا النفى فانه قد يختلف باختلاف الاوقات والاحوال (قوله وكذا يكون الخ) قال شيخنا الشهاب محل كذا نصب صفة لمصدر مقدر اى تكون فى الاصح وصفا لغويا كونا كذا أى مثل هذا الكون السابق اه وأقول إنما يظهر هذا إن جوزنا نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما إذا منعناه كما هو الاصح فينبغى تعلق هذا الجار والمجرور بالفعل اه سم (قوله كالمشتد الخ) مرتبط بقوله يسمى

(قول المصنف وقد تكون دافعة الخ) قال الصفوى بعد قول المنهاج مثل ما هنا هذه المسئلة لبيان قوة العلة على دفع الحكم ورفعه وأقسام ما تقوى عليه ثم ان المعلل هنا هو الحكم العدمى كعدم حل النكاح وعدم حل الاستمتاع قال ابن الحاجب قد يعلل الحكم العدمى بوجود المانع قال السعد يعنى أن وجود المانع علة انتفاء الحكم وبه يندفع ما قاله العلامة الناصر ولا حاجة لتطويل سم والسر فى ذكر هذه المسئلة هنا دفع ما يتوهم من قوله ان العلة هى معرف الحكم ومن كون المعلل هنا الانتفاء كما فى عبارة السعد من أن المراد الحكم الوجودى فنبه على أن المراد ما يشمل الحكم العدمى (قول الشارح العدة) أى من حيث هى سواء كانت من الزوج أو غيره إذا علل بها (قول الشارح كتعليل حرمة النبيذ بأنه يسمى خمرا) كالمشتد من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس حاصل ذلك أن تقول النبيذ حرام كالمشتد من ماء العنب بجامع ان كلا يخامر العقل فخامرة العقل هو الجامع فى القياس الثانى والوصف اللغوى الذى الكلام فيه هو أنه يسمى خمرا وقوله بناء الخ راجع لقوله كالمشتد فانه قياس المراد به إثبات أنه يسمى خمرا والاولى ان يرجع لأصل المسئلة لأنا لو لم نبن على ثبوت اللغة بالقياس لكان الوصف إما ثابتا بالنقل عن أهل اللغة فيكون النبيذ متناولا للنص على الخمر لانه يسمى خمرا لغة أو غير ثابت بذلك فلا يصح القياس فى الحكم ولا يقال يمكن ان يكون الوصف مستنبطا لانه لا دخل للاستنباط فى اللغة تدبر

(قول الشارح ورد بان العلة بمعنى المعرف) يقتضى انه إذا كانت بمعنى الباعث او المؤثر يمتنع لأن شان الحكم ان لا يكون باعثا او مؤثرا بل مبعوثا عليه او مؤثرا فيه (قوله لو قدر أمرا بدل وصفا الخ) قال سم أما أولا فالحامل على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف وأما ثانيا فالحكم الشرعى من أفراد الوصف لأنه لا معنى له هنا إلا المعنى القائم بالغير والحكم الشرعى كذلك لأنه الخطاب أى الكلام النفسى المخصوص فان أريد به أثره فهو وصف قائم بالفعل (قول الشارح يلزم تحصيل الحاصل) أى ان حصل الانتفاء للانتفاء فان لم يحصل لزم تخلف المصنف عن العلة وكلاهما باطل (قول الشارح لانسلم انه علة) يعنى ان انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العلية حتى يلزم بتكرر الانتفاء تحصيل الحاصل الذى هو عدم العلية وهو محال بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لانتفاء شرط وجودها لا وجود علته أعنى علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لأنه إذا كان عدم الشىء لأنه لم يوجد شرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما إذا كان لوجود علته فانه يلزم ذلك إذا تكررت علته سم وهو ظاهر وما فى الحاشية تبعا لشيخ الاسلام غير ظاهر (قول الشارح وإنما هو عدم شرط) أى والشىء كما يعدم لعلة العدم كذلك يعدم لعدم شرط الوجود (قول الشارح شرط للعلية) أى ولا تنافى بين كونه شرطا للعلية وجزء العلة فلا يرد أن الكلام فى تركب العلة من الأوصاف (قوله وكل من الانتفاءين هنا معرف لعدم العلية) هو فمعرف العلية هو تحقق جميع الأوصاف (قوله قلت ماقاله الخ) ماقاله سم هو معنى قول العضد فى الجواب انه لا يلزم من انتفائها لعدم الوصف ان يكون عدم الوصف علة للانتفاء مقتضيه له بالاستقلال بل يجوز ان يكون وجوده شرطا للوجود فان الشىء كما يعدم لعلة العدم فقد يعدم لعدم شرط الوجود اه فكيف ينفى مع هذا تحصيل الحاصل المبنى على ان انتفاء كل وصف علة تدبر

لا يعلل الحكم الشرعى بالأمر اللغوى (أو حكما شرعيا) سواء كان المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لا تكون حكما لأن شأن الحكم أن يكون معلولا لا علة ورد بأن العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (إن كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه ان يزاد لفظه بعد قوله وثالثها وذلك ان فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى خلافا وعلى الجواز الراجح هل يجوز تعليل الأمر الحقيقى بالحكم الشرعى قال فى المحصول الحق الجواز فمقابله المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى هو التفصيل فى المسئلة (أو) وصفا (مركبا) وقيل لا لأن التعليل بالمركب يؤدى إلى محال فانه بانتفاء جزء منه تنتفى عليته فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لأن انتفاء الجزء علة لعدم العامة قلنا لانسلم أنه علة وإنما هو عدم شرط فان كل جزء شرط ولو سلم أنه علة

(قوله لا يعلل الحكم الشرعى الخ) لأنه لا دخل للأمور اللغوية فى الشرع (قوله أم كان أمرا) عبر به دون الوصف لأن المعلول قد يكون على غير وصف (قوله كتعليل حياة الشعر) أى كتعليل ثبوت الحياة للشعر ليكون المعلل نسبة وحكما ثم لا يخفى انه لا يلزم على حياة الشعر عدم تأثره بالمنافر كالاحراق والقطع مثلا لما ان ذلك الاحساس بالعصب المنبث ولا عصب فيها ولذلك لا إحساس للعظم ومانحسه ألم الأسنان والأضراس مع انها من قبيل العظم على الراجح عند المشرحين ففى الحقيقة الايلام إنما هو مع المادة المحتبسة تحتها بسبب الانضغاط ودفع الطبيعة للجسم الغريب أما على انهما من نوع الأعصاب فلا إشكال كما أوضحنا ذلك فى شرح منظومتنا التى فى علم التشريح (قوله هذا مقتضى) أى قوله تكون الخ (قوله والتفصيل) أى بين أن يكون المعلول حقيقيا أو شرعيا فان كان حقيقيا امتنع وإن كان شرعيا جاز (قوله أو مركبا) معطوف على لغويا فهو من مدخول الخلاف السابق والأولى أمرا مركبا ليشمل ما إذا كانت العلة مركبة من أحكام شرعية كتعليل حياة الشعر بحله بالنكاح وحرمته بالطلاق (قوله إلى محال) أى محال عقلى (قوله فانه) أى المركب لا التعليل به (قوله تنتفى عليته) أى كونه علة فانه موقوف على وجود الكل (قوله يلزم تحصيل الحاصل) أى وهو إعدام المعدوم ورد زيادة على ما رد به الشارح بأن هذا اللزوم إنما يأتى فى العلل العقلية لا المعرفات وكل من الانتفاآت هنا معروف لعدم العلية ولا استحالة فى اجتماع معرفات على شىء واحد اه زكريا (قوله لأن انتفاء الجزء) أى والحكم يدور مع علته وجودا وعدما فكلما انتفى جزء انتفت معه العلة (قوله قلنا لانسلم انه) أى انتفاء الجزء مطلقا (قوله وإنما هو عدم شرط) أى فلا نسلم انه علة هذا هو المقصود من الجواب الأول إذ لا يلزم منه دفع تحصيل الحاصل لأن الشرط يؤثر ايضا بطريق العدم والدافع لذلك إنما

(قول الشارح غير ولد) لا حاجة اليه فان الولد غير مكافئ لأبيه (قول الشارح ويجعل الباقي شروطا فيه) أي في عليته لكن لا يجعل جزأ للعلة كالاول ثم ان الواحد الذي جعله علة هل هو معين أو لا بعينه والكل مخلص له من الاشكال المتقدم لكن على الثاني يحتاج للترجيح (قوله لك أن تشكل الخ) حاصله أنه على كون الكل علة فعلى اشتراط المناسبة في العلة لا بد من كون كل جزء مناسباً أو على عدم اشتراطها لا تشترط في شيء من تلك الاجزاء بخلاف ما إذا كان العلة بعض الاجزاء فان الخلاف في ذلك البعض وقد يقال أن ذلك لا يضر في كون الخلاف لفظيا إذ لا يترتب على ذلك فائدة لان الغرض أن البعض مما نحن فيه قال بان المجموع علة فلا بد أن يكون مناسباً على القول باشتراط المناسبة والقائل بأن العلة هو البعض لا يعتبر مناسبته وفرق بين اعتبار العدم وعدم اعتبار ولك أن تقول المراد بكونه لفظياً أنه لا يترتب عليه شيء بالنسبة لوجود باقي الاجزاء فانها لا بد منها سواء كانت أجزاء أو شروطا أما المناسبة وعدمها فمعلوم أن محلهما هو العلية سواء كان مفرداً أو متعدداً (قوله وفيه نظر) حاصله ما قلنا في الجواب (قوله قلت لعل وجه النظر الخ) انه لا يلزم من كون المجموع علة أن يكون كل جزء من أجزائه مناسباً بل قد يكون المناسب المجموع وإن لم يكن كل جزء على انفراده مناسباً لكن هذا لا يخلص من التشكيك لأنه لم يزل محل خلاف المناسبة المجموع دون الجزئية فتدبر (قول المصنف لكن لا يزيد على خمس) فيه أن ما يثبت به علية الخمس من المناسبة يثبت به علية الاكثر من غير فرق والاستقراء لا ينهض دليلا في مثل ذلك وهذا وجه الضعف تركه الشارح لظهوره وبه تعلم أن معنى قول الشارح وقد يقال الخ أن له حجة هي الاستقراء وان كانت ضعيفة تدبر (قوله لا على امتناعه) أي المأخوذ من التعبير بصيغة المضارع معلا إذ لو أراد عدم الوجدان لقال لكن لم يزد أي لم يوجد زائد

فحيث لم يسبقه غيره أي انتفاء جزء آخر كما في نواقض الوضوء[1] ومن التعليل بالمركب تعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لمكافئ غير ولد قال المصنف وهو كثير وما أرى للمانع منه مخلصاً إلا أن يتعلق بوصف منه ويجعل الباقي شروطاً فيه ويؤول الخلاف حينئذ إلى اللفظ (وثالثها) يجوز لكن (لا يزيد على خمس) من الاجزاء حكاه الشيخ ابو إسحق الشيرازي كالماوردي عن بعضهم في شرح اللمع وحكاه عن حكايته الامام في المحصول بلفظ سبعة وكأنها تصحفت في نسخته كما قال المصنف قال أي الامام ولا أعرف لهذا الحصر حجة وقد يقال في حجيته الاستقراء من قائله وتأنيث العدد عند حذف المعدود المذكر كما هنا جائز عدل اليه المصنف من الاصل اختصاراً (ومن شروط الالحاق بها) أي بسبب العلة

هو الجواب الثاني (قوله فحيث لم يسبقه الخ) فبعد انعدام الجزء الأول لا يقال للباقي علة (قوله بالقتل الخ) فالوصف هنا مركب من خمسة أجزاء (قوله غير ولد) لا حاجة اليه لخروج الولد بالمكافئ إذ معنى المكافأة أن لا يفضل القاتل قتيله باسلام أو أمان أو حرية أو أصلية أو سيادة ومقتضى ذلك أن انتفاء الوالدية جزء من العلة فالوالدية مانع علة فجعلها فيما مر في المقدمات مانع حكم فيه تجوز اه زكريا ومذهب الامام مالك أنه كفؤ له وعدم القتل لأنه تسبب في وجوده فلا يكون سبباً في عدمه (قوله قال المصنف وهو) أي التعليل بالمركب (قوله ويؤول الخلاف الخ) لأنه حينئذ اتفق على انها مطلوبة والخلاف في التسمية ومنع كون الخلاف لفظياً بأن من قال بعلية كل جزء منها يشترط المناسبة في جميعها ومن قال جزء منها العلة والباقي شروط لا يشترط المناسبة في الباقي (قوله وكأنها تصحفت في نسخته) أي الامام من شرح اللمع (قوله ولا أعرف لهذا الحصر) أي في سبعة (قوله حجيته الاستقراء الخ) اعترض بأن الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذي هو المدعى وأجيب بأن الاستقراء لا يدل على الامتناع قطعاً لكنه يدل عليه ظناً لان الظاهر أنه لو جاز مع كثرة التعليلات لوقع ولو قليلا فعدم وقوعه يوجب ظن امتناعه (قوله وتأنيث العدد) أي الاتيان فيه بالصيغة التي تستعمل في المؤنث وهي المجردة من التاء (قوله عن الاصل) أي الكثير الغالب أو الاصل الذي تبعه (قوله أي بسبب العلة) أشار به إلى أن الباء في قوله بالعلة للسببية لا للتعدية لان الملحق به هو الاصل فباء التعدية محذوفة مع مدخولها أي ومن شروط الالحاق بالاصل

---

(١) قوله كما في نواقض الوضوء أي قال كل ناقض علة في النقض ما لم يسبقه غيره وإلا فلا يكون كذلك اه كاتبه

(قول المصنف اشتمالها على حكمة) معنى اشتمالها عليها ان الحكمة تترتب على كونها علة للحكم فانه يترتب على كونها علة له ترتبه عليها ويترتب على ترتبه عليها تلك الحكمة فهى مترتبة عليها بواسطة ترتب الحكم فقول المحشى اشتمالها من حيث ترتب الحكم أى من جهة ترتبه يعنى أن الاشتمال واسطته تلك الجهة وفى السعد معنى اشتمالها على الحكمة ان فى ترتب الحكم عليها مصلحة كالاسكار فان فى تحريم الخمر مع الاسكار مصلحة وليس المقصود ان فى الاسكار مصلحة هذا واعلم أن الحكمة بهذا المعنى غير الحكمة الآتية فى قوله وقيل يجوز كونها نفس الحكمة فان الحكمة هناك معناها الأمر المناسب لشرع الحكم كما يؤخذ من كلام العضد والسعد وقد اشتبه أحد الموضعين بالآخر على الحواشى هنا فكتبوا على قول الشارح الآتى كالمشقة أى كدفعها ظنا ان المراد بالحكمة المصلحة المترتبة وليس كذلك بل المراد بها الأمر المناسب لشرع الحكم فى العضد مانصه إن كان الوصف الذى يحصل من ترتيب الحكم عليه المصلحة أو دفع المفسدة خفيا أو غير منضبط لايعتبر لأنه لايعلم فكيف يعلم به الحكم فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ولو عادة فيجعل معرفا للحكم مثاله المشقة فانها مناسبة لترتيب الترخيص عليها تحصيلا لقصد التخفيف ولا يمكن اعتبارها بنفسها لأنها غير منضبطة لكونها ذات مراتب مختلفة ولا يناط الترخيص بالكل ولا يمتاز البعض بنفسه فنيط الترخيص بما يلازمه وهو السفر مثال آخر القتل العمد العدوان مناسب لشرع القصاص لكن وصف العمدية خفى لأن القصد وعدمه أمر نفسى لايدرك منه (٢٧٨) شيء فنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة يقتضى فى العرف عليها لكونها عمدا اه كاستعمالها الجارح فى المقتل فعلى كل علمنا أن المصلحة أو دفع المفسدة غير الحكمة المناسبة للحكم وهو الوصف الذى إذا نظر لذاته يخال أنه علة وبهذا ظهر أنه لاتكرار فى كلام المصنف بين ماهنا وما سيأتى فى قوله وإن تكون وصفا ضابطا للحكمة لأن المراد بها فيما يأتى الوصف المناسب لشرع الحكم وهنا المصلحة المترتبة وإن قوله فيما يأتى كالمشقة ليس على معنى كدفعها فانه مبنى على أن المراد بالحكمة المصلحة المترتبة والحاصل أن العلة فى الأول الافعال المخصوصة والمناسب العمدية والمصلحة المترتبة الحفظ والعلة والثانى السفر والوصف المناسب المشقة وهو المراد بالحكمة فى الكلام الاتى والمصلحة التخفيف فتأمل (قول الشارح فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته) معنى ترتبه عليها أنه حكم الشارع بثبوته عندها فله تعلق مابها كذا فى موضع من العضد والتلويح فلا حاجة إلى جعل الترتب فى المعلم وبناء الاشكال عليه على أن الترتيب فى العلم مشتمل على الحكمة فان من علم وجوب القصاص لوجود امارته انكف عن القتل (قوله خلاف ما مشى عليه المصنف) هذا من التخليط الفاحش فان كلام المصنف أولا وآخرا مبنى على أن العلة هى العرف غايته أنه شرط أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال كما تقدم نقله عن والده والمنفى فيما تقدم هو الباعث لله على الحكم كما مر (قوله لايشتمل على الحكمة التى هى التخفيف) لك منعه بأنه مشتمل على التخفيف وهو دفع التكليف بالاتمام فان به يندفع المشقة عنده بالاتمام فان سببها تكليف به (قوله ولو بمعنى غاية فى الاشتمال) اى المراد مايشمل الاشتمال الذى معناه انه قد يجر اليها (قوله المشتمل على صيغة اسم المفعول) أى المشتمل عليه الترتب (قوله والحق أنه لافرق) هو كذلك على ماحاوله فالفرق ظاهر فانه بمجرد ترتب القتل على القتل ينكف القاتل فيحصل الحكمة بخلاف دفع المشقة بترك الاتمام الذى اراده سم فانه يحصل بالترك

(اشتمالها على حكمة تبعث) المكلف (على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم) بالعلة كحفظ النفوس فانه حكمة ترتب وجوب القصاص على علته من القتل العمد إلى آخره فان من علم أنه إذا قتل اقتص منه انكف عن القتل

بها الخ (قوله اشتمالها) أى اشتمال ترتب الحكم عليها وقوله على حكمة أى فى الجملة فلا ينافى ماسيأتى أنه قد يقطع بانتفائها فى صورة وقوله يصلح شاهدا لاناطة الحكم أى دليلا لتعلق الحكم بالعلة كان يقال لماذا كان السفر سببا للرخصة فيقال للمشقة ولابد من ضميمة مقدمة وهى أن ديننا يسر مثلا وتلاحظ المقدمة فى قولنا مثلا لماذا ترتب وجوب القصاص على علته فيقال لحفظ النفوس بواسطة مقدمة وهى أن الشارع نهى عن تضييع النفوس ونحو ذلك (قوله حكمة ترتب) بالاضافة وعدمها ولا يرد على الاضافة اقتضاؤها أن المشتمل على الترتيب الحكمة دون العلة مع أنه خلاف مفاد المصنف لأن الحكمة لها ارتباط بالعلة

(قول الشارح وقد يقدم الخ) يعنى ان تلك الحكمة تترتب ان لم يخالف المكلف مقتضى العقل والعلة إنما اشتملت على ماهو مقتضى العقل فوقوع القتل لا ينافى الاشتمال على الحكمة (قوله مع ملاحظة ما تقدم) لا حاجة اليه فان محل الكلام قوله يخل الخ (قوله بما قبله) هو قوله العلة (قوله ولو قال بدله وهى ملك النصاب) فيه ضعف التأليف مع قوله وهى الاستغناء (قول الشارح وتصلح شاهدا الاناطة وجوب القصاص) أى لتعليق الشارع الوجوب بعلته بان جعلها علامة عليه (قول الشارح (٢٧٩) كالمشقة فى السفر) قدعرفت فيما مر أن المراد بالحكمة هنا الامر المناسب لشرع الحكم لا المصلحة المترتبة فلا وجه لقولهم أى كدفعها (قول الشارح لعدم انضباطها) يعنى أنه لا يمكن ضبطها وإن كانت هى المقصود لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص وإلا سقطت العبادات وتعين القدر منها الذى يوجبه متعذر فنيطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر فجعل امارة لها ولا معنى للعلة إلا ذلك ومثل المشقة فى ذلك الزجر عن القتل الذى هو حكمة وجوب أى الامر المناسب له كما تقدم فانه يختلف المراتب لانه قد يكون بقطع يد أو رجل أو هما والحكمة التى هى الامر المناسب متقدمة على الحكم أى حكم الأصل من حيث أنه أصل يقاس عليه غيره لانها إما منصوص عليها أو مستنبطة من النص وعلى كل معرفة أنه أصل يقاس عليه متاخرة عن معرفتها لأن تلك المعرفة إنما تنشأ عنها وبه تعلم ما فى كلام المحشى بعد فتامل (قوله كما يكون بالقتل) فنيط بوصف منضبط وهو القتل (قول الشارح لعدم انضباطها) أى لعدم امكانه فهو متعذر كما تقدم وبه يرد القول الثالث (قول الشارح لانها المشروع لها الحكم والوصف كالسفر إنما اعتبر تبعا لها ويرد بانها لما لم تنط اناط الشارع الحكم بالوصف المنضبط وحينئذ فالمعتبر المظنة وإن تخلفت الحكمة كما فى سفر الملك المترفه ولو كانت هى المعتبرة لم يعتبر الشارع المظان عند خلوها عن الحكمة إذ لاعبرة بالمظنة فى معارضة المنية واللازم منتف لانه قد

وقد يقدم عليه توطينا لنفسه على تلفها وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولى الامر على امتثال الامر الذى هو ايجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتيل من الاقتصاص وتصلح شاهدا الاناطة وجوب القصاص بعلته فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد فى وجوب القصاص لاشتراكهما فى العلة المشتملة على الحكمة المذكورة وقوله تبعث على الامتثال أى حيث يطلع عليها وسيأتى أنه يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة أى من اجل ذلك (كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها) كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة على المدين فانه وصف وجودى يخل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المعلل بملك النصاب وهى الاستغنا بملكه فان المدين ليس مستغنيا بملكه لاحتياجه إلى وفاء دينه به ولا يضر خلو المثال عن الالحاق الذى الكلام فيه (ومن) شروط الالحاق بها (أن تكون) وصفا (ضابطا لحكمة) كالسفر فى جواز القصر مثلا لا نفس الحكمة كالمشقة فى السفر لعدم انضباطها

بالعلة (قوله وقد يقدم الخ) أشارة إلى أن الحكمة هنا تقليل مفسدة القتل لا دفعها بالكلية إذ قد يقدم الانسان على القتل موطنا نفسه على تلفها (قوله وهذه الحكمة تبعث الخ) أما ولى الامر فظاهر لأن فيه مصلحة وأما القاتل نفسه إذا رجع إلى مقتضى الشرع ومال عن التعصب لنفسه أو من حيث امتثال امر الشارع والأول أولى لان الكلام فى أمر يرجع إلى ذات الحكمة (قوله وتصلح) عطف على قوله تبعث (قوله حينئذ) أى حين وجود شرط الالحاق بسبب العلة وهو اشتمالها على الحكمة المذكورة (قوله وسيأتى الخ) أى فلا تنافى بين الموضعين (قوله ومن ثم الخ) قال زكريا لا يخفى ان المترتب على اشتراط ماذكر إنما هو كون مانع العلة ما يخل بحكمتها لا كونه وصفا وجوديا أيضا وكأنه ضمه اليه ليفيد تفريع مانع العلة باختصار على أن المترتب على ذلك حقيقة إنما هو مانع الالحاق بها لا مانعها (قوله يخل بحكمتها) هذا هو محط التفريع (قوله على القول بانه مانع) أى لا على أنه عدم شرط أو عدم تاثيره (قوله ولا يضر خلو المثال) أى فان المثال للمانع المخل بالحكمة فى حد ذاته فان الكلام فى العلة من حيث هى (قوله ومن شروط الالحاق بها الخ) ظاهره ان العلة فى حد ذاتها صحيحة ولكن لا يصح الالحاق بها والظاهر أن هذا مانع من التعليل ويلزم منه عدم الالحاق فالاولى ان تجعل هذه الشروط للعلة فى حد ذاتها ثم هذا إنما يناسب من يخص القياس بالفقه وأما من يجيزه فى اللغويات فلا يتاتى هذا لان اللغويات والعقليات لا حكم فيها ولا حكمة يناط بها (قوله لعدم انضباطها) لان مراتب المشقة لا تحصى لاختلافها بحسب

اعتبره حيث اناط الترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملك ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحالين وغيرهم من أهل الصنائع الشاقة واعلم أن قوله لأنها المشروع لها حكم يقتضى أن الكلام في الحكمة بمعنى الباعث وهو كذلك في العضد وغيره وإن كان ظاهر المصنف أنه في الحكمة بمعنى المصلحة وعبارة العضد من شروط العلة أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لا نفس الحكمة لخفائها كالرضاء في التجارة فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة أو لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب مختلفة فنيط الحكم بالسفر وإن كانت المشقة هي المقتضية للترخيص وأما قوله الآتي ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته فالمراد بالحكمة فيه المصلحه وإنما اعتبر الشارح في المثال الآتي هناك عدم المشقة فان قلت المصنف لا يعتبر الحكمة بمعنى الباعث فكيف نصب الخلاف فيها قلت لا يعتبرها من حيث أنها باعث وإن كانت لا بد منها الترتب المصلحة إذ التخفيف إنما يكون ان وجدت مشقة (قوله من أنها متأخرة) أى مرتبة على الحكم إذ الحفظ إنما نشأ من وجوب القصاص بمعنى أن الشارع رتب الحفظ عليه وفيه أن هذا اشتباه لأنه مبنى على أن الحكمة هنا بمعنى المصلحة وليس كذلك بل هي هنا بمعنى الأمر المناسب الذى إذا نظر العقل لذاته يخال اى يظن ان الحكم شرع له كما نص عليه العضد وغيره بخلافها فيما مر فانها بمعنى المصلحة كما نصوا عليه أيضا والحكمة التى هي الأمر المناسب متقدمة على الحكم أى حكم الأصل من حيث أنه أصل يقاس عليه غيره لانها إما منصوص عليها أو مستنبطة من النص وعلى كل معرفة أنه أصل يقاس عليه متأخرة عن معرفتها لان تلك المعرفة إنما تنشأ عنها وبه تعلم ما في كلام المحشى بعد فتأمل (قوله على أن العلة بمعنى المعرف) هذا هو المختار وكونها بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم تقدم رده وبمعنى الباعث للمكلف على الامتثال لا ينافيه كون العلة بمعنى المعرف لانه متى عرف الحكم عرف (٢٨٠) الحكمة لكن هذه الحكمة بمعنى المصلحة والكلام في الحكمة بمعنى الباعث كما عرفت هذا واعلم أن من قال أن العلة بمعنى الباعث هو المجوز للتعليل بالحكمة المجردة لأنها الباعث بل العلة عنده هي الحكمة وإن كان المعلل به في الظاهر الوصف كالسفر ولذا اشترط بعض القائلين بهذا القول في الوصف ان تكون حكمته مطردة منعكسة أى كلما وجدت وجد الحكم وكلما انتفت انتفى وبعضهم قال انه وان كان لان المقصود هو الحكمة كالمشقة لكن لما تعذر ضبطها انيط الحكم بالوصف وان تخلفت الحكمة والمصنف لما نفى كونها باعثا بالمعنى المتقدم استغنى عن هذا كله وقال أن العلة بمعنى المعرف وهي الوصف كالسفر وأما الحكمة التى اشتمل عليها فهي انما تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا أى دليلا للمكلف على أن الله علق وجوب القصاص مثلا بعلية لعلمه أن الشارع أفعاله لا تخلو عن مصلحة مناسبة فيلحق في القتل بمثقل بالقتل بمحدد فليتأمل (قول المصنف وأن لا يكون عدما في الثبوتى) اعلم أنه يجوز تعليل الثبوتى بالثبوتى كالتحريم بالاسكار والعدمى بالعدمى كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمى بالوجودى كعدم نفاذ التصرف بالاسراف وأما عكسه وهو تعليل الوجودى بالوصف العدمى ففيه الخلاف والاكثر على جوازه والمختار عند المصنف ومثله ابن الحاجب منعه وذلك لانا إذا قلنا يجب قتل المرتد لعدم اسلامه اقتضى أن يكون نقيض العلة أعنى الاسلام علة لنقيض الحكم أعنى حرمة القتل ويكون هكذا يحرم القتل للاسلام وذلك لاعتبار اشتمال العلة على الحكمة الباعثة على الامتثال وهى انما تبعث عند مناسبتها للحكم فيلزم أن توجد المناسبة في الطرفين بمعنى أنه اذا ناسب الشيء بعدمه أمر لزم أن يناسب بوجوده نقيض ذلك الامر وإلا لزم أن يناسب الشيء الواحد النقيضين وهو ممنوع أو يناسب أحد النقيضين بعدمه ولا يناسب الآخر بوجوده وهو ممتنع أيضا واذا كان حرمة القتل للاسلام كان غاية ما يقتضيه عدم الاسلام عدم الحرمة اذ انتفاء العلة انما يقتضى المعلول لا وجود مقصود آخر بل لا بد للآخر من علة نعم لو كان الحكم الآخر الذى عبر عنه بوجوب القتل هو لا حرمة لاقتضاء انتفاء العلة لكن الاحكام كلها وجودية ولذا قلنا فيما مر ان نقيض يجب قتل المرتد لعدم الاسلام يحرم القتل للاسلام وهذا لا يأتى في تعليل العدمى بالعدمى لان المعلل ليس حكما وجوديا بل عدمى فغايته انتفاء الحكم لانتفاء العلة هذا ما حضرنى الان في توجيه اختيار المصنف واما ما في العضد وحواشيه توجيها لكلام ابن الحاجب فغير ناهض كما نبه عليه العضد

(وقيل يجوز كونها نفس الحكمة) لانها المشروع لها الحكم (وقيل) يجوز (إن انضبطت) لانتفاء المحذور (و) من شروط الالحاق بها (أن لا تكون عدما في الثبوتى وفاقا للامام) الرازى (وخلافا للآمدى) هذا انقلب على المصنف سهواً

اختلاف الأشخاص والأحوال اختلافا كثيراً فلا يمكن جعل كل مرتبة منها مناطا ولا تتعين مرتبة منها إذ لا طريق إلى تمييزها بنفسها فنيط القصر ونحوه برخص السفر بالسفر الخاص اه بجارى (قوله ان انضبطت) أى كحفظ النفوس (قوله لانتفاء المحذور) أى وهو عدم الانضباط (قوله وأن لا يكون عدما الخ) الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على أنها بمعنى المعرف فهو جار على القول بأن العلة بمعنى المؤثر

وحواشيه آخراً فليتامل وبه يندفع ماقاله سم ويعلم وجه منع صحة التعليل بذلك الذى ادعاه الشارح (قول الشارح وأجيب بمنع صحة التعليل) لم يقل بمنع صحة هذا التعليل لانه لامانع عن التعبير عن الملزوم بلازمه لكونه اظهر وهذا هو الذى اوقع فى ان التعليل بعدمى نبه عليه فى شرح المواقف (قول الشارح لكن الآمدى إنما منع لعدم المحض) أى لعدم تخصيصه بمحل وحكم واستواء نسبته إلى الكل (قول الشارح الصادق بالوجودى) اى الذى يصدق معه كما يصدق بدونه كعدم الامتثال فانه يصدق مع تحقق الكف اى الانصراف عن الامتثال بعد التوجيه له كما يصدق بدونه كان لم ينصرف عنه بعد توجه ويحتمل أن المراد الصادق بالوصف الوجودى الذى هو علة فى الواقع مع غيره كأن يقال ضربت العبد لعدم قيامه والمقصود بالتعليل هو القعود مع صدق عدم القيام به مع الاضطجاع وهذا يخالف لعدم العقل وعدم الاسلام حيث لم يصدقا على غير الجنون والكفر والحاصل أن العدم المضاف قسمان مالا يصدق إلا على الوصف الذى هو علة لعدم الاسلام وما يصدق عليه مع غيره كعدم القيام وإنما نص على الصادق بالوجودى لأنه يتوهم المنع فيه لتحققه مع غير ماهو العلة ولم يقل الصادق على غير الوجودى لأنه إنما أقيم مقام الوجودى لكن ربما يشم من هذا أنه إنما علل بالعدمى لصدقه على الوجودى وحينئذ فالتعليل بالوجودى وعلى هذا الخلاف فليتأمل ثم رأيت فى ماعلقته أولا مانصه المراد من صدقه بالوجودى أنه يصدق أى يتحقق التعليل به مع تحقق أمر وجودى يمكن التعليل به أيضا فيكون إشارة إلى أنه يصح التعليل بالعدم المستلزم للمصلحة وإن كان معه آخر وجودى لترتب المصلحة على كل لكن هذا يشبه التكرار مع قوله ومن امثلة الخ كما يعرفه المتامل (قول الشارح ومن امثلة تعليل الثبوتى بالعدمى الخ) إشارة إلى رد ماقيل فى تعليل عدم صحة التعليل بالعدمى أنه لم يسمع أحد يقول العلة كذا أوعدم كذا مع كثرة السير والتقسيم وحاصل الرد أنه لافرق بين أن يقال علة الاجبار عدم الاصابة أو البكارة وعلة القتل الكفر أوعدم الاسلام ولامشاحة فى التعبير وهذا بناء على أن المراد بالعبارتين واحد وإن كان عدم أحد النقيضين ليس عدم النقيض الآخر بل يستلزمه (قوله فمن لايتاتى عنه الفعل) فيه أن صحة النفى فرع صحة الوجود (قوله واشار بذلك) قد تقدم مافيه كفاية (قوله إن اريد بعدم الاسلام كفره)

وصوابه ماقال فى شرح المختصر وفاقا للآمدى وخلافا للامام الرازى أن فى تجويزه تعليل الثبوتى بالعدمى لصحة أن يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله فى أمره وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك وإنما يصح بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتى والخلاف فى العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى إنما منع العدم المحض أى والمطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودى كالامام والأكثر ويجرى الخلاف فيما جزؤه عدمى ويجوز وفاقا تعليل العدمى بمثله أو بالثبوتى كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالاسراف كما يجوز قطعا تعليل الوجودى بمثله كتعليل حرمة الخمر بالاسكار ومن أمثلة التعليل الثبوتى بالعدمى مايقال يجب قتل المرتد لعدم إسلامه وإن صح أن يقال لكفره كما يصح أن يعبر عن عدم العقل بالجنون لأن المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبتة ولا مشاحة فى التعبير (والاضافى) كالابوة

لان العدمى لايؤثر فيه الثبوتى وقوله فى الثبوتى أى الحكم الثبوتى بمعنى النسبة بدليل المثال الآتى فى قوله ضرب فلان عبده فلا بتقييد الحكم بالشرعى (قوله وصوابه) أى لمجرد موافقة النقل وإن كان يأتى له أن الخلاف لفظى (قوله فى تجويزه تعليل الخ) المناسب أن يقول فى تجويزه عند الالحاق عند تعليل الثبوتى بالعدمى لان الكلام فى الالحاق (قوله والخلاف) أى فرضا وتقديراً وقوله فى الاستدراك إنما منع الخ نفى للخلاف فى الواقع والحقيقة ومراده بذلك الاعتراض بعدم توارد الخلاف على شىء واحد لان عدم الجواز فى العدم المحض والجواز فى المضاف (قوله يؤخذ من الدليل الخ) جهة الاخذ من الدليل إضافة العدم فيه إلى امتثال أمر السيد ومن الجواب الاشارة إلى العدم المذكور بقوله ذلك مع التفسير بالكف عن الامتثال (قوله وأجاز) أى الآمدى المضاف أى التعليل به وقوله الصادق بالوجودى أى كما فى المثال السابق إذ يصدق عدم الامتثال بكف النفس عن الامتثال وهو أمر وجودى كما مر وفى قوله الصادق الوجودى دفع لتوهم ان الصادق بالوجودى ليس من العدم الذى هو محل الخلاف بل من الوجودى المتفق عليه والحاصل أنه حيث عبر بالعدم الاضافى فهو محل الخلاف وإن صدق بالوجودى اه نجارى (قوله ويجرى الخلاف الخ) أى بان تكون العلة مركبة من جزأين مثلا واحدهما عدمى كان يعلل تعين الدية المغلظة فى شبه العمد بأنه قتل بفعل مقصود لايقتل غالبا (وإن صح أن يقال لكفره) أى فصحة هذا لاتخرجه عن كون التعليل بعدم الاسلام من محل الخلاف (قوله عدمى) نظراً إلى أنه لاوجود

المترتبة على الحكم فى صورة فقال الغزالى ومحمد بن يحيى يثبت الحكم فيها للمظنة لان الشارع جعلها العلامة دون الحكمة ولا يلزم من خلو تلك الصورة عن تلك الحكمة الخلو عن كل حكمة لان أفعال الله لا تخلو عن حكمة وهذا مبنى على ان المظنة لا يعتبر اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت حكمتها ولا انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت وقال الجدليون لا لابتناء على وجوب الاطراد والانعكاس

واعلم أن الذى فى كلام ابن الحاجب ان الحكمة التى هى محل الخلاف ان قطع بانتفائها هى المشقة لكن تقدم فى كلام الشارح ما يفيد انها هنا بمعنى المصلحة المترتبة وقد يحمل كلامه المتقدم على انها هنا بمعنى المشقة ومتى لم توجد المشقة لم يطلع على الحكمة التى هى المصلحة اعنى التخفيف لانها نقيض المشقة المفقودة فتامل هذا واعلم أن شيخ الاسلام قال فى لب الاصول بعد هذا فما مر من انه يشترط فى الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة شرط فى الجملة ولذا قال أو للقطع بجواز الالحاق ثم ثبوت الحكم فيما ذكر غير مطرد بل

(عدمى) كما هو قول المتكلمين وسيأتى تصحيحه فى أواخر الكتاب ففى جواز تعليل الثبوتى به الخلاف كذا قال الامام الرازى والامدى لكن تقدم فى مبحث المانع التمثيل للوجودى بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظرا إلى أنها ليست عدم شىء ومرجع القياس اليهم فلا يناسبهم أن يقال فيه والاضافى عدمى (ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) كما فى تعليل الربويات بالطعم او غيره ويفهم من ذلك أنه لا تخلو علة عن حكمة لكن فى الجملة لقوله (فان قطع بانتفائها فى صورة فقال الغزالى و) صاحبه محمد (بن يحيى يثبت الحكم) فيها (للمظنة وقال الجدليون لا) يثبت إذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه فى سفينة قطعت به مسافة القصر فى لحظة من غير مشقة يجوز له القصر فى سفره هذا (و) العلة (القاصرة) وهى التى لا تتعدى محل النص (منعها قوم) عن ان يعلل بها (مطلقا والحنفية) منعوها (إن لم تكن) ثابتة (بنص او إجماع) قالوا جميعاً لعدم فائدتها وحكاية القاضى ابى بكر الباقلانى الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضى عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار إلى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (والصحيح جوازها) مطلقا (وفائدتها معرفة المناسبة) بين الحكم ومحله فيكون ادعى للقبول

لها فى الخارج (قوله ففى جواز تعليل الخ) كتعليل ولاية الاجبار بالأبوة (قوله نظرا إلى أنها ليست عدم شىء) لأن المراد بالوجودى ما ليس عدم شىء (قوله ان يقال فيه) اى فى القياس وهو على حذف مضاف أى فى مبحث القياس أو فى باب القياس (قوله أو غيره) أى كالثمنية فى الأثمان (قوله ويفهم من ذلك الخ) ينظر ما وجه الفهم منه فان قول المصنف بما لا نطلع على حكمته صادق بان لا يكون هناك حكمة أصلا أو تكون ولم نطلع عليها لكن لو ضم ما هنا قوله فيما تقدم ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة لفهم ذلك تامل (قوله عند تحقق المئنة) اى الجزم بالعدم فاندفع ما قاله الناصر ان الأولى عند تخلف المئنة على أن المئنة بمعنى العلامة وتحققها تبينها من نفى أو إثبات ولا حاجة لقول الشهاب عميرة انه على حذف مضاف اى انتفاء المئنة (قوله يجوز له القصر فى سفره هذا) أى على رأى الغزالى وابن يحيى الموافق للمعروف عندنا ومثله استبراء الصغيرة إذ حكمة وجوب الاستبراء تحقق براءة الرحم به وهى منتفية فيها لأن البراءة متحققة فيها بدون استبراء وليس ثبوت الحكم فى ذلك مطردا بل قد يرجح فيه انتفاؤه كمن قام من النوم متيقنا طهارة يده ولا يكره له غمسها فى ماء قليل قبل غسلها ثلاثا خلافا لامام الحرمين وعلى راى الغزالى من ثبوت الحكم فيما ذكر يجوز الالحاق كالحاق الفطر بالقصر للمظنة فما مر من أنه يشترط فى الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة شرط للقطع بجواز الالحاق (قوله منعها قوم) معنى المنع فى جانب النص انه لا يجوز أن يراد بها النص لأنه إذا ورد بها النص يقال هذه ممنوعة إذ منع النص بعد وقوعه لا يستقيم (قوله كما أشار إلى ذلك) أى الاعتراض (قوله مطلقا) أى ثبتت بنص أو إجماع أو لا وأورد الشهاب أن الثابتة بالنص او الاجماع لا يمكن إنكارها قال سم وهو إشكال وارد ويمكن الجواب بان المراد انهم يمنعون عليتها ويتأولون النص الدال عليها تأمل (قوله قالوا جميعاً) أى المانعون المطلقون وغيرهم (قوله لعدم فائدتها) يأتى جوابه (قوله كما أشار إلى ذلك) أى الاعتراض على القاضى أبى بكر (قوله وفائدتها معرفة المناسبة) أى فليست الفائدة منحصرة فى التعدية وهو إشارة إلى الجواب عن احتجاج المانعين للتعليل بها بعدم فائدتها (قوله بين الحكم) كحرمة الخمر وقوله ومحله أى كونه خمرا (قوله فيكون أدعى للقبول) أورد أن أفضل العبادات أحمزها ومعرفة المناسبة تؤدى إلى التخفيف والتعبد بعدمها أفضل

قد ينتفى كمن قام من النوم متيقنا طهارة يده فلا تثبت كراهة غمسها فى ماء قليل قبل غسلها ثلاثا بل تنتفى خلافاً لامام الحرمين فلا والترجيح من زيادتى اهـ (قوله قلت المتحقق هنا الخ) فيه أن الغرض انتفاء علامة وجوده وهو الوصف المناسب لشرع الحكم

(قول الشارح لمعارضتها له) فان قلت المتعدي يترجح بالتعدية قلت الأصل عدم علتين وأن المجموع علة وهو يقتضي عدم التعدية فوجب التوقف والنص على القاصرة لا يقتضي أنها العلة بتمامها وبه تعلم أنه لا دخل لاختيار المعلل كما قاله المحشي بل المدار على الاشتمال (قول الشارح مالم يثبت استقلاله) بخلاف ما إذا ثبت استقلال القاصرة أو كونها علة واحدة أو لم يثبت شيء (قوله فان مفهومه الخ) أي وعدم الانفكاك لا يكفي في منع التعدية لامكان كونه مع ذلك أعم (قوله فيه أن السكون ذهبا

(ومنع الالحاق) بمحل معلولها حيث يشتمل على وصف متعد لمعارضتها له مالم يثبت استقلاله بالعلية (وتقوية النص) الدال على معلولها بأن يكون ظاهرا (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجلها) لزيادة النشاط فيه حينئذ بقوة الاذعان لقبول معلولها ومن صورها ما ضبطه بقوله ولا تعدي لها) اى للعلة (عند كونها محل الحكم او جزأه الخاص) بان لا يوجد في غيره (او وصفه اللازم) بان لا يتصف به غيره لاستحالة التعدي حينئذ مثال الاول تعليل حرمة الربا في الذهب بكونه ذهبا وفي الفضة كذلك ومثال الثاني تعليل نقض الوضوء

فلا حاجة إلى معرفة المناسبة لأنه يؤدي إلى أنه إنما عبد لتلك المناسبة كذا اعترض الكوراني ويجاب بان النظر للمناسبة من حيث امر الله لا من حيث ذاتها وهو اشد في الامتثال لامتثال النص وامتثال حكمة الشارع وهذا هي المراد هنا (قوله ومنع الالحاق الخ) كتعليل حرمة الربا في البر بكونه برا فهذه العلة تمنع إلحاق الارز بالبر والبر اشتمل على وصف متعد وهو الطعم فتعارضا فتساقطا (قوله حيث يشتمل على وصف متعد الخ) قيد بهذه الحيثية ليندفع بها الاعتراض بدونها على من قرر الفائدة المذكورة بانه إذا علم قصور العلة علم امتناع الحاق فرع بمحل معلولها لانتفائها عنه فاعترض عليه بان ذلك معلوم من موضوع القياس إذ لا يتحقق بلا فرع ولا فرع هنا فاجاب الشارح كغيره بان الفائدة تكون حيث اشتمل محل المعلول على وصف آخر متعد إذ القاصرة تعارضه فلا يقاس إذ يحتمل أن يكون جزئي العلة فلا تعدية وان يكون كل منهما علة مستقلة فتحصل التعدية وحينئذ فلا بد من دليل يثبت به ان الوصف المتعدي مستقل بالعلية لا جزء لتصح التعدية ولا ينافي هذا ما سيأتي في الترجيحات من انهما إذا اجتمعا قدمت المتعدية على قول لان ذاك محله فيما إذا كانتا لحكمين متعارضين كما سيأتي اه زكريا (قوله لمعارضتها) أي العلة القاصرة لجواز أنها هي العلة في الواقع أو المجموع (قوله بأن يكون ظاهرا) أي لا قطعيا حتى يحتاج إلى التقوية وإلا فالنص القطعي قوي بنفسه لعدم قبوله التاويل وفيه ان مراتب النص واليقين تتفاوت (قوله لزيادة النشاط) علة لزيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجل العلة لأنه يكون هناك عبادتان امتثال الأمر والحكمة وهذا قدر زائد على معرفة المناسبة والنشاط لا ينافي كون أفضل العبادات أحمزها أي أشدها على النفس لأن المراد الاشدية بكثرة العبادة وصعوبته في نفسه لا لعدم انشراح الصدر له لعدم الاطلاع على حكمته وإن قل وهذا لا ينافي النشاط فاندفع بحث الكوراني بان ما لا يطلع على حكمته اشق على النفس وافضل العبادات احمزها (قوله لقوة الاذعان) علة لزيادة النشاط وفيه إشارة إلى بناء هذه الفائدة على الفائدة الأولى (قوله أو وصفه اللازم) يعني اللازم الخاص كما نبه عليه الشارح بقوله بان الخ ليخرج اللازم العام فانه كالجزء العام اه زكريا وفيه ان اللازم لا يكون خاصا بل اما ان يكون عاما او مساويا ثم ان تعبيره اولا بالخاص وثانيا باللازم تفنن وكذا قوله بان لا يوجد وان لا يتصف (قوله بكونه ذهبا) فيه ان هذا من التعليل بالوصف ومقتضى كون العلة المحل ان تجعل العلة الذهب نفسه قاله الناصر واجاب سم بان هذا محط التعليل إلا انه لما كان يلزم الركة إذا قال حرمة

وصف) هذا مبني على أن العلة عين الذهب من حيث هو عين مطلقة وهو ممنوع إذ لا يعقل أن عين الذهب من حيث هي عين مطلقة علة لحكم خاص بعين الذهب إنما المعقول أن تكون تلك العين من حيث أنها عين ذهب علة لذلك وحاصله أن العلة هي مجموع الجنس والفصل المميز ومجموعهما هو محل الحكم وهذا أوجه مما في الحاشية (قول الشارح بخروج النجس من البدن) يفيد أن الخروج المأخوذ جزأ في الخارج من السبيلين عام مع كونه جزأ له لكن في السعد أن جزء الشيء حقيقة ما يترتب محل الحكم منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما متقدما عليه في الوجود ولا يحمل عليه أصلا فلا حاجة لتقييد الجزء بالمختص لان ما يكون جزأ للشيء حقيقة لا يكون إلا كذلك مثلا السكنجبين الخل الذي يكون جزأ منه حقيقة لا يكون في غيره

وأما مطلق الخل الذي يكون فيه وفي غيره فليس جزأ منه حقيقة اه وحينئذ فالمراد بالجزء في كلام المصنف جنسه تامل (قوله كما يدل عليه قول الشارح انتقض) أي قوله كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر الخ فانه إذا علل النقض بالخروج كان الناقض هو الخروج وكما يدل عليه ايضا فيما سبق بالخروج منهما تمثيلا للجزء الخاص فانه الخروج منهما هذا مراد سم وبه يندفع ما ذكره المحشي بناء على ما فهمه من ان سم علق الخروج بالنقض دون التعليل وغاية ما ادعاه سم ان ما ذكره العلامة غير ضروري إلا انه غير اولى وبالجملة جميع

ماذكره المحشى مبنى على عدم التأمل واعلم ان قول الشارح فيما ذكر معناه فى الخارج من السبيلين فذكره ضرورى لبيان الجزء المساوى أولا والأعم ثانيا خلافا لما قاله المحشى سابقا تامل (قول المصنف ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) اعلم ان العلة عند المصنف ككثير من المحققين هى المعرف وهو العلامة أعنى ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يكون له مدخل فى وجوده أو وجوبه وقد تقدم جميع ذلك فالتعليل بالنسبة للشارع معناه جعل أمر علامة على حكم وبالنسبة للمجتهد معناه ظنه أن هذا الامر جعله الشارع علامة على شىء وذلك الامر لا مناسبة بينه وبين الحكم بذاته وإن كان قد يتضمن أمرا مناسبا يخال العقل ان الحكم شرع له وهو الحكمة التى تقدم ان الاصح عدم صحة التعليل بها وإنما لم يشترط التضمن لذلك لان الشارع بين الحكم على المظنة أما الحكمة بمعنى المصلحة المترتبة على ترتب الحكم على العلة فلابد من اشتمال المعرف عليها بمعنى انه لابد أن يكون فى ترتب الحكم تلك المصلحة وهذه هى التى قال المصنف فيها ومن شرط الالحاق بها الخ والاولى هى التى قال فيها وأن يكون وصفا ضابطا لحكمة إلا ان آل كلام المصنف فيه إلى ان معناه ان الشرط ان لا يكون حكمة بل وصف ضابط لها ان وجدت إذا عرفت هذا فاعلم ان هنا مقامين المقام الاول انه يجوز الالحاق بالوصف اللغوى أى الوصف الذى مرجعه اللغة وقد مثل له فيما مر بتعليل حرمة النبيذ بانه يسمى خمرا فكونه يسمى خمرا مرجعه اللغة لانه أمر لفظى واستفيد فى اللغة (٣٨٤) بطريق القياس اللغوى إذ لو كان باصل اللغة لتناول اسم الخمر النبيذ بلا قياس فى الحكم فكونه يسمى خمرا جعله الشارع علامة على التحريم والمصلحة المترتبة على ترتب الحكم على تلك العلامة هى حفظ العقل فاشتملت العلامة على الحكمة بمعنى المصلحة وهذه العلامة وصف ضابط لحكمة أى أمر مناسب يخال العقل ان الحكم شرع له وهو الجناية على العقل ويتبعها الجناية على الدين وغيره فكانت تلك العلامة وصفا ضابطا لحكمة أى أمر مناسب أيضا المقام الثانى انه يجوز الالحاق بالاسم اللقب فان الشارع جعل العلامة على الحكم ان الاسم اللقب أى الجامد بدون وصف يؤخذ منه كالبول فليس العلة كونه يسمى به كما فى الوصف اللغوى بل كونه فردا من أفراد ما أطلق عليه لفظ البول فالعلة هى اطلاق اللفظ عليه لا أنه يجوز اطلاقه عليه قياسا على غيره كما تقدم فى الوصف اللغوى وانما كان ما تقدم هو جواز الاطلاق لغة لانه المكتسب بالقياس فالعلة هى كونه من تلك الحقيقة لا كونه يسمى وهذه العلة جعلها الشارع علامة على الحكم وترتبه عليها مشتمل على مصلحة هى عدم مباشرة المستقذر وهى أيضا ضابطة لحكمة يخال العقل ان الحكم شرع لاجلها هى الاستقذار وبه يعلم ان اعتراض الامام هنا بقياس الخمر فى غير محله لانه مبنى على ان العلة بمعنى الباعث (قوله واعترض صحة التعليل) ولا مانع من اشتمال وجود الحكم عند وجودها من غير ان يكون لها دخل فى وجوده لأن المقصود منها مجرد التعريف ولا مانع من اشتمال وجود الحكم عند وجودها على مصلحة كما هنا فان وجود التنجيس عند تحقق معنى البول مشتمل على مصلحة هى عدم مباشرة المستقذر وهذه لا شك تبعث على الامتثال فقوله وظاهر ان ترتب الحكم على مجرد الاسم خلى الخ ممنوع وما أسند اليه من قوله اذ لفظ البول الخ باطل إذ المصنف لا يقول بان العلة أو الترتب مؤثر بل العلة علامة فقط على ان فى عبارته خللا وحقها اذ لا أثر للعلة فى اشتمال ترتب الحكم عليها على الحكمة والعجب من قوله وهذا على ان العلة بمعنى المعرف إذ

فى الخارج من السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث حرمة الربا فى النقدين بكونهما قيم الاشياء وخرج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفى التعدى عنه كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من الفصد ونحوه وكتعليل ربوية البر بالطعم (ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) كتعليل الشافعى رضى الله عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه بانه بول كبول الادمى (وفاقا لابى اسحق الشيرازى وخلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك حاكيا فيه الاتفاق موجها له بانا نعلم بالضرورة أنه لا أثر فى حرمة الخمر لتسميته خمرا

الذهب بالذهب عدلوا عنه (قوله فى الخارج) أى فى مسئلة الخارج (قوله بالخروج منهما) لان الخروج منهما جزء معنى الخارج منهما إذ معنى الخارج ذات ثبت لها وصف الخروج فالخارج هو محل الحكم أعنى النقض إذ هو الناقض ولا يتوهم ان محل الحكم هو الوضوء حتى لا يصح التمثيل لان الوضوء محل الانتقاض (قوله بالطعم) فانه وصف عام لوجوده فى غير البر (قوله بمجرد الاسم الخ) المراد باللقب ما ليس بمشتق ولا شبه صورى بدليل مقابلته بهما علما كان أو اسم جنس أو مصدرا وإن اقتصر الشارح على الاولين فى مسئلة المفاهيم إلا اللقب حجة لغة اه زكريا ثم ان هذا مكرر مع ما مر فانه اما لقب شرعى أو لغوى أو عرفى (قوله بانه بول) فيه ان هذا يرجع إلى التعليل بالوصف وجوابه ان المراد باللقب ما ليس بمشتق إلى آخر ما تقدم (قوله لا أثر ممنوع) لان العلة ليست بمعنى المؤثر بل هى علامة ولا مانع من

المعرف لا اثر له كما سبق وقوله وأما ان بنينا على بمعنى الباعث فلا اثر اترتب النجاسة الخ لا معنى له أيضاً إلا أن يراد به انه لا أثر للعلة فى الترتب وقد عرفت ان العلة المعرف لا الباعث وبالجملة هذا الكلام للكورانى وهو مبنى على ان العلة بمعنى الباعث كما هو صريح كلامه الذى نقله سم بطوله فانظره (قوله بكونه فرداً من أفراد ماهية البول) أى الماهية المسماة بالبول لا التى يجوز تسميتها به كما تقدم فى الوصف اللغوى وهذا لا يخرجه عن كونه تعليلا باللقب إذ لا بد من الارتباط بين العلة والمعلول وهى هنا كون هذا الاسم إسما له (قوله الاستقذار المذكور) أى الكون مستقذراً (قوله بعد تسليم استلزامه النجاسة) لم يدع الاستلزام هنا أحد إنما المدعى ان ترتب الحكم على التسمية اشتمل على حكمة هى عدم مماسة المستقذر أما الحكم بالنجاسة فهو مبتدأ من الشارع جعل له علامة هى الاسم (قوله بترتب النجاسة على المسمى) لأن كونه مستقذراً سببه كونه بدلا وفيه ان معنى الترتب ليس كونه (٢٨٥) مسبباً بل كونه معلماً بعلامة هى الاسم وبالجملة فكلام المحشى هنا منشؤه سوء الفهم وعدم التأمل (قوله مع دخوله فيما مر) قد عرفت ان ما مر هو كونه يسمى أى يصح إطلاق الاسم عليه لغة لان ذلك نتيجة القياس اللغوى بخلاف ما هنا فان التعليل بأن اسمه كذا (قوله وأجاب عنه سم الخ) أنت بعد ما تقدم على عن هذه الاجوبة كلها (قوله ان المراد باللقب اللغوى الاسم الجامد) حاصل كلام سم انه ان أريد باللقب ما هو الأعم من اللغوى فلا تكرار إذ لا تكرار فى ذكره الأعم بعد الأخص وإن أريد خصوص اللغوى دون الشرعى والعرفى قيد بما لا ينبئ عن صفة بخلاف الوصف اللغوى فانه خصوص ما ينبئ أو الأعم وفيه انه يلزم على الثانى ترك الاختصار إلا أن يقال نص عليه دفعاً لما يتوهم من قصر الأول على المبنى فله فائدة (قوله المأخوذ من الفعل المراد بالفعل هنا الحديث الواقع بالاختيار بخلاف ما بعده نبه عليه الكمال (قوله اى من دال الصفة) فيه انه لا يفيد فى كون الاشتقاق ليس من المصدر (قول المصنف وجوز الجمهور التعليل الخ) اعلم ان محل النزاع هو تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين فا كثر بناء على ان كلا علة وعلى ان العلة بمعنى الباعث أى المتصف بالبعث بالفعل لا انه يكون باعثا إذا انفرد وحينئذ تصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا وإن من جوز فقد أخل بقيد من هذه القيود وحينئذ يكون نزاعه لفظياً فتأمل (قول الشارح لأن الأوصاف المستنبطة الخ) أى وحينئذ فالحكم بالعلية دون الجزئية تحكم وحينئذ ينتج المنع لكنه يعارض بالمثل إلا أن يمنع بان الاصل عدم تعدد العلل

بخلاف مسماه من كونه مخامراً للعقل فهو تعليل الوصف (أما المشتق) المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل (فوفاق) صحة التعليل به (وأما نحو الأبيض) من المأخوذ من الصفة كالبياض (فشبه صورى) وسيأتى الخلاف فيه (وجوز الجمهور التعليل) للحكم الواحد (بعلتين) فأكثر مطلقاً لأن للعلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شىء واحد (وادعوا وقوعه) كما فى اللمس والمس والبول المانع كل منها من الصلاة مثلا (و) جوزه (ابن فورك والامام) الرازى (فى) العلة (المنصوصة دون المستنبطة) لأن الأوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما نص على استقلاله بالعلية

ان يجعل الشارع مجرد الاسم علامة على الحكم (قوله بخلاف مسماه الخ) أى وصف مسماه لأن كونه مخامر اللعقل ليس مسماه إنما مسماه الماء المتخذ من العنب المسكر والظاهر ان الخلاف لفظى فان التعليل بمجرد الاسم لا يصح بل من حيث معناه (قوله المأخوذ) إشارة إلى ان المراد الفعل الاصطلاحى والصفة المعنوية ودائرة الأخذ أوسع من دائرة الاشتقاق فلا يرد ان المشهور ان الاشتقاق من المصادر لا الأفعال وإرادة الفعل اللغوى وهو الحدث الصادر باختيار فاعله وبالصفة المعنى القائم بالموصوف بغير اختيار كالبياض والسواد الأبيض والأسود خلاف المتبادر (قوله فوفاق ممنوع) ففى التقريب لسليم الرازى حكاية قول بالمنع نبه عليه الزركشى وغيره اه زكريا (قوله صحة التعليل به) إشارة إلى ان وفاق خبر مبتدا محذوف ويصح أن يكون وفاق خبر للمشتق على تقدير مضاف أى ذو وفاق (قوله من الصفة) أى القائمة بالغير (قوله فشبه صورى) لأنه لا مناسبة فيه ولا فيما هو نحوه كالاسود لجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة (قوله وسيأتى الخلاف فيه) أى فى مسالك العلة (قوله للحكم الواحد) اى بالشخص إذ الواحد بالنوع يجوز تعدد علله كتعليل حل قتل زيد بالردة وعمرو بالقود وبكر بالزنا كذا قالوا وإذا تأملت وجدت عدم التعدد لأن كل حكم معلل بعلة واما النوع وهو القدر المشترك بين افراد القتل فلم يعلل وإنما التعليل لافراده فتدبر (قوله مطلقا) أى مستنبطة أولا (قوله علامات) أى لا مؤثرات حتى يلزم اجتماع موثرين على اثر واحد (قوله المانع كل منها الخ) أى فكل واحد علة للمنع يستقل به (قوله دون المستنبطة) أى فلم يجزم بالجواز فيها بدليل التعليل إذ لو كان جازما بالنفى ما صح التعليل (قوله لجواز أن يكون مجموعها العلة) أى فى نفس الأمر وإن اعتبر المجتهد كلا منها علة برأسها (قوله فلا يتعين)

(قول الشارح وأجيب بأنه يتعين الاستقلال بالاستنباط)وهو أن يكون كما أجمعت فى محل ينفرد كل فى محل فثبت فيه الحكم فيستنبط العقل أن العلة كل واحد لا الكل كما وجدنا اللمس وحده والمس وحده فى محلين وثبت الحدث معهما فعلمنا أن كل واحد منهما علة مستقلة وإلا لما ثبت الحكم فى انفرادها فيحكم بذلك عند الاجتماع (قول الشارح لأن المنصوصة قطعية) فيه أن المنصوصة هنا فى مقابلة الاستنباط لا الظهور فلا يلزم القطعية (قوله قد يسلك بان هذا الجواز الخ) مثله ياتى فى قول الشارح السابق يجوز أن يكون مجموعهما العلة ويدفع كله بما فى حاشية العضد من معنى كون كل علة مستقلة أنها كذلك بحسب الظاهر وبمعنى وجود أمور يصلح كل منها للعلية ولاثبات الحكم فى الجملة وحينئذ لا يلزم من تعددها محال المنصوصة لان ذلك إنما لزم من استقلالها بالفعل لا بالصلاحية تأمل (قوله لانسلم أولا الخ) أى وما ادعاه الامام من قضاء العادية بامتناع أن لا يقع على تقدير جوازه ممنوع (قول الشارح والامام يجعل الحكم فيها متعددا) فيوجد عنده حدث اللمس بدون حدث المس فان ألزم بأنه لو جاز الانفكاك فى الوجود لجاز فى العدم فيجب جواز أن يرتفع أحدهما ويبقى الآخر فربما يلتزمه على ما هو رأى البعض القائل بذلك على انه لا يلزم من التعدد ذلك لجواز التلازم فى الوجود ثم يرد على الامام ان اثبات التعدد لا يتيسر له ومجرد التجويز لا يكفيه لانه فى مقام الاستدلال على امتناع التعدد وعلى أن الحكم فى صورة تعدد العلل متعدد قاله السعد (قوله بأن توجد أمثال دفعة)

بعيدا

فيه انه يلزم احتمال الامثال وهو محال لانه يوجب اجتماع النقيضين لان المحل مستغنى فى ثبوت حكمهما له عن كل واحد بالآخر فيكون مستغنيا عنهما غير مستغن عنهما (قول الشارح لأن الذى يوجد فيه بالثانية مثل الأول) أى وحينئذ خرج عن محل النزاع لان محله الواحد بالشخص (قول المصنف والصحيح القطع الخ) لما عرفت أن العلة بمعنى الباعث المناط به دون

وأجيب بأنه يتعين الاستقلال بالاستنباط أيضاً وحكى ابن الحاجب عكس هذا أيضا أى جواز فى المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الاتى بخلاف المستنبطة لجواز أن تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الأوصاف وأسقط المصنف هذا القول لقوله لم أره لغيره (ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا) مع تجويزه عقلا قال لأنه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع وأجيب على تقدير تسليم اللزوم بمنع عدم الوقوع وأسند بما تقدم من أسباب الحدث والامام يجعل الحكم فيها متعددا اى الحكم المستند الى واحد منها غير المستند الى آخر وإن اتفقا نوعان (وقيل يجوز فى التعاقب) دون المعية للزوم المحال الاتى لها بخلاف التعاقب لأن الذى يوجد فى الثانية مثلا مثل الأول لا عينه (والصحيح القطع بامتناعه عقلا للزوم المحال من وقوعه

أى فلا نجزم به بل يحتمل ويحتمل وقوله بانه يتعين الاستقلال الخ أى فلا فارق بينهما (قوله بالاستنباط) أى استنباط العقل كل وصف بالعلية (قوله لزم المحال الآتى) الذى هو جمع النقيضين وتحصيل الحاصل لأن دلالتها قطعية لاتتخلف وفيه أنه ليس كل منصوص قطعى على أنه يجوز تعدد العلامات (قوله لجواز أن تكون العلة الخ) أى فلا يلزم المحال الاتى وفيه أنه إذا جاز ذلك يهدم ما ادعاه من التعدد إلا أن يريد جواز التعدد ظنا وهو لاينافى الاحتمال المذكور (قوله عند الشارع) أى وإن كان كل منها علة عند المجتهد إذ العبرة باعتبار الشارح (قوله لم أره لغيره) أى لم أره محكيا لغيره فان هذا ليس قولا لابن الحاجب (قوله مطلقا) أى منصوصة كانت أو مستنبطة فى التعاقب أو فى المعية (قوله على تقدير تسليم الخ) وإلا فالجواز لا يستلزم الوقوع (قوله وأسند) أى قوى المنع (قوله وإن اتفقا نوعا) أى والحال أنهما اتفقا نوعا فى مطلق الحدث ولا يخفى أن هذا تعسف لا مستند له ومجرد تجويز التعدد لايكفى الامام لانه مستدل (قوله فى التعاقب) أى تعاقب العلل بأن يكون العلة أحدهما على البدل لا ذكرهما فى زمانين كاقرر لانه غير ملتفت اليه اذ الملتفت اليه علة الحكم (قوله مثل الاول الخ) نظير ما تقدم لامام الحرمين إلا أن هذا خاص بالتعاقب وفيه إذا كان الثانى مثل الاول كان التعدد ظاهريا فقط وإلا فلا تعدد حينئذ لاختلاف الحكم (قوله امتناعه عقلا) قال سم يوهم التقييد بقوله عقلا جوازه شرعا ولا ينبغى أن يكون مرادا إذ الممتنع عقلا ممتنع شرعا اهـ قوله مطلقا أى منصوصة كانت أو مستنبطة فى التعاقب أو فى المعية قال المصنف فى الاشباه والنظائر لا يجوز عقلا اجتماع علتين على معلول واحد وهذا الاصل مهدناه فى شرح المختصر وناضلنا عنه وادعينا قيام القاطع عليه وحكمنا بان مخالفه محجوج ببراهين العقول وكلام العقلاء فى جميع العلوم من المتكلمين والاصوليين والفقهاء مطابق على هذا وما هى عندى إلا قاعدة كامنة فى أفئدة العقلاء واختلاف الاصوليين فيه إنما هو عند نظرهم فى المسئلة بخصوصها ثم إذا خاضوا

بعيدا عنها وجدت أفئدتهم تحوم حول المنع فلا يوجد وصفان فصاعدا يحسن أن يضاف الحكم إلى إلى كل منهما لو انفرد والحال ان ذلك على وجهين أحدهما أن يتعاقبا وحينئذ فقد يضاف الحكم إلى الأول كما في السببين إذا اجتمعا كمن أحدث حدثا على حدث لم يتخللهما طهارة أن الحدث الثاني لم يفعل شيئا ويظهر أثر ذلك إذا فرعنا على القديم في أن سبق الحدث لا يبطل الصلاة أنه لو أخرج باقي حدثه عمدا لم تبطل صلاته وقد يضاف إلى الثاني فقط كما في اجتماع السبب والمباشرة وقد يضاف إلى أمثلهما وأشبههما سواء كان الأول أو الثاني ◦ الوجه الثاني أن يوجدا معا فاما أن يبطل عملهما بالكلية أو يعمل أنسبهما أو يعمل واحد منهما لا بعينه أو يعمل كل منهما ولكن يكون الناشيء حكمان لا حكم واحد فهذه خمس طرق لا سادس لها وليس في شيء منها اعمال علتين مستقلتين بل اما لا اعمال فلا حكم فرارا من العمل بعلتين واما اعمال ولكن حكمان أو اعمال ولكن لعلة والشريعة على هذا جارية وفروع الفقه دائرة ثم ذكر فروعا نفيسة أذكر لك بعضها منها أنه إذا وكل اثنين في خلع امرأته هذا على ألف وهذا على ألفين فأوقعا الخلع معا فقالت قبلت منكما أو كانت وكلت وكيلين فطلق كل واحد من وكيلي الزوج مع واحد من وكيل الزوجة قال البغوي في الفتاوى لا يقع شيء لأن الخلع من جانب الرجل معاوضة فهو كما لو وكل وكيلا ببيع عبد بألف وآخر ببيعه بألفين فباعا معا لا يصح ومنها القاتل المرتد ازدحم على قتله علتان القتل فنأخذه قصاصا والردة فنأخذه تطهيرا للأرض من المفسدين ولا يمكن اعمالهما لضيق المحل عنهما ولو ارتفع أحدهما بأن يعود إلى الاسلام أو يعفو عنه ولي الدم لعملت العلة الأخرى عملها غير أن الغرض ازدحام العلتين فنعمل علة القصاص ونسلمه إلى ولي الدم والسر في ذلك أن غرض الشارع من تطهير الأرض من المفسدين حاصل بازهاق الوجه بأي وجه كان وغرض ولي الدم من التشفي لا يحصل إلا بمباشرة القتل فيسلم اليه ولم يقل أحد بأعمال العلتين وإن القتل يقع عن الأمرين ومنها لو استولد مدبرته فالذي أورده أكثر سلف الاصحاب وخلفهم أنه يبطل التدبير لأن الاستيلاد أقوى فيرتفع به الأضعف كما يرتفع النكاح بملك اليمين ولذلك لا يصح تدبير المستولدة لأن الاستيلاد أقوى من التدبير ومنها الوارث الحائز إذا كان له دين على مورثه ففيه سببا الارث والدين وإنما يؤخذ بالأول لقوته إذ لا يتوقف على شيء في جهة الدين تتوقف على اقباض وتعويض وهما متعذران لأن التركة ملكه ◦ منها عتق الراهن الموسر واقع لكونه مالكا موسرا وبهذا خرج المعسر والعلة بمجموع المالكية واليسار ثم قال وإذا ازدحم علتان عامة وخاصة فالعلة لعمومها وتسقط الخاصة عن درجة الاعتبار مطلقا وقد يقال العلة في موضع الخصوص الخاصة وفيما عداه العامة وهذا اجحاف وإخراج لوصف العموم عن صلاحية العلة في موضع الخصوص بلا داع فمن ذلك منفعة الدار والعبد ونحوهما تضمن بالتفويت والفوات تحت يد عادية كذا قالوا وانا أرى العلة الفوات لا التفويت وإن خصوص التفويت يلغى فاذا كان بين العلتين عموم وخصوص من وجه فالعمل منهما لما هو الأقوى في كل صورة بخصوصها وله نظائر منها إذا كان القاضي وصية على يتيم فهو يتصرف له من حيث أنه قاض وتلك صفة تعم اليتيم وغيره من اليتامى ومن حيث أنه رضي وتلك صفة تبقى وإن زالت صفة القضاء فهي أعم من القضاء من هذا الوجه لأنه إذا زال خصوص كونه قاضيا بالنسبة إلى هذا اليتيم بقي عموم كونه وصيا فلا يختص تصرفه بزمن القضاء وقد تتعقب المحل علتان مقتضى كل واحدة مقتضى أختها ونعلم انهما غير مجتمعتين وأن إحداهما واقعة والأخرى زائلة غير انا لا ندري عين الذاهبة ولا نميز بين الحاضرة والغائبة وليس ذلك من قبيل التعليل بالمبهمة كما قد

غيره الحكم وأن محل النزاع هو الواحد الشخصي ومن جوز خرج عن أحد هذين (قوله ويمكن أن يجاب بان كون أحد الأمرين معرفا الخ) مثله يقال في العلة بمعنى الباعث بلا فرق (قوله وبالفرق) حاصله أن وجود المعلول لا يمكن فيه التعدد فلزم المحشي بخلاف العلم به فان تعدده ممكن وحينئذ لا يكون واحدا بالشخص الذي هو محل المنع

كجمع النقيضين) فان الشيء باستناده إلى كل واحدة من علتين يستغني عن الأخرى فيلزم أن يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم ايضا تحصيل الحاصل في التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاولى ومنهم من قصر المحال الاول على المعية وأجيب من جهة الجمهور بان المحال المذكور إنما يلزم في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التي هي معرفات مفيدة للعلم به فلا وعلى المنع حيث قيل فما يذكره المجيز من التعدد اما أن يقال فيه العلة بمجموع الامرين

يتوهم بل ههنا وصفان أجمع على انتفاء أحدهما ولم يعلم عينه فهل يضر ذلك ويبطل الحكم للجهل بالتأخير أولا لأن مثل هذا الجهل لا يضر إذ كل منهما كافية في إقامة الحكم هذا موضع تردد فمن ذلك مالو اشترى زوجته بشرط الخيار فهل له وطؤها في مدة الخيار لانها لا تخرج عن كونها منكوحة أو مملوكة أولا لأنه لا يدرى بأى الامرين يطأ فيه وجهان المنصوص منهما الثاني ومنها مالو لم يكن له إلا وارث واحد واوصى له بماله فوجهان اصحهما انه ياخذ التركة إرثا والثاني ياخذ وصية وذكر صاحب التتمة ان فائدة الخلاف تظهر فيما اذا ظهر دين فان قلنا ياخذها إرثا فله امساكها وقضاء الدين من موضع آخر وان قلنا وصية قضاه منها ولصاحب الدين الامتناع لو قضى من غيرها ووافقه الرافعي والنووي واطال ابن الرفعة والوالد رحمهما الله الكلام على ذلك قال وجرت بيني وبين الوالد رحمه الله مباحثة في هذه المسئلة عند كتابته لها في باب الوصية وقرأتها عليه في درس الغزالية وقلت قد تظهر فائدة الخلاف فيما لو كانت جارية وانقضت مدة الاستبراء قبل قبوله الوصية فان قلنا يملكها ارثا جاز له الوطء وان قلنا وصية فهو لم يقبل غير مالك بالوصية فينبغي أن لا يجوز له الوطء حتى يرد فعلم انه حينئذ يطؤ بملك الارث وإلا فمالم يرد لا يدرى باى الملكين يطأ فيمتنع وطؤه على الوجه القايل بنظيره فيمن اشترى زوجته بشرط الخيار انتهى مختصرا (قوله كجمع النقيضين) اثباته بالكاف يقتضي عدم انحصار المحال في الجمع بين النقيضين وقد نبه عليه الشارح بقوله ويلزم أيضا تحصيل الحاصل اه زكريا (قوله أن يكون مستغنيا) أى من حيث عدم استناده لغيره وقوله وغير مستغن اى من حيث استناده (قوله وذلك جمع بين النقيضين) لا يقال شرط التناقض اتحاد الجهة وهي هنا مختلفة لانا نقول اختلاف الجهة يتوقف على ان الاحكام متعددة متماثلة وهنا واحد متحد بالشخص (قوله ويلزم أيضا) أى مع اللازم المذكور كما أشار إلى ذلك في المتن بالكاف واشار الشارح بقوله في التعاقب إلى انه لا يلزم تحصيل الحاصل في المعية إذ الغرض انهما حصلا معا (قوله حيث يوجد بالثانية مثلا) أى كالثالثة والرابعة وقوله نفس الموجود بالأولى أجيب بأنه مثله لا عينه (قوله ومنهم من قصر الخ) اى خصص المحال الاول بالمعية واقتصر عليه وجعل المحال الثاني وهو تحصيل الحاصل للتعاقب وليس المراد أنه لم يقل المحال الاول في التعاقب كما قد يتوهم من القصر (قوله في العلل العقلية) اى المؤثرة كما اشار إلى ذلك بقوله المفيدة لوجود المعلول قال العضد العلة العقلية هي ما يفيد وجود أمر وأما إذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجود أمر فلا لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد (قوله فلا) اى فلا يلزم المحال لانه لا مانع من تعدد العلامات والعلم بأحدهما مؤكد للعلم بالآخر فلا يلزم تحصيل الحاصل وبهذا يرد تصحيح المصنف وبالتأكيد يندفع الاعتراض بان الاستغناء عن كل واحد من العلامتين وعدم الاستغناء لازم على انها معرفات لانه باستناد المعرفة إلى كل واحد منهما يستغني عن الاخرى فيلزم الاستغناء عن كل وكذا تحصيل الحاصل لان الحاصل بالثانية غير الحاصل بالاولى (قوله حيث قيل به) اى حيث سلمه الخصم (قوله فما يذكره المجيز) وهم الجمهور مطلقا وغيرهم على التفصيل السابق (قوله بمجموع الامرين) اى في المعية وقوله او احدهما

مثلا أو أحدهما لا بعينه كما قيل بذلك أو يقال فيه بتعدد الحكم كما تقدم عن إمام الحرمين ومال اليه المصنف (والمختار وقوع حكمين بعلة إثباتا كالسرقة للقطع والغرم) حين يتلف المسروق أى لوجوبهما (ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما) كالطواف وقراءة القرآن أى لحرمتها وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة بناء على اشتراط المناسبة فيها لان مناسبتها لحكم تحصل المقصود منها بترتيب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل وأجيب بمنع ذلك وعنده جواز تعدد المقصود كما فى السرقة المرتب عليها القطع زجرا عنها والغرم جبرا لما تلف من المال (وثالثها) يجوز تعليل حكمين بعلة (إن لم يتضادا) بخلاف ما إذا تضادا كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشىء الواحد لا يناسب المتضادين (ومنها) أى من شروط الالحاق بالعلة (أن لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل) سواء فسرت بالباعث أم المعرف لان الباعث على الشىء

لا بعينه أى فى التعاقب (قوله ومال اليه المصنف) أى بناء على تصحيحه وقد علمت أن الامتناع فى العلل العقلية دون الشرعية (قوله والمختار الخ) لما ذكر جواز تعدد العلل مع اتحاد المعلل أشار أن عكسه جائز بل واقع على المختار بقوله والمختار وقوع حكمين الخ ثم ان الخلاف فيه مفرع على مرجوح وهو تفسير العلة بالباعث أما على تفسيرها بالمعرف كما هو الحق فواقع قطعا كما أنه جائز قطعا ومثلوه بغروب الشمس فانه علة لجواز الافطار ووجوب المغرب وبطلوع فجر يوم من رمضان فانه علة لحرمة الفطر ووجوب الصبح (قوله إثباتا ونفيا) أى فى نفس الاثبات والنفى أى فى الكلام المشتمل عليهما ويجوز ان يكونا تمييزين محولين عن المضاف اليه اى وقوع إثبات حكمين او نفيهما ولا اشكال فى تمثيل الشارح للنفى بحرمة الصلاة والصوم لان الحرمة وإن كانت حكما ثابتا فهى نفى فى المعنى فان النهى يشبه النفى (قوله كالحيض للصوم) اى فانه علة مانعة له (قوله لان مناسبتها الخ) علة للبناء على اشتراط المناسبة (قوله يترتب الخ) تصوير للمقصود فالباء للتصوير ويحتمل السببية والمراد بالمقصود الحكمة كما يدل عليه قول الشارح كما فى السرقة (قوله تحصيل الحاصل) وهو حصول المقصود (قوله بمنع ذلك) أى لزوم تحصيل الحاصل (قوله تعدد المقصود) إذ لا بعد فى أن يشتمل الوصف الواحد على مصالح جمة فالحاصل ثانيا غير الحاصل أولا (قوله كما فى السرقة المترتب عليها القطع) اى وجوب القطع والمقصود منه الزجر عنها وقوله والعزم اى وجوب العزم والمقصود منه الجبر لما تلف من المال فتعدد المقصود لتعدد الحكم (قوله إن لم يتضادا) كالسرقة لوجوب القطع والغرم وكالحيض لحرمة الصوم والصلاة وغيرهما (قوله وبطلان الاجارة) لان شرطها أن تتحد بزمن وفيه انه لا تضاد هنا لان شرطه اتحاد المحل والبيع لا يضاد الاجارة لان البيع نقل الذوات والاجارة نقل المنافع فلا يلزم من تصحيح الاول تصحيح الثانى وبهذا تعلم رد قوله لان الشىء الخ لان التناسل للمتضادين بجهتين مختلفتين (قوله لا يناسب الخ) بناء على أن العلة بمعنى الباعث (قوله ومنها ان لا يكون الخ) اعاد العامل هنا لطول الكلام على ما قبله ولينظر النكتة فى اعادته فى الذى بعده (قوله لان الباعث على الشىء الخ) لان الباعث لو تاخر لزم وجود الحكم بدون باعث ولو تاخر المعرف لزم تعريف المعرف إذ الغرض ان الحكم عرف قبل ثبوت علته وكل من اللازمين محال لكن الثانى إنما يتم إذا فسر المعرف بانه الذى يحصل به التعريف أما إذا فسر بما من شأنه التعريف فلا كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعرف إلا بتفسير المعرف بما من شأنه التعريف لا بتفسيره بالذى يحصل به التعريف إذا سبق إحدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لانه تحصيل للحاصل بخلاف تفسير المعرف بما من شأنه التعريف لان التعريف المتاخر حينئذ لمتقدم جائز وواقع اذ الحادث يعرف بهذا المعنى القديم كالعالم لوجود الصانع اه زكريا وفى الناصر بحث وهو ان العلل الغائية بواعث على معلولها ذهنا وهى معلولة له خارجا والمعلول الخارجى متاخر عن علته بالذات وبالزمان

(قول المصنف والمختار وقوع حكمين بعلة هذا المختار) ومقابله مبنى على أن العلة بمعنى الباعث أما بمعنى المعرف فجائز قطعا بلا نزاع كذا فى العضد وغيره وإن أوهم قول الشارح فى المقابل بناء الخ أن ذلك خاص به (قوله لان الشىء الواحد لا يناسب المتضادين) هذا إن اتحد المحل أما إن اختلف كالبيع والاجارة فلا لمناسبة التأبيد لملك العين دون ملك المنفعة (قول المصنف وان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل) أى بأن يكون ثبوتها مبنيا على ثبوته لانها حينئذ لا توجد فى الفرع إلا بعد ثبوت حكم الاصل له أى حكم مماثل له تترتب عليه أيضا والغرض إلحاق الفرع بالاصل بواسطتها فى الحكم وذلك قبل ثبوتها فى الفرع لا يمكن وبالجملة فالمراد بالمعرف ما يعرف حكم الاصل من حيث انه اصل يلحق به غيره وهذا لا يوجد فى العلة إذا ترتبت على الحكم ومن جوز بناء على أن المراد

أو المعرف له لا يتأخر عنه (خلافا للقوم) فى تجويزهم و تأخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال عرق الكلب نجس كلعابه لانه مستقذر فان استقذاره إنما ثبت بعد ثبوت نجاسته (ومنها أن لاتعود على الاصل) الذى استنبطت منه (بالابطال) لانه منشؤها

كالجلوس بالنسبة إلى السرير والذى يحسم مادة الاشكال من أصله أن يقال المراد بقولهم أن لا يكون ثبوتها متاخرا اى ثبوت اعتبارها علة يعنى ان العلة يجب اعتبار كونها علة عند وجود الحكم ولا يجوز تأخر ذلك الاعتبار عن الحكم فتأمله اه وما أجاب به سم من أن الباعث قصد ذلك الفعل مخالف لقولهم العلة الغائية والباعثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار وما ذكره الناصر من تأخر المعلول عن العلة زمانا محله فى غير العلة المؤثرة عند الحكماء بناء على طريقتهم بالقول بالتعليل أو التى يقع التأثير عندها كحركة الخاتم مع الاصبع على ما هو الحق من أنه لا مؤثر سواه سبحانه وتعالى وان تاثيره اختيارى فهذه العلة على كل من القولين مقارنة للمعلول زمانا على ما حقق فى علم الكلام وللمصنف ههنا كلام نفيس ذكره فى الاشباه والنظائر قال رحمه الله العلة تسبق المعلول زمانا عند أقوام من الفقهاء وعليه الامام الشيخ الوالد وتقارنه عند أقوام آخرين ولعلهم الاكثر وهو المنقول عن الشيخ أبى الحسن الاشعرى وسمعت الشيخ الامام يستدل له بقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وهو استنباط حسن وفصل قوم فقالوا العقلية لا تسبق الوضعية تسبق وربما قال بعضهم الوضعية تسبق إجماعا وإنما الخلاف فى العقلية ويدل عليه كلام القفال والشيخ ابى على حيث قالا فيما حكاه عنهما الرافعى فى باب العتق المعلق لا يقارن المعلق عليه بل يتأخر بلا شك ثم فرع على ذلك فروعا منها لو نكح الكافر لابنه الصغير بالغة وأسلم أبو الطفل والمرأة معا قال البغوى يبطل النكاح لان اسلام الولد حصل عقب اسلام الاب فتقدم إسلامها على إسلام الزوج قال الشيخ الامام وينبغى بناؤه على أن العلة الشرعية متقدمة أو مقارنة والصحيح عندهم المقارنة وعليه يتجه قول البغوى ومنها ما لو قال كلما وقع عليك طلاقى فانت طالق ثم قال لها انت طالق وهى مدخول بها وقع الثلاث قاله الاصحاب وقال الشيخ الامام هذا إن قلنا أن العلة تتأخر عن المعلول وإن قلنا معه فان جعلنا ما مصدرية غير ظرفية فكذلك وإن جعلناها ظرفية لم يقع إلا طلقتان لانها إذا كانت ظرفية فالمعنى كل وقت فاذا قلنا أنت طالق وقع الطلاق المنجز وواحدة من المعلق كلاهما فى وقت واحد ثم لا يقع فى ذلك الوقت ثالثة لانه لم يجعل فى كل وقت غير طلقة واحدة وبعد انقضاء الوقت الاول لم يقع الطلاق إذ لا تكرار فى كل وإنما لها عموم فقط هذا إن قلنا المعلول مع العلة وإن قلنا متأخر لم يقع إلا طلقتان إذا جعلنا ما ظرفية ومنها ما لو قال إن أعتقت غانما فسالم حر ثم اعتق غانما فى مرض موته ولم يخرج من الثلث الا أحدهما فالمذهب المجزوم به فى المحرر والمنهاج فى باب الوصية تعيين غانم للعتق ولا قرعة لانها لو خرجت على سالم ورق غانم لم يحصل شرط عتق سالم وبعضهم يقول فى التوجيه عتق سالم مرتب على عتق غانم والاسبق أولى بالنفوذ قال الرافعى فى الوصية ولكن سيأتى فى الطلاق أن مثل هذا الترتيب لا يقتضى سبقا زمانيا وإنما تثبت الاولوية لما هو الاسبق فى الزمان فالتوجيه الاول أصح ثم قال المصنف بعد كلام طويل يتعلق بهذه المسئلة الذى يظهر فيها التخريج على العلة مع المعلول أو سابقة فان قلنا سابقة فقد يقال يتعين عتق غانم لان علة عتق سالم ليس عتق غانم بل اعتاقه وفرق بين الاعتاق والعتق فان الاعتاق ايقاع والعتق وقوع والاعتاق سابق وزمن عتق سالم وغانم واحد وإن قلنا بالمعية فلا يخفى أنها سابقة بالمرتبة وقد يقال انه كاف فى تعيين غانم اه مختصرا (قوله فان استقذاره الخ) فيه نظر إذ يجوز مقارنته او تقدمه على أن الاستقذار لا يتوقف على النجاسة ألا ترى مخاط الآدمى فانه مستقذر مع طهارته وما قيل أن المراد الاستقذار الشرعى ففيه انه ان اريد به النجاسة لزم تعليل الشىء بنفسه وإن اريد غيرها فلا يندفع

بالمعرف ما يعرف فى ذاته فليتأمل فانه به يندفع شبه عرضت للناظرين هنا (قوله أى ثبوت اعتبارها الخ) فيه أنها باعثة فى ذاتها بدون اعتبار (قوله قلت قد ينظر فى جوابه الخ) إن أراد أن الباعث معناه ما ترتب عليه مصلحة لا الحامل فهو بهذا المعنى المعرف وقد عرفت أنه لا يصح تأخره وأيضا ليس المراد بالباعث فى كلامهم ذلك كما يدل عليه قول العضد لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم لثبت الحكم بغير باعث وهو محال وإن أراد شيأ آخر فلم يتقدم على أن سم نفسه قال بعد ما تقدم إن قلت امتناع تأخر العلة بمعنى الباعث إنما يظهر فى الباعث بمعنى الحامل لا فى الباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع قلت هو ظاهر عليه أيضا لان المراد اشتمال ترتب الحكم عليه ولا بد من حصوله ليترتب الحكم عليه فتأخره مناف للترتب (قوله لان الاستقذار لا يستلزم النجاسة) قد يقال المراد الاستقذار الشرعى على أن المقصود التمثيل وقوله ولان ثبوته الخ قد يقال المراد الترتب العقلى وهو لا ينافى التقارن فى الزمان

(قول الشارح فابطالها له ابطال لها) فلو صححناها لزم اجتماع النقيضين (قوله بل إنما يكون عددابه) فيه ان رفع وجوب

فابطالها له ابطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة فى الزكاة بدفع حاجة الفقير فانه يجوز لاخراج قيمة الشاة مفض إلى عدم وجوبها على التعيين بالتخيير بينها و بين قيمتها (وفى عودها) على الأصل (بالتخصيص) له (لا التعميم قولان) قيل يجوز فلا يشترط عدمه وقيل لا فيشترط مثاله تعليل الحكم فى آية أو لامستم النساء بأن اللمس مظنة الاستمتاع فانه يخرج من النساء المحارم فلا ينقض لمسهن الوضوء كما هو اظهر قولى الشافعى. الثانى ينقض عملا بالعموم وتعليل الحكم فى حديث ابى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان بأنه بيع الربوى بأصله فانه يقتضى جواز البيع بغير الجنس من مأكول وغيره كما هو أحد قولى الشافعى لكن أظهرهما المنع نظرا للعموم ولاختلاف الترجيح فى الفروع أطلق المصنف القولين وقوله لا التعميم أى فانه يجوز العود به قولا واحدا كتعليل الحكم فى حديث الصحيحين لا يحكم احد بين اثنين وهو غضبان بتشويش الفكر فانه يشمل غير الغضب أيضا (و) من شروط الالحاق بالعلة (أن لا تكون المستنبطة) منها (معارضة بمعارض مناف) لمقتضاها (موجود فى الأصل) إذ لا عمل لها مع وجوده إلا بمرجح قال المصنف مثاله قول الحنفى فى نفى التبييت فى صوم رمضان صوم عين

البحث وقد مثل الكمال بن الهمام للتأخر بتعليل ولاية الأب على صغير عرض له جنون بالجنون لأن ولايته قبله قال زكريا وليس بظاهر لأن ولاية الجنون ليست عين ولاية الصغر فليست قبل الجنون بل بعده أو مقارنة له (قوله فابطالها له ابطال لها) أى يستلزمه واعترض بأنها قد تكون أعم منه ولا يلزم من ابطال الأخص ابطال الأعم لجواز ثبوتها مع فرد آخر يتحقق به الأعمية كدفع الحاجة المتحقق مع وجوب الشاة ومع جوازها او جواز القيمة توسيع فهو للوجوب لا إبطال له فيرجع لقولهم يستنبط من النص معنى يعمه إذ قد يستنبط من وجوب الشاة دفع الحاجة الموجب لتعميم الوجوب فى واحد من الشاة و بدلها الذى هو جواز كل منهما بخصوصه فلم يبطل إلا وجوبها من حيث الخصوص لا مطلقا فقوله مفض الخ ممنوع بل هو من الاستنباط من الخاص معنى يعمه (قوله وفى عودها على الأصل) أى الحكم (قوله مثاله تعليل الحكم) أى وجوب التيمم المستفاد من قوله تعالى فتيمموا (قوله مظنة الاستمتاع) يعنى التلذذ بسبب ثوران الشهوة باللمس (قوله فانه) أى التعليل يخرج من النساء المحارم وهذا إنما يتمشى على قول الجدليين السابق لا على قول الغزالى وصاحبه ابن يحيى كما لا يخفى (قوله عملا بالعموم) أى عموم النص وهو الآ[illegible]ن غير نظر للعلة (قوله من مأكول وغيره) تعميم فى غير الجنس (قوله أطلق المصنف القولين) اى من غير ترجيح ولكن رجح الاسنوى الجواز قياسا على تخصيص اللفظ (قوله فانه يجوز العود به الخ) لانه لا يعود بابطال شىء فى الأصل بخلاف التخصيص (قوله وأن لا يكون المستنبطة الخ) قيد بالمستنبطة لان المنصوصة او المجمع عليها إذا قارنتها اخرى مثلها كاللمس والمس فى نقض الوضوء لا تعارض بينهما لان الشرع جعل كلا منهما علة مستقلة بخلاف مظنونة المجتهد إذ بظهور اخرى مثلها يجب التوقف كالشهادة إذا عورضت بأخرى يتوقف فيها إلى ان ترجح إحداهما اه زكريا (قوله منها) أى من العلة من حيث هى الشاملة للمستنبطة وغيرها وأورد الناصر ان هذا مقرر مع ما تقدم له فى مركب الاصل ومركب الوصف واجاب سم بان ما تقدم من حيث اندراجه فى القياس وما هنا من حيث ان عدمه شرط فى العلة ولا يخفى ان الجواب غير حاسم (قوله بمعارض الخ) فيه ان فائدة المعارضة التوقف وجعله شرطا يقتضى البطلان عند عدمه تأمل (قوله مناف لمقتضاها) يفهم ان المنافاة بين الوصف المعارض و بين مقتضى المستنبطة والمفهوم من المثالين الآتيين المنافاة بين المقتضيين أى مقتضى المستنبطة ومقتضى الوصف المعارض لا بين الوصف المعارض ومقتضى المستنبطة (قوله صوم عين) أى

عين الشاة ابطال له وفى التلويح جوابا إن رفع وجوب عين الشاة ليس بالتعليل بل بدلالة النص لأنه لما كان المقصود باعطائهم الزكاة دفع حوائجهم وحوائجهم لا تندفع بنفس الشاة وإنما تندفع بمطلق المالية دل ذلك على جواز الاستدلال فالغاء اسم الشاة باذن الله لا بالتعليل وأطال فى بيان ذلك فانظره (قول الشارح فانه يخرج من النساء المحارم) أى لعدم وجود العلة وهو تلك المظنة فلا يرد ما تقدم من انه إذا قطع بانتفاء الحكمة مع وجود المظنة يثبت الحكم نظراً لها إلا عند الجدليين لا هنا انتفى فيه نفس العلة وهو المظنة بخلاف ما هناك فان العلة باقية والمنتفى الحكمة تأمل (قول الشارح ولاختلاف الترجيح فى الفروع) فان الراجح فى الاول عدم نقض المحارم وفى الثانى المنع مطلقا شيخ الاسلام (قول الشارح فانه يجوز العود به) لأنه يغير المعنى المفهوم من النص لغة ولأنه ضرورة التعليل وإلا لامتنع القياس (قول المصنف ان لا تكون المستنبطة منها الخ) خص المستنبطة لأنها التى تقبل المعارضة بخلاف المنصوصة فان النص ألغى المعارض وحاصل هذا الاشتراط أنه لا بد فى المستنبطة أن لا يكون معها فى الأصل وصف

يصلح للتعليل ويكون مقتضاه منافيا لمقتضى علة المعلل بأن يقتضى أن يكون حكم الاصل غير المنصوص عليه كما يفيد ذلك قول المصنف والشارح فيما سيأتى اما انتفاء المعارض فمبنى على التعليل بعلتين و المعارض هنا بخلافه فيما تقدم حيث وصف بالمنافى وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض غير مناف له بالنسبة إلى الاصل وحينئذ لا يصح تعليل حكم الاصل بها بل لا بد من التعليل بوصف آخر لا معارض له فى معناه الذى ترتب عليه الحكم وكما يدل عليه قول الشارح هنا إذ لا يحمل لها مع وجوده فان عملها كما تقدم هو كونه أصلا يلحق به غيره وهذا منتف مع المعارض وبهذا ظهر أن ما هنا غير ما تقدم فى مركب الاصل لان ما هناك كان وصفا علل به المعترض غير وصف المستدل ككونه مال صبية فهو معارض لوصف المستدل وهو كونه حليا مباحا لكنه غير مناف بالنسبة إلى الاصل وهذا هو ماسيأتى فى المعارض الآتى الذى لا يشترط انتفاءه بناء على جواز التعليل بعلتين والعجب من الناصر حيث ادعى ان ما هنا وماسيأتى هو القياس المركب وانه تكرار ولم يلتفت لتفرقة المصنف بينهما بالمنافاة وعدمها واعلم ان المصنف حقق فى هذا المقام مراد ابن الحاجب رحمه الله بقوله وأن لا تكون المستنبطة معارضة فى الاصل بان معناه أن لا يكون لها معارض ينافى حكم الاصل خلاف ماشرح به العضد من أن معناه أنه يشترط أن لا يكون فى الاصل علة أخرى لا تحقق لها فى الفرع فان هذا الذى ذكره العضد لا يشترط انتفاءه ولذا قال السعد فان قيل إذا

كان المختار عند المصنف جواز تعدد العلل فما معنى اشتراط عدم المعارض فى الاصل الذى معناه عدم علة أخرى مستقلة فيه قلنا أراد أنه يشترط ذلك لكون العلة علة بلا خلاف وهذا الذى شرح به العضد كلام ابن الحاجب هنا قد نفى ابن الحاجب اشتراطه بعد حيث قال ولا يشترط القطع بالاصل إلى أن قال ولا نفى المعارض فقال الشارح العلامة هذا سهو لما تقدم من اشتراط نفى المعارض وحاصل ماحققه المصنف أن المشترط نفيه هنا هو المعارض الموجود فى الاصل المنافى فى لحكمه إذ لا عمل للعلة مع وجوده والذى لا يشترط نفيه فيما سياتى هو المعارض الموجود فى الاصل غير المنافى لحكمه وهو العلة الاخرى المقتضية لحكمه أيضا المفقودة فى الفرع وإنما أطلق عليها المعارض لانها إذا كانت العلة هى المجموع والاخرى لم يثبت فى الفرع الحكم الذى كان يثبت بالاولى فظهر أنه لا تناقض فى كلام ابن الحاجب ولا تكرار فى كلام المصنف بين ما هنا ومركب الاصل المتقدم ولا بين ما هنا وماسياتى وبقيت المنافاة بين عدم اشتراط نفى المعارض الآتى وهو غير المنافى الذى هو علة أخرى لحكم الاصل وبين ما تقدم من عدم قبول مركب الاصل وسياتى دفعها لسم والناصر ومثال المعارض فى الاصل المنافى لحكمه ما إذا قيل فى صوم رمضان إنما وجب التبييت المأخوذ من قول النبى عليه الصلاة والسلام من لم يبيت النية فلا صيام له لانه صوم واجب فيحتاط له فيقال هو صوم لا يقبل وقته غيره فلا دخل للاحتياط فيه فهذا المعارض مناف لحكم الاصل وحينئذ لا يصح إلحاق غير رمضان به فى وجوب التبييت للاحتياط لمعارضته بالعلة الاخرى بل لا بد من التعليل بعلة غير معارضة فان وجدت فى غيره ألحق وإلا فلا فليتامل (قول الشارح وهو مثال للمعارض فى الجملة) أى لانه فى الفرع لا فى الاصل وقوله وليس منافيا أى لحكم الاصل كما هو المراد بل هو

فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل فيعارضه الشافعى فيقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة اه وهذا مثال للمعارض فى الجملة وليس منافيا ولا موجودا فى الاصل (قيل ولا) فى (الفرع) أى ويشترط أن لا تكون معارضة بمناف موجود فى الفرع أيضا لان المقصود من ثبوتها ثبوت الحكم فى الفرع ومع وجود المنافى فيه المستند إلى قياس آخر لا يثبت قال المصنف مثاله قولنا فى مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيعارض الخصم فيقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين اه وهو مثال للمعارض

مطلوب من كل مكلف على التعيين أو ان وقته متعين له فلو نوى غيره وقع عنه عندهم ويصح ضبطه ماضيا مبنيا للمفعول من التعيين اى عين زمانه كعاشوراء وعرفة فانه صوم عين زمنه وكلام الشارح يحتمل الامرين (قوله فى الجملة) فانها معارضة بحسب ما يترتب على كل وقوله وليس منافيا فيه منع لان البناء على الاحتياط الذى هو مقتضى الفرضية بناء فى البناء على السهولة الذى هو مقتضى النفلية (قوله ولا موجود الخ) لان الفرضية التى عارضت العينية ليست موجودة فى النفل (قوله ولا فى الفرع) المتبادر من هذه العبارة ان المعطوفة هى عليه ليس بموجود فى الاصل والوجود فى الاصل مثبت لا منفى واشار الشارح إلى إيهام اللفظ هذا المعنى ودفعه بأن لا النافية داخلة على يكون مع ما فى خبرها المقدر ذلك لتقدم مثله قبله اه ناصر (قوله المستند إلى قياس آخر) بان يثبت فى الفرع علة توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر (قوله لا يثبت) أى الحكم فى الفرع يعنى إلا مع ترجيح عليه كما قدمه فى قوله والمختار قبول الترجيح (قوله مثاله) اى المعارض المنافى الوجود فى الفرع وقوله فى مسح الرأس أى

مساعدله لأنه ليس بغرض حتى يحتاط له هذا هو معنى هذا الكلام ولا حاجة لما تكلفوه مما تمجه الاسماع فقوله وليس الخ بيان لقوله في الجملة (قوله ولم يزد سم الخ) هو كذلك وقد عرفت أن جميع ذلك غفلة عن مراد المصنف (قوله ولو قدر الشارح العلة الخ) فيه أنه يكون هذا الشرط من اول الأمر في المستنبطة وكلام المصنف في شرح الالحاق بالعلة من حيث هي والموافق له صنيع الشارح وإن كان الشرط حقيقة في المستنبطة تدبر (قوله قد يمنع الخ) هذا مبنى على أن المنافاة لحكم الفرع وقد عرفت أن مراد المصنف المنافاة لحكم الأصل وأن هذا غير مناف له (قول الشارح ولا يقدح في صحة العلة نفسها) اى صحة كونها علة لحكم الأصل وهذا كما ترى تصريح من الشارح بان الكلام هنا فيما يقدح في العلية لحكم الاصل كما تقدم لنا تحقيقه بخلافه على ما فهموه هنا من أن المعارض في الاصل معناه العلة الاخرى الغير الموجودة في الفرع فانه يكون الكلام فيما يقدح في ثبوت الحكم في الفرع وعجيب أن الجم الغفير من الحواشي لم يتنبه أحد منهم لذلك وجل من لا يسهو (قول الشارح وإنما قيد المعارض بالمنافى) أى المعارض في الاصل إذ قد عرفنا أن الكلام في صحة العلة في نفسها وحينئذ فالمعارض في الاصل غير المنافى لا يشترط انتفاءه لصحة العلة في نفسها بناء على جواز تعدد العلل وإن كان لابد من ترجيح ما اختار التعليل به حتى أثبت الحكم به في الفرع وهذا الاخير هو المتقدم في عدم قبول مركب الاصل والاول وهو ما سيأتى للمصنف فلا منافاة خلافا للحواشى واعلم أن عبارة العضد هكذا قيل ولا بمعارض في الفرع بأن يثبت فيه علة أخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على آخر فان المعارض تبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شهادتها قال السعد أى بل يوقف مقتضاها كالشهادة إذا عورضت بشهادة أخرى فانها لا تبطل بل إذا ترجحت لا يحتاج إلى إعادة الدعوى اه فأفاد أن انتفاء المعارض في الفرع ليس في صحة العلة بل غايته الوقف عند وجوده والوقف ليس بابطال لها وحينئذ فتضعيف هذا الاشتراط انما جاء من جهة افهامه انه عند وجود المعارض يكون التعليل باطلا لكن هذا الذى في العضد مخالف للشارح لان الشارح يفيد ان انتفاء المعارض شرط في صحة التعليل بالنسبة للفرع لان المقصود ثبوت الحكم فيه فليتأمل واعلم أيضا أن المصنف رحمه الله قد أطنب في شرح المختصر في الاستدلال على حمل المعارض في كلامه على المنافى ورد ما وقع لشراحه كالعضد وغيره من حمله على غير المنافى والناظرون في هذا الكتاب لم يلتفتوا لذلك فوقعوا في دعوى مخالفة كلام المصنف والشارح هنا لما في شروح المختصر المبنى على أن المراد بالمعارض هنا غير المنافى ومن اعترف منهم بصحة التقييد المنافى فهم ان المراد بالمنافاة المنافاة لثبوت الحكم في الفرع بان يكون في الاصل علة اخرى ليست في الفرع لانها اذا كانت العلة هي المجموع والأخرى لم يثبت الحكم في الفرع الذى كان يثبت بالأولى وعلى هذا يكون هذا المعارض هو ما سيأتى انه لا يشترط انتفاؤه ولهذا اعترض الناصر بان ما سيأتى مناف لما تقدم من عدم قبول مركب الاصل وقد عرفت ان جميع ذلك مما

في الجملة وليس منافيا وإنما ضعفوا هذا الشرط وإن لم يثبت الحكم في الفرع عند انتفائه لان الكلام في شروط العلة وهذا شرط لثبوت الحكم في الفرع كما تقدم اخذه من قوله وتقبل المعارضة فيه الخ ولا يقدح في صحة العلة في نفسها وإنما قيد المعارض بالمنافى لأنه قد لا ينافى كما سيأتى فلا يشترط انتفاؤه ويجوز أن يكون هو علة ايضا بناء على جواز التعليل بعلتين (و) من شروط الالحاق بالعلة (أن لا تخالف نصا أو إجماعا) لأنهما مقدمان على القياس مثال مخالفة لنص قول الحنفى المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها قياسا على بيع سلعتها فانه مخالف لحديث ابى داود وغيره أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل ومثال مخالفة الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه

في إثبات تثليث مسح الرأس وقوله ركن خبر مبتدأ محذوف والجملة مقول القول والعلة المستنبطة هي قوله ركن (قوله وليس منافيا له) إذ لا منافاة بين كونه مسحا وبين كونه ركنا إنما التنافى بين مقتضاهما فان الاول يقتضى استحبابه والثانى يقتضى عدم استحبابه وقد يجاب بان المراد لا منافاة بين العلتين وإن كان بين مقتضاهما تناف (قوله لان الكلام) اى في هذا البحث في شروط العلة بل في شروط الالحاق بها أى بسببها والالحاق بسببها هو إثبات الحكم في الفرع بسببها فشروطه شروطه (قوله كما تقدم) أى حيث قال لانها تؤول إلى شرط في الفرع ولا معنى لذلك إلا ان تؤول إلى شرط في إثبات الحكم للفرع (قوله ولا يقدح في صحة العلة في نفسها) اى فهى صحيحة في نفسها لكن تخلف الحكم لمعارض فلا ينافى قوله فيما مر وتقبل المعارضة فيه بمقتضى نقيض أو ضد الحكم على المختار (قوله كما سيأتى) أى قريبا في قوله والمعارض هنا الخ وينبه عليه الشارح ثم أيضا (قوله ولا تخالف) بالمثناة فوق أى العلة من حيث مقتضاها وهو الحكم الذى يترتب عليها ويجوز قراءته بالياء والمعنى أن لا يخالف الالحاق قال الناصر محصل كلام الشارح كغيره أن المراد أن لا يخالف حكمها الثابت بها في الفرع نصا أو إجماعا ولا يخفى أن هذا لا فائدة فيه بعد قول المصنف في شروط حكم الفرع ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبر الواحد خبر الاكثر

لاينبغى أن يصدر عن فكر وإنما منشؤه سوء الفهم وعدم التأمل والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله ولايخفى أن هذا الافائدة فيه) قد يقال فيه فائدة وهو بيان أن الاعتراض من المناظر كما يتوجه على الفرع بالمخالفة يتوجه على التعليل أيضا (قول المصنف وأن لاتتضمن زيادة عليه إن نافت الزيادة مقتضاه) عبارة ابن الحاجب وأن لاتتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل إن نافت مقتضاه وشرحها العضد هكذا ويشترط فى المستنبطة خاصة أن لاتتضمن زيادة على النص أى حكما فى الأصل غير ما أثبته النص لأنها إنما تعلم مما اثبت فيه قال السعد أى فهى فرع حكم الأصل فلو اثبت بها حكم فى الأصل لكان فرعا لها وذلك دور اه وانت تعلم ان استنباط حكم زائد على ما اثبته النص فى الأصل من ذلك الذى أثبته النص باطل إذ الزائد على الشىء لايستنبط منه وحينئذ فالاستنباط باطل فيكون حاصل هذا الاشتراط أنه يشترط ان يكون استنباط العلة صحيحا وليس هذا من شروط الالحاق بالعلة بل هو بمنزلة أن يقال فى المنصوصة لابد من صحة الدليل الدال عليها ولم يعد هذا أحد من شروط الالحاق بل ذلك شرط فى صلاحية كون الوصف علة إن لم يوجد مانع على أنه لو كان المعنى ذلك لما كان للتخصيص بالمستنبطة وجه إذ مثل صحة الاستنباط فى المستنبطة صحة الاستدلال فى المنصوصة بل ذلك شرط فى كل دليل لاخصوصية له بعلة القياس فلما رأى المصنف رحمه الله أن ذلك لايصح اشتراطه فى الالحاق بالمستنبطة لما ذكر قيد الاشتراط لعدم تضمن الزيادة على النص بقوله إن نافت الزيادة الخ ومعلوم أن الدور اللازم على ما شرح به العضد لازم سواء نافت أولا ففهم المحقق المحلى أن هذا التقييد إنما يصح إذا كان المراد بالنص النص على العلة لاعلى حكم الاصل فصار الحاصل أنه يشترط فى الحاقة بالعلة ان لاتتضمن زيادة على النص الدال عليها بان يكون استنباطها من حكم الاصل مع تلك الزيادة صحيحا لكن النص الدال عليها تنافيه تلك الزيادة فانه لو أثبت الحكم

فى عدم الوجوب بجامع السفر المشق فانه مخالف للاجماع على وجوب أدائها عليه (و) ان (لاتتضمن زيادة عليه) أى على النص (إن نافت الزيادة مقتضاه) بأن يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيدا فيه منافيا للنص فلا يعمل بالاستنباط لان النص مقدم عليه (وفاقا للآمدى) فى هذا الشرط بقيده وغيره أطلقه عن هذا القيد قال المصنف كالهندى

وأجاب سم بأن ذلك من حيث القياس وما هنا من حيث الالحاق بها وفيه نظر فانهما متحدان تأمل (قوله قياسا على بيع سلعتها) والجامع مطلق الملك (قوله فى عدم الوجوب) أى فى جواز الترك بالمرة ويقضى بعد ذلك (قوله المشق) قد يقع التعبير به فى كلام الفقهاء وغيرهم والقياس الشاق لان فعله ثلاثى مجرد ولم أره فى شىء مما وقفت عليه من كتب اللغة رباعيا ولا ثلاثيا مزيدا اه زكريا (قوله مخالف للاجماع) لم يجعله مخالفا للنص وهو أقيموا الصلاة لانه ليس نصا فى حالة السفر لجواز التخصيص على ان مخالفة الاجماع لاتنافى مخالفة النص (قوله وأن لاتتضمن) أى العلة المستنبطة بدليل كلام الشارح بعد (قوله على النص) اى العلة الثابتة بالنص كما يدل عليه قوله بان يدل الخ ولم يقل او الاجماع لانه لافرق بينهما (قوله إن نافت الزيادة مقتضاه) أى حكمه (قوله ويزيد الاستنباط قيدا فيه) أى فى الوصف منافيا للنص أى لمقتضاه اى لحكمه ولم يمثل له هنا ولا فى العضد ويمكن التمثيل له بان ينص على ان عتق العبد الكتابى لايجزى لكفره فيعلل بانه عتق كافر يتدين بدين فهذا القيد ينافى حكم النص المفهوم منه وهو اجزاء عتق المؤمن المفهوم منه بالمخالفة وعدم اجزاء عتق المجوسى المفهوم الموافقة الاولى اه ناصر (قوله كالهندى) مقول القول قاله تفسيرا للغير قاله بعضهم وكلام الشيخ خالد يقتضى ان مقول

فى الفرع على ما اقتضته الزيادة المستنبطة من حكم القول

الاصل لزم نسخ نص العلة بالاستنباط والنص لاينسخ بالاجتهاد وبه يعلم فساد اعتراض الناصر على قول الشارح وانما يتجه بناء الخ بأنه متى وجدت زيادة وإن لم تناف بطل الالحاق للزوم الدور سواء كانت الزيادة نسخا أولا لأنه مبنى على عدم فهم ما حاوله الامامان المصنف والشارح واندفاع ما تحير فيه سم من أنه إذا بطل الالحاق أيضا بتضمن الزيادة على حكم الاصل للدور كما شرح به العضد فلم اختار المصنف والشارح هذا المعنى دون ذلك فكان اللائق اشتراط عدم الزيادة على نص العلة وحكم الاصل جميعا فليتامل (قول الشارح أى على النص) قصر الكلام على النص لعلة لانه المنقول عن المصنف كالهندى اجزاء وعمم شيخ الاسلام فى شرحه لمختصره هذا المتن فقال اى على النص أو الاجماع (قوله بناء على ان الزيادة على النص نسخ) اى وإن لم تناف كما اذا امر بالصلوات الخمس وورد نص بزيادة سادسة فان الصحيح عندنا ان ذلك ليس نسخا إذ لم يتعرض الاول لنفى الزيادة وقالت الحنفية انه نسخ بناء على ان الامر بالنسخ نفى لما عداها وقد تقدم ذلك فى النسخ فكلام ابن الحاجب لخلوه عن التقييد مبنى على طريق الحنفية تامل (قوله اى بالنظر اليه على حدته) اراد بذلك دفع ما اورده على كلام الناصر من ان يفيد انه يفهم من المستنبطة عدم اجزاء المؤمن مع انه ليس كذلك لان من جملة العلة قوله لانه كافر فأخرج المؤمن والمنافى انما هو المجوسى فقط لكنه غير دافع اذ القيد لايعتبر على حدته

(قوله وإذا كانت نسخا حصلت المنافاة) اى وحينئذ فلا حاجة للتقييد بها بناء على طريق الحنفية (قول الشارح المحققة

وإنما يتجه على ان الزيادة على النص نسخ للنص وهو قول الحنفية كما تقدم (و) من شروط الالحاق بالعلة (ان تتعين خلافا لمن اكتفى بعلية مبهم) من امرين مثلا (مشترك) بين المقيس والمقيس عليه لأن العلة منشأ التعدية المحققة للقياس الذى هو الدليل ومن شأن الدليل أن يكون معينا فكذا منشأ المحقق له والمخالف يقول المبهم المشترك يحصل المقصود (و) من شروط الالحاق بالعلة (ان لاتكون وصفا مقدرا وفاقا للامام) الرازى لايجوز التعليل به خلافا لبعض الفقهاء مثاله قولهم الملك معنى مقدر شرعى فى المحل أثره إطلاق التصرفات اه وكأنه ينازع فى كون الملك مقدرا ويجعله محققا شرعا ويرجع كلامه إلى انه لامقدر يعلل به كما فهمه عنه التبريزى فينتفى الالحاق به كما قصده المصنف (و) من شروط الالحاق بالعلة

القول قوله وإنما يتجه الخ حيث قال قال الهندى وتبعه المصنف وإنما يتجه الخ (قوله وإنما يتجه) أى الاطلاق وكان وجه ذلك أنا ان قلنا انها نسخ فهى أبدا منافية بخلاف ما إذا قلنا ليست نسخا فلا بد من التقييد (قوله بناء على ان الزيادة على النص الخ) وإلا فلا مانع من الزيادة ان تخالف الأصل (قوله منشأ التعدية) أى تعدية حكم الأصل للفرع المحققة للقياس أى الموجدة له باعتبار الواقع من تحقق الكل بالجزء بناء على دخولها فيه وهذا لاينافى كون القياس محققا لها باعتبار الفهم ثم ان هذا ظاهر على تعريف القياس بالمساواة لا بالحمل إذ التعدية نفس الحمل (قوله فكذا منشأ المحقق) أى منشأ التعدية المحققة له والمنشأ هو العلة لأن التعدية ناشئة عن العلة (قوله خلافا لبعض) قيل أنه راجع لأصل الكلام وليس من مقول الرازى فلا ينافى قوله ويرجع كلامه الخ وقد يقال انه من مقوله ولا منافاة لأن مراده خلافا لمن ذكر فى إثبات المقدر والتعليل به (قوله المشترك يحصل المقصود) رده الجمهور كما قاله الصفى الهندى وغيره بأنه يلزم منه مساواة العامى للمجتهد فى إثبات الأحكام بأن يعلم مساواة ذلك الفرع لأصل من الأصول فى وصف عام فى الجملة والكلام فى عدم جواز التعليل بالأحد الدائر بين أمرين فأكثر إذا لم تثبت علية كل منهما أو منها فلا ينافيه قولنا من مس من الخنثى غير المحرم فرجيه أحدث لأنه اما ماس فرج آدمى أو لامس غير محرم لأن كلا من المس واللمس ثبتت عليته للحدث فى الجملة اه زكريا (قوله وصفا مقدرا) اى فرضيا لاحقيقة له فى الخارج (قوله مقدر شرعى) اى قدره الشارع وفرضه فى ذلك المحل وفى المحل متعلق بمقدر والمحل هو المملوك ومعنى إطلاق التصرفات عدم توقفها على استئذان أو إجازة (قوله وكأنه) أى الامام ينازع فى كون الملك مقدرا اى لامعللا به للاتفاق عليه بين الفقهاء فلا يمكنه منع التعليل به وإنما يمنع كونه مقدرا فهو عنده وصف محقق وليس من لوازم المحقق ان يحس فان المتكلمين يجعلون الصفات كالعلم ونحوه من الأمور المحققة وليست محسوسة وقال شيخ الاسلام ان جعل المقدر محققا لايخرجه عن كونه مقدرا كيف وكلام الفقهاء طافح بالتعليل بالمقدر كقولهم الحدث وصف مقدر قائم بالأعضاء يمنع صحة الصلاة حيث لامرخص وقد يقال القول بالاشتراط طريقة الأصوليين والقول بعدمه طريقة الفقهاء (قوله فينتفى الالحاق) لأن الالحاق يستلزم التعليل به ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم (قوله كما قصده المصنف) أى لأنه شرط فى الالحاق بالعلة أن لاتكون مقدرة والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط فيلزم من عدم ثبوت المقدر عدم الالحاق وهو المطلوب اه ناصر ونقل عن سم فيما كتبه بهامش حاشية شيخ الاسلام ما نصه يحتمل انه اراد بقوله كما قصده المصنف الاشارة إلى دفع اعتراض على المصنف حيث نقل عن الامام انه يشترط فى الالحاق بالعلة ان لاتكون وصفا مقدرا مع ان الامام إنما اشترط ذلك فى نفس التعليل لافى الالحاق بالعلة وحاصل الدفع ان ماذكره المصنف لازم لما ذكره الامام لأنه يلزم من اشتراط عدم التقدير فى نفس التعليل عدمه فى الالحاق فصح

للقياس) أى متى وجدت وجدت هويته الخارجية لما تقدم أن هويته الخارجية هى الالحاق وإن كانت ماهيته [illegible] مركبة من الأركان كما تقدم فاندفع ماقاله الناصر والشهاب والمحشى تأمل (قول الشارح قال لايجوز التعليل به) أى على فرض وجوده بناء على ماقال الشارح من أنه يرجع كلامه إلى أنه لامقدر يعلل به (قوله لكن المقصود بنفى الالحاق الخ) فيه نظر بل المصنف كالامام كما يفيده الشارح (قوله ويظهر ان المراد أنه يمنع) يقتضى ان بعض الفقهاء يعلل بالملك ونحوه بناء على انه اعتبارى محض أى لاتحقق له فى نفسه وهو بعيد وإن كان هذا الاشتراط لايتجه إلا إذا كان كذلك فانه بهذا الاشتراط يخرج الاعتبارى المحض وليس هو إلا ما زعموه وإن كان ليس اعتباريا محضا فى الواقع عند الامام تدبر (قوله فيلزم من ثبوت المقدر) أى بناء على ما زعموه (قوله وهذه علة الربا الخ) هذا هو دليل العلة لكن لايخفى انه لايصح إقامة هذا دليلا على علة الأصل الذى الكلام فيه

(قول الشارح فانه دال) أى بترتيب الحكم على الوصف (قول الشارح فانه دال على علية الخارج النجس) أى لأنه رتب الحكم على الأمور المذكورة فلا مشترك بينها سوى الخارج النجس قاله السعد وهو يفيد أن المراد اثبات علية الخارج النجس لنقض القيء والرعاف لا لحكم الأصل وهو صريح العضد تأمل (قوله قد يقال الخ) فيه أن معنى هذا الاشتراط كما فى العضد وغيره أنه يشترط أن لا يكون الدليل الذى أقامه المستدل على علته العلة شاملا لحكم الفرع وإذا لم يكن مسلما كيف يلزم خصمه بالقياس (قوله وكلام الشارح بعد) أى يدل عليه كلام الشارح بعد حيث قال الظن يضعف بكثرة المقدمات (قول المصنف أما انتفاء المعارض الخ) اعلم أن حاصل ماهنا وما تقدم ان المعارض أقسام ثلاثة معارض فى الأصل مناف بأن يقتضى أن يكون حكم الأصل غير ما أثبته المستدل فيه بعلية وتتصور تلك المعارضة مع النص على حكمه لأنها من جهة أن هناك وصفا يخل بمناسبة الوصف الذى أبداه المستدل فيقال لو كانت هذه المناسبة هى المعتبرة لكان حكمه نقيض الحكم لوجود الوصف الآخر المخل بهذه المناسبة وهذا لابد من انتفائه ومعارض فى الفرع وهو المنافى فيه المستند إلى قياس آخر بان يثبت فيه المعترض وصفا بقياس آخر منافيا لما أثبته المستدل وهذا لابد من انتفائه أيضا حتى يثبت الحكم فى الفرع وليس انتفاؤه من شروط العلة إذ هى صحيحة فى نفسها يلحق بمحلها مالا يوجد فيه هذا المنافى ومعارض فى الأصل لا ينافى الحكم الذى أثبته المستدل فى الأصل بما مخالفة

(أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار) للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل مثاله فى العموم حديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة فى اثبات ربوية التفاح مثلا إلى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله فى الخصوص حديث من قاء أو رعف فليتوضأ فانه دال على علية الخارج النجس فى نقض الوضوء فلا حاجة للحنفى إلى قياس القيء أو الرعاف على الخارج من السبيلين فى نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب الغاءه لجواز دليلين على مدلول واحد والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف (والصحيح) أنه (لا يشترط) فى العلة المستنبطة (القطع بحكم الأصل) بأن يكون دليله قطعيا من كتاب أو سنة متواترة (ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابى) أى مخالفته اياه (ولا القطع بوجودها فى الفرع) بل يكفى الظن بذلك وبحكم الأصل لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل والمخالف كأنه يقول الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل فلا يكفى وأما مذهب الصحابى فليس بحجة وعلى تقدير حجيته فمذهبه الذى خالفته العلة المستنبطة من النص فى الأصل بأن علل هو بغيرها يجوز أن يستند فيه إلى دليل آخر والخصم يقول الظاهر استناده إلى النص المذكور (أما انتفاء المعارض) للعلة

النقل عن الامام فليتأمل اه (قوله أن لا يتناول الخ) مكرر مع ما تقدم أيضا فانه يستغنى عنه بقوله فى شروط الأصل وان لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع وبقوله فى شروط الفرع ولا يكون الفرع منصوصا بموافق وأجيب بأنه ذكر المواضع الثلاثة اشارة إلى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره فى جانب كل من الأصل والفرع والعلة وعلته بيان قوة خلل القياس حينئذ حيث عم الخلل أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها تأمل (قوله فانه دال على علية الطعم) أى وعلى ربوية التفاح بالعموم فلا حاجة لما قيل كان المناسب أن يقول على ربوية التفاح لأن الكلام فى تناول دليلها حكم الفرع (قوله فلا حاجة الخ) قال الشهاب عميرة من هنا يعلم أن قول الفقهاء فى الفرع نص فى الحديث على البر ويقاس عليه ما فى معناه من المطعومات غير صحيح نظرا إلى هذا الشرط وأجاب سم بأنه علم مما سبق أن الجمهور على خلاف هذا الشرط وأن المصنف رجح ذلك فى شرح المختصر وكلام الفقهاء المذكور مبنى عليه فهو صحيح (قوله من قاء) من باب باع ورعف بفتح العين وضمها لغة ضعيفة (قوله بخصوص الحديث) أى بالحديث الذى دل عليهما بخصوصهما (قوله وهو ضعيف) نبه به على عذر الشافعية فى مخالفتهم له حيث لم يقولوا بمقتضاه من نقض الوضوء بالقيء والرعاف (قوله والصحيح أنه لا يشترط الخ) ذكره له فى شروط العلة صحيح ومناسب فى الجملة لبعض ما عطف عليه لكن الانسب ذكره فى شروط حكم الأصل اه زكريا (قوله من كتاب أو سنة متواترة) أى أو اجماع قطعى ثم أن كون الدليل قطعى المتن لا يتسبب عنه القطعى بمدلوله لأن قطعى المتن قد يكون ظنى الدلالة وقد يجاب بأن المراد بالقطعى ما كان قطعى المتن والدلالة (قوله بذلك) أى بوجودها فى الفرع والمقام للضمير مع أن فى اتيانه بما يشار به للبعيد شيء (قوله فيما يقصد به العمل) وهو الفروع العملية (قوله بكثرة المقدمات) أى المعارضة له وقيل المراد بالمقدمات الوسائل والمعونات فان ما كثرت وسائله أضعف من غيره (قوله فربما يضمحل فلا يكفى الخ) أجيب بأنه ان أراد ظاهره من احتمال حصول الاضمحلال دون لزومه فلا ينهض الاستدلال وان أراد لزومه فمع كونه خلاف الظاهر

علل به لكن ينافى ثبوت الحكم فى الفرع بان يكون موجودا فى الاصل دون الفرع وهو وصف صالح للعلية كوصف المستدل بان يثبت المعارض به صلاحيته للعلية بطريق من طرق إثبات العلية كما اثبت المستدل وصفه بذلك وهذا لا يشترط فى صحة التعليل بالوصف الاخر لحكم الأصل انتفاءه بناء على جواز التعليل بعلتين إذ مدار التعليل على هذا البناء على الصلاحية للتعليل فالتعليل بأحدهما لا ينافى التعليل بالاخر وإن كان احدهما ارجح لجواز ان يكون بعض العلل ارجح من بعض فالمعارضة به لا تضر المستدل لان الحكم فى الاصل يجوز أن يثبت بكل من الوصفين كما أن ترجيح كل لوصفه لا يضر الآخر ولا يحصل به الوقف فترجيح كل لوصفه لا يدفع المعارضة بالآخر وإن كانت هذه المعارضة لا تضر اما لو بنينا على امتناع تعدد العلل فلا بد من انتفائه لعدم تعين علة الاصل حينئذ ويكون الترجيح حينئذ كافيا فى نفيه لأن الراجح مقدم فينتفى الاخر لعدم جواز تعدد العلل هذا ما يتعلق بالمعارضة بهذا الوصف فى تعليل المستدل لحكم الاصل اما حكم الفرع فان وجد فيه الوصفان كالاصل فهو المعارض غير المنافى (٢٩٧) فى الفرع ايضا والكلام فيه تابع للكلام فى المعارض فى الاصل وان لم يوجد فيه إلا احدهما فلا يمكن أن يبنى على جواز التعليل بعلتين إذ لم يوجد فيه إلا واحدة فيدور كلام المتناظرين بالنسبة له بين إثبات علة الحكم فيه ونفيها عنه فيكون بالنسبة للفرع معارضا منافيا وحينئذ يكون ترجيح أحد المتناظرين وصفه على وصف الاخر مبطلا بعلته وصف الاخر بالنسبه للفرع لعدم بنائه على جواز التعليل بعلتين فلا بد من دفع هذه المعارضة بالنسبة للفرع ويكفى فى دفعها الترجيح بالنسبة له ايضا لما عرفت وبه تعلم فساد قول المصنف هنا مبنى على التعليل ينافى مامر من ان مركب الاصل غير

مقبول لان عدم القبول فيما مر إنما هو بالنسبة للفرع ولم يسبق هناك كلام فى انتفاء المعارض غير المنافى بالنسبة للأصل الذى هو المقصود من الكلام هنا والحاصل ان القياس بتمامه غير مقبول عند منع المعارض وجود العلة فى الفرع وهذا هو المتقدم هناك والمذكور هنا أنه إن جاز التعليل بعلتين صح تعليل حكم الاصل ولا يتوقف على انتفاء المعارض الغير المنافى وإن لم يجز لم يصح بعد إلا انتفائه وعلى الاول لا يقبل القياس بالنسبة للفرع إلا بعد نفى المعارض بالنسبة له بالترجيح وإن لم يناف حكم الاصل فالكلام هنا فى شروط صحة تعليل حكم الاصل وذلك مختلف مبنى على القول بالعلتين وهناك فى القبول بالنسبة للفرع فلا يقبل وإن جوزنا العلتين لمنع وجود العلة فى الفرع وفساد قوله ايضا ان قول الشارح وكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه من احد الوصفين إلى ترجيحه مبنى على اشتراط انتفاء المعارض وأما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما علة لما عرفت أن هذا المعارض وإن لم يناف فى الاصل

بالمعنى الآتى له (فمبنى على التعليل بعلتين، إن قلنا يجوز وهو رأى الجمهور كما تقدم فلا يشترط انتفاؤه وإلا فيشترط (والمعارض هنا) بخلافه فيما تقدم حيث وصف بالمنافى (وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض) بفتح الراء لها وإن لم يكن مثله من كل وجه (غير مناف) بالنسبة إلى الأصل (ولكن يؤول) الأمر (إلى الاختلاف) بين المتناظرين فى الفرع (كالطعم مع الكيل فى البر) فكل منهما صالح لعلية الربا فيه (لا ينافى) الآخر بالنسبة اليه (و) لكن (يؤول) الأمر (إلى الاختلاف) بين المتناظرين (فى التفاح) مثلا فعندنا هو ربوى كالبر بعلة الطعم وعند الخصم المعارض بان العلة الكيل ليس بربوى لانتفاء الكيل فيه

ممنوع اه بجارى (قوله فى الاصل) فى بمعنى على متعلقة بالنص أو متعلقة بمحذوف أى الواردة فى الاصل (قوله بان علل الخ) تصوير للمخالفة مثال ذلك على سبيل التقريب ان يكون مذهب غير الصحابى ان العلة فى البر الذى هو الاصل للذرة مثلا القوت وقد نص على هذا الاصل بحديث البر بالبر فاذا فرض أن غير الصحابى استنبط كون العلة القوت من هذا النص والحال ان الصحابى قائل بان العلة فيه هى الطعم يجوز أن يستند فيما قاله إلى دليل آخر غير النص على الاصل كقوله عليه الصلاة والسلام الطعام بالطعام الخ فانه دال على علية الطعام (قوله إلى دليل اخر) اى غير النص وهو لا يضر فى استنباط العلة من النص المخالفة لمذهبه وإنما يضر لو كان الصحابى استنبط من هذا (قوله أما انتفاء المعارض الخ) مقابل قوله ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابى (قوله بالمعنى الاتى له) اى لا بالمعنى المتقدم فانه يشترط انتفاؤه فلا ينافى مامر قال الكمال والظاهر أن المنفى هنا اشتراط القطع بانتفاء المعارض فى الاصل والفرع بل يكفى الظن كما فى الاحكام والمنتهى (قوله إن قلنا يجوز الخ) لجواز ان يكون كل علة (قوله بخلافه) محترز قوله هنا وقوله حيث الخ ظرف لقوله فيما تقدم (قوله إلى الاصل) أى إلى حكم الاصل (قوله فكل منهما صالح لعلية الربا) أى فى البر فكل من الوصفين المذكورين ينافى الاخر فى مقتضاه بالنسبة إلى حكم الاصل وهو البر وحكمه حرمة الربا (قوله وعند الخصم) إن أراد أبا حنيفة وهو الظاهر فغير مسلم لان التفاح عنده ربوى لكن لعلة اخرى هى الكيل او الوزن إذ علة الربا عنده اما الكيل او الوزن ويجاب بان المراد

وكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه من أحد الوصفين إلى ترجيحه على الآخر (ولا يلزم المعترض نفى الوصف الذى عارض به اى بيان انتفائه (عن الفرع) مطلقا لحصول مقصوده من هدم ما جعله المستدل العلة بمجرد المعارضة وقيل يلزمه ذلك مطلقا ليفيد انتفاء الحكم عن الفرع الذى هو المقصود (وثالثها) يلزمه ذلك (إن صرح بالفرق) بين الاصل بالفرق فى الحكم فقال مثلا لا ربا فى التفاح بخلاف البر وعارض عليه الطعم فيه لأنه بتصريحه بالفرق التزمه وإن لم يلزمه ابتداء بخلاف ما إذا لم يصرح به (ولا) يلزمه ايضا (إبداء اصل) يشهد لما عارض به بالاعتبار (على المختار) وقيل يلزمه ذلك حتى تقبل معارضته كان يقول العلة فى البر الطعم دون القوت بدليل الملح فالتفاح مثلا ربوى ورد هذا القول بان مجرد المعارضة بالوصف الصالح للعلية كاف فى حصول المقصود من الهدم (وللمستدل الدفع) اى دفع المعارضة باوجه (بالمنع) اى منع وجود الوصف المعارض به فى الاصل كان يقول

بالخصم مجتهد أداه اجتهاده إلى أن العلة الكيل (قوله وكل منهما يحتاج الخ) أى يحتاج فى ثبوت علته إلى ترجيحها على علة الآخر فى الأصل ليرتب عليه مدعاه فى الفرع اه زكريا (قوله ولا يلزم المعترض الخ) قال الكمال هى عبارة الامدى فى الاحكام والمنتهى وعبر ابن الحاجب بقوله وفى لزوم بيان نفى الوصف فقول الشارح اى بيان انتفائه ميل منه إلى ان عبارة المتن بمعنى عبارة ابن الحاجب ان النفى فى كل منهما بمعنى الانتفاء أى لا يلزم المعترض أن يبين أن الوصف الذى أبداه فى الأجل منتف فى الفرع كان يقول للمستدل والوصف الذى عارضت به وصفك فى الاصل منتف فى الفرع او ليس فى الفرع وقد جرى الزركشى وأبو زرعة على أن النفى فى عبارة ابن الحاجب بمعنى الانتفاء فاحتيج لذلك إلى لفظة بيان وفى عبارة المتن مصدر نفى ينفى فلم يحتج للفظة بيان وإن كلتا العبارتين صحيحة وعبارة المتن أظهر وهو كلام جيد وإن اعترضه بعض شارحى الكتاب بعدهما اه كتب سم بهامش تلك الحاشية قوله ان النفى فى كل منهما بمعنى الانتفاء ممنوع بل الظاهر ان الشارح حمل النفى فى عبارة المصنف على بيان الانتفاء وهو مناسب للمعنى المصدرى فليس معناه الانتفاء وقوله بعض شارحى الكتاب هو الكورانى وقد اوضحنا فساد اعتراضه وأنه وهم صرف فى الايات اه (قوله من هدم ما جعله المستدل الخ) وانتفاء الحكم وعدمه شىء اخر (قوله مطلقا) اى صرح المعترض بالفرق ام لا (قوله ليفيد انتفاء الحكم الخ) رد بأن حصول المقصود من الهدم يصيرهما متعارضين ولا حكم مع التعارض (قوله وثالثها إن صرح الخ) هو مختار ابن الحاجب كالامدى ولم يتعقبه المصنف فى شرح المختصر (قوله ان صرح بالفرق الخ) ويلزم من تصريحه بالفرق بينهما فى الحكم الفرق بينهما فى العلة أى علة الربا مثلا ثابتة فى الاصل دون الفرع (قوله وعارض علية الخ) حال من فاعل قال وقوله فيه اى فى الاصل بان قال العلة الكيل (قوله التزمه) أى انتفاء الوصف الذى عارض به عن الفرع (قوله ابداء أصل) أى دليل يشهد لما عارض به أى للوصف الذى عارض الخ وقوله بالاعتبار متعلق بيشهد أى يشهد للوصف الذى عارض به بأن المعتبر دون غيره (قوله كان يقول العلة الخ) مثال للمعارضة فى حد ذاتها فان هذا لا يظهر كل الظهور إلا من المستدل على ربوية البر دون المعترض (قوله ورد هذا القول الخ) بيانه أن حاصل سؤال المعارضة أحد أمرين اما نفى ثبوت الحكم فى الفرع بعلية المستدل ويكفيه أن لا تثبت عليتها بالاستقلال ولا يحتاج فى ذلك إلى أن يثبت علية ما أبداه بالاستقلال فان كونه جزء العلة يحصل مقصوده وأما صد المستدل عن التعليل بذلك الوصف لجواز تأثير هذا او الاحتمال كاف وهو لا يدعى علية ما أبداه ليحتاج الى شهادة أصل اه كمال (قوله كاف فى حصول الخ) أى ومن كان كافيا قبل وإن لم يبد شاهدا (قوله من الهدم) أى هدم ما استدل به المستدل بعدم ثبوت الحكم به من الفرع (قوله فى الأصل) متعلق بقوله وجود

لكنه مناف فى الفرع ويكفى فى دفعه الترجيح لعدم بناء الكلام فى الفرع على التعليل بعلتين إذ ليس فيه إلا واحدة وبه يعلم انه لا تنافى بين ما هنا أيضا وبين ما نقل عن المصنف من ان من علل بعلتين قضى بالاستدلال حيث وجد وصفين مناسبين إذ مجرد المناسبة يوجب ظن العلة واجتماع علتين على هذا الراى لا يستحيل فمن ظن ان المعلل بعلتين يوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال عن القضاء عليهما بذلك إلى ان يقوم دليل عليه فهو من البعيدين عن معرفة اصول الفقه اه إذ هذا بالنسبة لتعليل حكم الاصل والترجيح محتاج اليه بالنسبة للفرع فليتامل فى هذا المقام فانه مزلة اقدام (قوله ففى حمل الشارح الخ) هذا كلام لا ينبغى ان يصدر عن احد فانه قلب لموضوع الشارح لان قوله أى بيان الانتفاء تفسير للنفى لا زيادة من عنده ومراده بذلك ان النفى مصدر فهو جار على الاستعمال الظاهر فالحق ما فى الزركشى وسم (قوله ورد الخ) فيه نوع مخالفة للشارح (قول الشارح لحصول مقصوده الخ) اى لانه من حيث هو معارض لا مقصود له إلا ذلك فان صرح بالفرق فاللزوم له ليس من حيث انه معارض بل لانه التزم أمرا وإن لم يجب عليه ابتداء فيلزمه بالتزامه ويجب عليه الوفاء به والكلام ليس فى ذلك فظهر وجه ترجيح القول الأول

(قوله

فى دفع معارضة القوت بالكيل فى شىء كالجوز لانسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن النبى صلى الله عليه وسلم وكان إذ ذاك موزونا او معدودا (والقدح) فى علية الوصف المعارض به ببيان خفائه او عدم انضباطه (وبالمطالبة) للمعترض (بالتاثير او الشبه) لما عارض به (إن لم يكن) دليل المستدل على العلية (سبرا) بان كان مناسبا او شبها لتحصل معارضة الشىء بمثله بخلاف السبر فمجرد الاحتمال قادح فيه واعاد المصنف الباء لدفع إيهام عود الشرط إلى ماقبل مدخولها معه ومن امثلته ان يقال لمن عارض القوت بالكيل لم قلت ان الكيل مؤثر (وببيان استقلال ماعداه) اى ماعدا الوصف المعترض به (فى صورة ولو) كان البيان (بظاهر عام) كما يكون بالاجماع

(قوله فى دفع معارضة القوت) الأولى أن يقول الطعم كما عبر به الشيخ خالد لأن الجوز ليس مقتاتا ويجاب بانه مثال فرضى (قوله فى شىء) اى شىء هو اصل كالجوز إذا جعلناه اصلا وجعلنا علة الربا فيه القوت وقسنا عليه الذرة مثلا بجامع القوت فاذا عورض المستدل بان العلة هى الكيل دفعت المعارضة بما ذكره الشارح (قوله بالكيل) متعلق بمعارضة وقوله فى شىء تنازعه القوت والكيل (قوله وكان إذ ذاك) اى إذ زمن النبى صلى الله عليه وسلم والخبر محذوف اى موجود (قوله والقدح) قال الزركشى بان يقول ماذكرت من الوصف خفى فلا يعلل به او غير ظاهر او غير منضبط او غير وجودى ونحوه والمراد به هنا إفساد العلة بطريق من طرق إفسادها وليس المعنى به مطلق القدح فى الدليل عليها وإلا لم يعطفه على المنع مع ان المنع قدح وكذا المطالبة بالتاثير ومابعده ومن هذا العطف يعلم انه اراد قدحا خاصا اى قدحا لايشمل المنع ولا المطالبة المذكورة (قوله ببيان خفائه) كتعليل العدة بالامناء اوعلوق الرحم (قوله اوعدم انضباطه) كالمشقة فى السفر (قوله بالتاثير) اى تاثير وصف المعترض فى الحكم كحرمة الربا فى المثال الآتى (قوله او الشبه) وهو مادل على وصف قائم بالفاعل وليس اختياريا (قوله لماعرض به) متعلق بالاثنين قبله واللام للتقوية (قوله بان كان مناسبا او شبها) اعترضه الناصر بان دليل العلية المناسبة لا المناسب فانه هو نفس الوصف الذى هو العلة لادليل العلية وأجاب سم بان مبنى الاعتراض رجوع اسم كان للدليل ولايتعين لجواز رجوعه لوصف المستدل المدلول عليه بالسياق والتقدير إن لم يكن دليل المستدل وصفه مناسبا اوشبها فانه إذا كان احدهما لم يكن دليله سبرا بل مناسبة اوشبها (قوله قادح فيه) لان الوصف يدخل فى السبر بمجرد احتمال كونه مناسبا وإن لم تثبت مناسبة فيه (قوله لم قلت الخ) فيجيبه ببيان انه مؤثر بالدليل وإلا اندفعت المعارضة (قوله وببيان استقلال) قال سم فى ذكر الاستقلال إشارة إلى تصوير المعارضة بابداء ان وصف المستدل جزء من العلة وان ما ابداه المعترض جزء آخر لها (قوله ماعداه) صادق بوصف المستدل الذى نصبه وبوصف آخر بين المستدل استقلاله بالعلية فى صورة انتفى فيها وصف المعترض (قوله فى صورة كالجوز) بان قال المستدل الجوز ربوى للقوت فقال المعترض بل القوت والكيل فتكون العلة التى ذكرها المعترض مركبة بدليل قوله استقلال (قوله بظاهر) عام بالوصف والاضافة (قوله كما يكون بالاجماع) اى او بالنص القاطع او بالظاهر الخاص وكانه

(قول المصنف إن لم يكن سبرا) يفيد أنه إذا كان دليل المستدل سبرا لايطالب المعترض ببيان تأثير وصفه وإن كان دليله المناسبة أو الشبه وهو ماقاله الآمدى لحصول معارضته بمجرد احتمال المناسبة كما التزمه هو فى دليله بخلاف ما إذا كان دليله المناسبة او الشبه فانه لايعارض إلا بمثله وبعضهم قال يطالب المعترض بالتاثير او الشبه متى كان دليله هو المناسب او الشبه والشبه هو مااعتبره الشارع فى بعض الاحكام وليس مناسبا بالنظر إلى ذاته وإن كان مناسبا بالنظر إلى خارج كما سيأتى (قول المصنف وببيان استقلال ماعداه) أى بيان ان ماعدا وصف المعارضة استقل أى اعتبره الشارع علة للمنع حال كونه منفردا عن غيره بخلاف وصف المعارضة فانه إنما أثر على زعم المعارض حال كونه موجودا مع غيره والمستقل أى المؤثر حال انفراده مقدم على غيره هذا هو الظاهر ومافى الحاشية لايناسب قول الشارح والمستقل مقدم على غيره المفيد لأن استقلاله أى تأثيره مع انفراده مرجح له على مايؤثر حال انضمامه للغير ثم أن بيان الاستقلال واقع بناء على منع التعليل بعلتين إذ هو ترجيح وسياتى ان الترجيح إنما يدفع المعارضة بناء على ذلك وإنما ترك الشارح التنبيه عليه اكتفاء بما بعده إذ هما من قبيل واحد فتامل لعلك تجد ما هو أحسن (قول المصنف ولو كان البيان بظاهر) أى سواء كان بظاهر أو نص خاص أو عام وإنما أخذه غاية لأنه ربما يتوهم أن الظاهر لا يكفى والعام يخرج به من القياس إلى النص (قوله وفيه نظر لما تقدم) عبارة العضد ولايضره كونه عاما إذا لم يتعرض للتعميم ولم يستدل به قال السعد هذا دفع لما يتوهم ان عموم النص يضر المستدل سواء تعرض لتعميمه او لم يتعرض لانه لامعنى للقياس عند كون حكم الفرع منصوصا وحاصل الدفع انه لايضر الجواز ان لايقول هو او الخصم بالعموم او تظهر لعمومه مخصص او نحو ذلك من موانع التمسك بالعموم فيتمسك بالقياس (قوله ان لايكون دليل حكم الاصل) الاولى ان لايتناول دليلها اى العلة حكم الفرع لأن الكلام فى دليل العلة وفى قوله بعد لأن محل الخ نظر تامله

(قول الشارح من القياس الذى هو بصدد الدفع عنه) أى لاجل الاثبات به إلى الاثبات بالنص وتبقى المعارضة سالمة من القدح فلا يتم القياس شيخ الاسلام (قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين) وحينئذ يلزم من انتفاء العلة انتفاء الحكم قاله العضد والسعد إذا عرفت هذا عرفت وجه البناء فى الموضعين وذلك انه إذا ثبت الحكم مع وجود وصف المستدل فان بنينا على جواز تعدد العلل للحكم بأن يدور مع وجودهما أو وجود إحداهما فلا ينفع قول المستدل للمعترض ثبت الحكم مع انتفاء وصفك ووجود وصفى فى صورة أخرى لان المعترض يجوز ذلك الحكم بعلتين ومن جملة ذلك ما إذا انفردت كل علة فى صورة ولا يلزم من انتفاء وصفه فى الصورة المورودة انتفاؤه فى الصورة المتنازع فيها ويكون غرض المعارض ان قول المستدل فيها العلة كذا بحكم باطل لجواز أن يكون العلة ما أبداه المعترض وظاهر أن هذا لا يدفعه اثبات الحكم فى صورة أخرى مع انتفاء وصف المعارض وان بنينا على امتناعه نفع ذلك القول واندفع المعترض لانه لا يقدر أن يقول هذا لا يضر لان الفرض أنه لا يجوز التعليل بعلة غير ما عارض بها فتأمل لتندفع شبه الناظرين (قوله فى الصورة المذكورة) لعله فهم أن معنى التعليل بعلتين تكونا موجودتين معا فى محل واحد وليس كذلك بل من صوره ان يعلل الحكم الواحد بكل علة على انفرادها فى صورة قال العضد شرحا لكلام ابن الحاجب شرط قوم فى علة حكم الاصل الانعكاس وهو أنه كلما عدم الوصف عدم الحكم ولم يشترط آخرون ذلك والحق أنه مبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين لانه إذا جاز ذلك صح أن ينتفى الوصف ولا ينتفى الحكم بوجود الوصف الآخر قيامه مقامه وأما إذا لم يجز فثبوت الحكم دون الوصف يدل على أنه ليس علة له وامارة عليه وإلا لانتفى الحكم بانتفائه لوجوب انتفاء الحكم عند انتفاء دليله ونفى بذلك انتفاء العلم والظن لا انتفاء نفس الحكم إذ لا يلزم من انتفاء دليل الشىء انتفاؤه وإلا لزم من انتفاء دليل الصانع انتفاؤه وانه باطل اه نعم دليل المنع وهو أنه يلزم تحصيل الحاصل أو الاستغناء بكل عن كل غير ناهض لاختلاف المحل لكن ذلك لا يمنع القول فليتأمل (قوله الا أن يقال الخ) قد عرفت ما فيه تدبر عبارة

(إذا لم يعرض) المستدل (للتعميم) كأن يبين استقلال الطعم المعارض بالكيل فى صورة بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل والمستقل مقدم على غيره فان تعرض للتعميم فقال فتثبت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه من القياس الذى هو بصدد الدفع عنه إلى النص وأعاد المصنف الباء لطول الفصل (ولو قال) المستدل للمعترض (ثبت الحكم) فى هذه الصورة (مع انتفاء وصفك) الذى عارضت به وصفى عنها (لم يكف) فى الدفع (إن لم يكن) أى يوجد (معه) أى مع انتفاء وصف المعترض عنها (وصف المستدل) فيها لاستوائهما فى انتفاء وصفيهما بخلاف ما إذا وجد وصف المستدل فيها فيكفى فى الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين الذى صححه المصنف كما تقدم (وقيل) لم يكف (مطلقا) بناء على جواز التعليل بعلتين وقال المصنف فى انتفاء وصف المستدل زيادة على عدم الكفاية الذى اقتصروا عليه (وعندى أنه) أى المستدل (ينقطع) بما قاله

اقتصر على الاجماع لكونه مقابلا للنص المنقسم إلى ما ذكر (قوله إذا لم يتعرض) قيد فى مدخول لو (قوله خرج عما نحن فيه) اى وتبقى المعارضة سالمة من القدح فلا يتم القياس (قوله إلى النص) اى إلى الاستدلال بالنص العام دون القياس (قوله ولو قال المستدل الخ) يؤخذ من التمثيل الآتى أنه شامل لما إذا كان الذى أبداه المعترض جزء علة فهذا أعم مما قبله لأنه فيما إذا كان الذى أبداه المعترض علة مركبة (قوله وصف المستدل) بأن جعل العلة الكيل والحال أن الجوز غير مكيل (قوله بخلاف ما إذا وجد) أى حقيقة أو حكما باتفاق فى المتناظرين (قوله بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين) مفهومه أنه لا يكفى فى الدفع بناء على جواز التعليل بعلتين وقد يستشكل إذ الغرض دعوى المستدل وجود الحكم فى الصورة المذكورة فاذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعترض فكيف لا يندفع الاعتراض عنه مع أنه لا بد للحكم من وجود علة إذ الكلام فى حكم معلل ولم يوجد إلا وصف المستدل اللهم إلا أن يقال ابداء المعترض الوصف أورث شكا فيما أبداه المستدل لجواز أن تكون العلة شيئا آخر توجد فى الصورة المذكورة اه ثم (قوله بناء على جواز التعليل الخ) لان انتفاء وصف المعترض لا يقدح لجواز أن يكون للحكم علتان إذا انتفت إحداهما خلفتها الاخرى قال سم وقد يستشكل فيما إذا وجد وصف المستدل فى تلك الصورة دون وصف المعترض فان جواز التعليل بعلتين مما يناسب علية وصف المستدل لان وصف المعترض بتقدير عليته أيضا لا ينافى علية وصف المستدل لجواز تعدد العلة على هذا التقدير إلا أن يقال الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال ان العلة هناك وصف المعترض دون وصف المستدل او شىء آخر أو أشياء غيرهما (قوله قال المصنف فى انتفاء) أى فى شأن انتفاء الخ (قوله ينقطع بما قاله)

(قول المصنف لاعترافه فيه بالغاء وصفه) أى سواء جوز التعليل بعلتين أولا لأن انقطاعه مبنى على قوله لا على مذهبه وهذا غيره وجود فى عدم الانعكاس لاحتمال ان يرى التعليل بعلتين ولم يعترف فان قلت عدم الانعكاس لازم لعدم وجود وصف المستدل قلت لو لم يلتزم عدم جواز التعليل بعلتين بقوله ذلك للمعترض لم يكن عدم الانعكاس قاطعا له فالقاطع هو التزامه ذلك بقوله لاعدم الانعكاس وبه يندفع مافى الحاشية فتامله فانه يحتاج للطف القريحة ومما ينبهك على هذا قول الشارح والانعكاس شرط بناء الخ فانه يفيد أنه إنما لزم من امتناع التعليل بعلتين الذى التزمه المستدل (قوله وان الاعتراف المذكور لاتلازم بينه الخ) الذى يفيده الشارح انه لاتلازم بين الانعكاس والانقطاع لانه لاتلازم بينه وبين الاعتراف كما يصرح به قوله لايترتب عليه الانقطاع (قول المصنف وصفا يخلف الملغى) اى يقوم مقامه فى كونه مظنة للحكمة فمقصود المعترض انه وإن فات الوصف لكن لم يفت ماهو معتبر عندى وهو تلك الحكمة لترتبها على الخلف ثم فساد (٣٠١) الالغاء بابداء وصف آخر مبنى على جواز تعدد العلل فان المعارض أثبت علية وصف المعارضة أولا فلما ألغاه المستدل أثبت علية وصف آخر كذا فى حاشية العضد (قوله مع أن المسمى بذلك الخ) هذا أمر اصطلاحى لامدخل للرأى فيه وفى السعد ان المسمى تعدد الوضع هو فساد الالغاء قال سمى بذلك لتعدد أصل العلة (قول الشارح وهذا أوضح الخ) أى لأن الفساد مقابل للصحة وهذا فى مثل مانحن فيه لايصح أن تكون موافقة الفعل ذى الوجهين الشرع بل هى بمعنى ترتب الأثر فيكون الفساد هنا بمعنى عدم ترتب الأثر أى زواله بعد حصوله وهو سلامة وصف المستدل ظاهراً قبل ابداء الخلف فزوال الفائدة أعنى السلامة هو الفساد يعنى أنه تفسيره فى مثل ماهنا فكان أوضح منه هذا هو مراد الشارح وما قاله المحشى غير صحيح لأن الالغاء مبنى على عدم تعدد العلل وقد بطل والمبنى على الباطل باطل كما فى العضد وسعده ثم رايت المصنف قال فى شرح المختصر وفى قوله فسد الالغاء تجوز ولطيفة اما التجوز فلان الوصف الذى افسدناه بالالغاء هو الفاسد واتى المعترض بخلفه فالالغاء صحيح والملغى هو الفاسد ولكن المعترض لما لم يكن له مقصد فى إثبات وصف بخصوصه لأنه ليس مثبتا ولا مدعيا ولا وظيفته ذلك كما عرفناك عبر بفساد الالغاء ليعلم ان المراد فسد غرض المعترض من المعارضة بصحة الغاء ما ابداه فاذا اتى بيدله فسد هذا الالغاء الذى هو وارد على غرض المعترض من هدم قاعدة المستدل وإن لم يتضمن إثباته لخلف الوصف إفساد ذلك الوصف الاول بل تضمن اثباته للخلف اعترافه بفساده وفى الحقيقة الذى فسد اولا وصف المعارضة ثم لم ينهض جانب المعترض باداته الخلف لا بتصحيحه افسد فهذا هو السر فى

(لاعترافه) فيه بالغاء وصفه حيث ساوى وصف المعترض فيما قدح هو به فيه (ولعدم الانعكاس) لوصفه حيث لم ينتف الحكم مع انتفائه والانعكاس شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين على ان عدم الانعكاس لايترتب عليه الانقطاع وكانه ذكره تقوية للاول (ولو أبدى المعترض) فى الصورة التى الغى وصفه فيها المستدل (ما) اى وصف (يخلف الملغى سمى) ما ابداه (تعدد الوضع) لتعدد ماوضع اى بنى

عبارة الشيخ خالد ينقطع بايراده الصورة التى ليس فيها وصفه ولو جوزنا التعليل بعلتين (قوله فيما قدح هو به فيه) أى من الانتفاء (قوله وبعدم الانعكاس) هو أن ينتفى الحكم حيث ينتفى الوصف والاطراد هو أن يوجد الحكم حيث وجد الوصف فالانعكاس التلازم فى الانتفاء والاطراد التلازم فى الثبوت (قوله بناء على امتناع التعليل الخ) أما على جوازه فليس يشترط لوجود العلة الاخرى حيث انتفت الثانية (قوله على أن عدم الانعكاس الخ) اعتراض على المصنف بمنع كون عدم الانعكاس علة للانقطاع إذ لايشترط فى العلة الانعكاس بناء على جواز التعليل بعلتين اه زكريا (قوله لايترتب عليه الانقطاع) أى انقطاع المستدل لجواز أن يقول خلف علة أخرى بناء على جواز تعدد العلة أو أن عدم ثبوت الحكم لاختلاف شرط من شروط العلة وإنما يقطعه الاعتراف (قوله وكانه ذكره تقوية للاول) أى لا تعليلا ثانيا لان عدم الانعكاس علة للانقطاع على القول بمنع التعليل بعلتين فيصلح مقويا للاعتراف الذى هو علة للانقطاع مطلقا هذا اما اقتضاه كلامه من بناء التعليل الثانى على امتناع التعليل بعلتين دون الاول وظاهر أن كلا منهما مبنى على ذلك فعدم الانعكاس علة مستقلة لامقوية وهذا هو الاليق بما صححه المصنف من امتناع التعليل بعلتين أما جوازه فلا انقطاع بما ذكر وبذلك علم أن عندية المصنف مبنية على ماصححه مطلقا اه زكريا (قوله سمى ما أبداه) أى المعترض وفيه أن الذى أبداه المعترض هو الاذن فقط ولا تعدد فيه فكان الانسب ان يقول سمى الابداء ليكون شاملا لابداء الحرية التى أبداها الحنفى المعترض وابداء الاذن أيضا الذى أبداه إلا أن يجاب بأن قوله سمى ما أبداه أى من حيث الابداء المطلق ولا يقال ان قوله ما ابداه شامل ايضا لابداء الحرية لانه حالة ابدائه الحرية لم يكن معترضا إذ لا يقال له معترض إلا بعد ابدائه الحرية فهو فى حال كونه معترضا لم ينف الاشيئا واحدا وهو الاذن

عليه الحكم عنده من وصف بعد آخر (وزالت) بما أبداه (فائدة الالغاء) وهى سلامة وصف المستدل عن القدح فيه وهذا اوضح من قول ابن الحاجب فسد الالغاء (مالم يلغ) المستدل (الخلف بغير دعوى قصوره أو دعوى من سلم وجود المظنة) المعلل بها لوجوده (ضعف المعنى) فيه الذى اعتبرت المظنة له بان لم يتعرض المستدل للخلف اصلا او تعرض له بدعوى قصوره او بدعوى ضعف معنى المظنة فيه (خلافا لمن زعمهما) أى الدعويين (الغاء) للخلف بناء فى الاولى على امتناع القاصرة وفى الثانية على تأثير ضعف المعنى فى المظنة فلا تزول عند هذا الزاعم فيهما فائدة الالغاء الاول اما إذا الغى المستدل الخلف بغير الدعويين فتبقى فائدة الغائه الاول مثال تعدد الوضع ما يأتى فيما يقال

(قوله عليه) متعلق بوضع وأما قوله أى بنى فتفسير لوضع وقوله من وصف بيان ما وضع أى بنى عليه الحكم وفى قوله من وصف بعد آخر إشارة إلى أنه ليس المراد من التعدد اجتماع الاوصاف مع كونها علة بل أراد وضع وصف بعد آخر لئلا يكون من تركيب العلة (قوله وهى سلامة وصف المستدل الخ) أى فيستدل بالعلية وترتبها على الالفاظ ظاهر او يتبين بابداء المعارض الخلف الذى لم يلغه المستدل بما ذكر عدم ترتبها (قوله وهذا أوضح الخ) وذلك لأن الالغاء ما زال صحيحا وإتيان المعترض بما يخلفه اعتراف بصحته وإنما الذى زال فائدته فانه لو كان فاسدا لم يحتج إلى إبداء وصف آخر وإنما قال أوضح لانه يمكن ان مراد ابن الحاجب بفساد الالغاء زوال فائدته (قوله مالم يلغ الخ) قيد فى زالت فائدة الالغاء (قوله أو دعوى من سلم الخ) عطف على مدخول غير اى او بغير دعوى من اى مستدل سلم او لنفى الاحد الدائر لانه لا بد من نفى الامرين ونفى الغائهما صادق بالالغاء بغيرهما وبعدم الالغاء أصلا (قوله لوجوده) أى الخلف وهو علة لقوله سلم اى سلم وجود هذا الكلى لوجود جزئيه (قوله ضعف المعنى) مفعول لدعوى من سلم وضمير فيه يعود للخلف وفى له للمعنى والمراد بالمعنى الحكمة التى للعلة واللائق أن يقول أو بغير دعواه ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك مثاله إذا استدل على ربوية التفاح لقياسه على البر بجامع الطعم فقال المعترض لا نسلم أن العلة الطعم بل القوت فدفعه المستدل بأنه لا يصلح أن يكون علة لفقده فى الملح فأبدى المعترض بدله الكيل مثلا فدفعه المستدل بقصوره لعدم شموله نحو الجوز فانه موزون او معدود او بان الكيل إنما كان علة لحرمة الربا لانه مظنة التطفيف فلو لم نقل بحرمة الربا فى المكيل لزم التجارؤ على الربا لكن التطفيف الحاصل امر يسير يتسامح فيه فلا يصلح علة لانه امر ضعيف فقد سلم المفترض وجود المظنة المعلل لاجلها بوجود فرد من أفرادها وهو التفاوت ولكن أرى ضعف هذا المعنى لانه لا يحصل التفاوت إلا بشىء قليل هذا ما ينزل عليه الكلام هنا خلافا لما فى بعض الحواشى (قوله بان لم يتعرض الخ) تفسير لقوله مالم يلغ الخ (قوله أو تعرض له بدعوى قصوره الخ) بنى ذلك على أن تصوره لا يخرجه عن صلاح العلية وعلى انه لا يرجح الوصف المتعدى على القاصر كما سيأتى وعلى أن ضعف المعنى فى المظنة لا يضر كما فى ضعف المشقة للملك المترفه فى السفر وزاعم خلاف ذلك بناه على خلاف ذلك وقوله ينافى الاولى على امتناع القاصرة اى على امتناع التعليل بها اه زكريا (قوله اى الدعويين) بياء ين تثنية دعوى بقلب آخره ياء قال فى الخلاصة

آخر مقصور تثنى اجعله يا ٭ إن كان عن ثلاثة مرتقيا

(قوله وهذا موجود هنا) فان دعوى اسم مقصور زائد على الثلاثة وأما دعوتين بتاء وياء فهو تثنية دعوة (قوله فى المظنة) متعلق بتأثير وفيه ان ضعف المعنى لا يؤثر فى التعليل بالمظنة (قوله مثال الدعويين الخ) فى هذا المثال كلامان للشافعى وهما الاستدلال والالغاء وللحنفى كلامان أيضا وهما الاعتراض والجواب (قوله فيما يقال) صلة يأتى ثم قد يقال لو قال بدل قوله ما يأتى فيما يقال هنا وفيما

قولنا فسد الالغاء وهو اللطيفة التى أشرنا اليها ولو قال زالت فائدة الالغاء كان أولى اه فتأمل واعلم أن قوله ولو أبدى الخ كلام مستقل لا تعلق له بما قبله لا بتنائه على تعدد العلل لأن إبداء الخلف لا يزول الالغاء إلا إذا صح وسلم للمعترض وإنما يسلم له بناء على جواز التعليل بعلتين وقد صرح بذلك ابن الحاجب والمصنف فى شرحه وما قاله سم هنا مبنى على تفسيره بيان الاستقلال لكنه لا يوافق الشارح كما مر فانظره (قوله خلف هذه العلة مظنة المشقة) لو قال مفارقة وطنه مثلا لكان أولى إذ المظنة موجودة فى كل ولا بد من تعيين سببها وعلى كل المقصود التمثيل وإن كان غير صحيح إذ الخلف هنا موجود مع الوصف المعارض به (قوله ليس مقصورا على تصوير المعارضة الخ) هو كذلك قال بعض شروح ابن الحاجب لو أبدى المعترض أمرا آخر يخلف الملغى أى يقوم مقام ما ألغاه المستدل بثبوت الحكم دونه فسد الغاؤه ويسمى فساد الالغاء بالوجه المذكور تعدد الوضع لتعدد أصل العلة فان المعترض أثبت عليه وصف المعارضة أولا فلما ألغاه المستدل أثبت عليه وصف آخر ومشى العضد فى شرحه على ما قاله سم وكل صحيح (قوله هذا إنما يظهر الخ) الأولى كتابته على قول المصنف ويكفى الخ كما فى سم

يأتى

(قول الشارح وقول ابن الحاجب لا يكفي مبني الخ) أي لانه إذا جاز تعدد العلة فلا معنى لابداء المعترض وصفا آخر بطلب ترجيح وصف المستدل عليه لان ترجيحه عليه لا ينفي عليته لجواز ان يكون بعض العلل أرجح من بعض وحينئذ يجب حمل تلك المعارضة على ان المقصود بها ان وصف المستدل لا يتعين ان يكون علة مستقلة كما ادعاه بل يحتمل ان يكون مستقلا فيكون الاخر علة أخرى ويحتمل ان يكون غير مستقل فيكون الاخر جزء علة وحينئذ فحكمه بالاستقلال (٣٠٣) تحكم فلابد في الجواب من دفعه وكون المذهب تعدد العلل لا يقتضي وقوع ذلك في كل حكم بل جاز في بعض الاحكام ان لا تتعدد علته فيحتمل ان ما نحن فيه من ذلك فليتأمل (قول المصنف وإن اتحد ضابط الاصل والفرع) اى وإن سلم له ذلك فانه تارة يعترض عليه باختلاف الضابط أي الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة كما في السعد وتارة يسلم له فالاول كما لو قال المستدل في شهود الزور على القتل إذا قتل بشهادتهم تسببوا للقتل فيجب القصاص كالمكره فيقول المعترض الضابط مختلف فانه في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فيجاب بان الضابط هو القدر المشترك والثاني كما هنا وحينئذ فالمراد بالضابط ما هو ضابط عنده فكأنه يقال ما جعلته علة ليس مشتركا فان سلم له الاشتراك يقال ما جعلته علة وإن كان مشتركا لكن ليس هو فقط العلة بل مع شيء آخر وهذا مراد سم من قوله ليس المراد بالضابط ماهو ضابط في الواقع إلى آخر عبارته وإن حرفها المحشي وبه يظهر ان الاتحاد عند المستدل والمعترض جميعا في الواقع واما كونه ضابطا فعند المستدل فقط وحينئذ لا معنى للجوابين الاخيرين فليتأمل (قول الشارح بطريق) أى مسلك من مسالك العلة يتبين به استقلال الوصف قال السعد وانما أفرد هذا الاعتراض لانه نوع مخصوص من المعارضة في الاصل لا يتأتى الجواب عنه بوجه من الوجوه الآخر من جواب المعارضة مثل منع وجوب الوصف وبيان خفائه ونحو ذلك

يصح أمان العبد للحربي كالحر بجامع الاسلام والعقل فانهما مظنتان لاظهار مصلحة الايمان من بدل الامان فيعترض الحنفي باعتبار الحرية معهما فانها مظنة فراغ القلب للنظر بخلاف الرقية لاشتغال الرقيق بخدمة سيده فيلغي المستدل الحرية بثبوت الامان بدونها في العبد المأذون له في القتال اتفاقا فيجيب المعترض بان الاذن له خلف الحرية لانه مظنة لبذل وسعه في النظر في مصلحة القتال والايمان (ويكفي) في دفع المعارضة (رجحان وصف المستدل) على وصفها بمرجح ككونه أنسب من وصفها أو أشبه (بناء على منع التعدد) للعلة الذي صححه المصنف وقول ابن الحاجب لا يكفي مبني على ما رجحه من جواز التعدد فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة (وقد يعترض) على المستدل (باختلاف جنس المصلحة) في الاصل والفرع (وإن اتحد ضابط الاصل والفرع) كما يأتي فيما يقال يحد اللائط كالزاني بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيعترض بان الحكمة في حرمة اللواط الصيانة عن رذيلته وفي حرمة الزنا المرتب عليها الحد دفع اختلاط الانساب المؤدي هو اليه وهما مختلفان فيجوز أن يختلف حكمهما بان يقصر الشارع الحد على الزنا

يأتي ما يقال لكان أخصر وأوضح ويجاب بان الممثل له ليس هو ما يقال الخ بل هو ما يأتي فيه من جواب المعترض هنا واعتراضه فيما يأتي اهـ زكريا وظاهر هذا التمثيل ان تصور المسئلة بما إذا كان المعترض ينازع في استقلال وصف المستدل بالعلية فقط (قوله والعقل) الاولى والتكليف اهـ زكريا أي لان الايمان انما يكون من المكلف فلا يصح امان الصبي عبارته في متن منهجه لمسلم مختار غير صبي ومجنون وأسير أمان حربي (قوله باعتبار الحرية) أي فيعتبر الاسلام والعقل والحرية في الوصفية وتجعل الحرية جزء علة فيرد عليه أمان العبد المأذون له فيقول الحنفي الاذن خلف الحرية وذلك لان اذن السيد لعبده في التصرفات يدل على ان رأيه سديد (قوله في العبد المأذون له) فهذه صورة ألغى فيها المستدل وصف المعترض (قوله ويكفي رجحان الخ) لا يغني عن هذا قوله فيما سبق والمختار قبول الترجيح لان ذاك في الفرع وهذا في الاصل (قوله على وصفها بمرجح) أي عند المعترض (قوله أو أشبه) أي أشد شبها والشبه اعتبار الشرع الوصف في بعض الاحكام (قوله فيجوز أن يكون الخ) أي ورجحان أحدهما لا ينافي علية الاخر إذ يجوز أن يكون بعض العلل أرجح من بعض وبحث فيه سم بانه إذا جاز ما ذكر فما فائدة المعارضة بوصف المعترض مع صحة التعليل بكل منهما على ذلك التقدير وأجاب بان الفائدة تظهر فيما إذا نفى المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علته فيه وعارضه المعترض بوجود وصف في الفرع يقتضي تعدي الحكم اليه (قوله وقد يعترض الخ) هذا اعتراض على الحكمة وما قبله اعتراض على العلة (قوله باختلاف جنس المصلحة) أي العلة وعبر عنها بالمصلحة اشارة إلى ترادفهما وكذلك يعبر عنها بالحكمة (قوله وإن اتحد الخ) الانسب جعل الواو للحال بدليل المثال لا للتعميم قال سم ليس المراد بضابط الاصل والفرع ما هو علة الحكم في نفس الامر والاضافة إلى الحكم بل المراد به القدر المشترك بين الاصل والفرع

فيكون خصوصه معتبرا فى علة الحد (فيجاب) عن هذا الاعتراض (بحذف خصوص الأصل عن الاعتبار) فى العلة بطريق فيسلم أن العلة هى القدر المشترك فقط كما تقدم فى المثال لا مع خصوص الزنا فيه (وأما العلة إذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط) بأن كانت علة لانتفاء الحكم (فلا يلزم) من كونها كذلك (وجود المقتضى) للحكم (وفاقا للامام) الرازى (وخلافا للجمهور) فى قولهم يلزم وجوده وإلا بأن جاز انتفاؤه كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه لا لما فرض

الصادق على كل منهما لانه يضبط كلا منهما لحاصل الكلام أن المستدل لو عول فى القياس على القدر المشترك بين الأصل والفرع فللمعترض أن يعترض عليه بان التعويل على القدر المشترك لا يفيد مع اختلاف جنس المصلحة لأنها تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر المشترك مع خصوص المحل فعند الانتهاء إلى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل فى العلة لا يتبين أن الضابط لم يتحد بل هو متحد بحاله لأنه هو القدر المشترك بينهما وإن كانت العلة أمرا آخر وإنما كان يتبين ماذكر لو كان المراد بالضابط العلة فى الواقع وليس كذلك ولهذا أضاف الضابط للاصل والفرع والحكم لا للحكم ولو أريد العلة لم يكن لاضافته للفرع معنى لأن الكلام بعد فى الحاق الفرع بسبب الضابط فتأمله تعرف به بطلان ما أطال به شيخنا اللقانى هنا المبنى على أن المراد بالضابط العلة وهو باطل كذا بخط سم بهامش حاشية الكمال (قوله فيكون خصوصه الخ) بان يقال يحد الزانى لأنه أولج فرجا فى فرج على وجه الزنا فلا يصح القياس لعدم وجود الجامع (قوله بحذف خصوص الأصل) كالزنا فى المثال (قوله بطريق) أى من طرق الابطال الآتى بعضها فى السبر والتقسيم ومن جملتها بيان ان الوصف مطرد أى لا مفهوم له فيمكن أن يقال ذلك هنا فيقال قولنا على وجه الزنا لا مفهوم له (قوله وأما العلة الخ) مقابله محذوف أى أما العلة التى لثبوت الحكم فقد علمت من عند قوله قال أهل الحق إلى هنا وأما العلة التى لانتفاء الحكم فهى ما إذا كانت الخ (قوله بان كانت علة لانتفاء الحكم) قال شيخنا الشهاب ظاهره أن المتسبب عند مدخول الباء هو وجود المانع وانتفاء الشرط لا غير وهو ممنوع إذ قد يكون المتسبب أيضا انتفاء المقتضى اه وأقول يدفعه ان اذا للاهمال كما تقرر فى المنطق والمهملة فى قوة الجزئية فالمتسبب عن مدخول الباء كونها وجود مانع أو انتفاء شرط فى الجملة أى كونها قد تكون كذلك فلا إشكال اه كتبه سم بهامش حاشية الكمال لا يقال قد تقرر أن مهملات العلوم كليات لانا نقول المراد العلوم الحكمية لا مطلق العلوم كما أوضحنا ذلك فى حواشى الشارح الحنفى على آداب البحث للعضد (قوله فلا يلزم الخ) مثلا إذا كانت العلة فى عدم القصاص من الأب بقتل ابنه الابوة لا يلزم من ذلك وجود القتل المقتضى للقصاص بل يعلل عدم القصاص بالأبوة وإن لم يوجد القتل وقال الجمهور لا يعلل عدم القصاص حينئذ بالأبوة لأن القصاص إنما انتفى لعدم وجود القتل لعدم القصاص لانتفاء المقتضى لا لوجود المانع الذى هو الابوة (قوله وجود المقتضى) أى العلة الطالبة للحكم وهو دخول الوقت فى حق الحائض لا تصلى مثلا (قوله وفاقا للامام) أى ولابن الحاجب واحتج له بانه إذا انتفى الحكم مع وجود المقتضى فمع عدمه أجدر (قوله وإلا بان جاز انتفاؤه) أى وإن انتفى كان انتفاء الحكم الخ فهو من باب دلالة الاقتضاء فلا يقال كان ينبغى ان يقول لجاز أن يكون انتفاء الحكم لانتفائه إذ المفروض جواز الانتفاء لا وقوعه (قوله لا لما فرض الخ) فالرجم مثلا إنما انتفى لعدم وجود الزنا لا لعدم الاحصان فان وجود الحكم انما يستند الى مقتضيه فاستناد انتفائه الى انتفاء مقتضيه أولى منه الى انتفاء شرطه أو وجود مانعه وبهذا التقرير يندفع

مايقال

(قول الشارح لجواز دليلين مثلا على مدلول واحد) اى عند الجمهور فهو دليل الرازى ﴿مسالك العلة﴾ (قوله من قبيل إضافة الدال إلى المدلول) المراد بالدال الموصل وبالمدلول المتوصل اليه (قوله إلى أنها تدل على كون الشىء علة) لأنه حكم خبرى غير ضرورى فيحتاج للدليل بخلاف ذات العلة فانه أمر تصورى لامعنى لاثباته كالانشائى وإثبات الطلب الشرعى معناه إثبات أن الطلب تعلق بالحكم وهو حكم خبرى (قول الشارح كالاجماع على أن العلة فى حديث الصحيحين لايحكم الخ) اعلم أن العلة كما تقدم هى الوصف المشتمل على حكمة بمعنى أنه يكون فى ترتب الحكم عليه حكمة كالتخفيف الكائن فى ترتب

جواز القصر على السفر لما فيه من المشقة ولابد أن يكون ضابطا لحكمة هى منشأ الحكمة الاولى لانفس الحكمة كما تقدم كل ذلك للمصنف وامتناع الحكم عند الغضب الحكمة المترتبة فيه حفظ الحقوق والحكمة المترتب عليها الامتناع خوف الميل والضابط لهذه الثانية هو التشوش للفكر وهو وصف منضبط فلذا وقع الاجماع على أنه العلة فى المنع دون الغضب ولذا وقع الاتفاق على أن العلة هنا عادت على الاصل بالتعميم حتى يشمل امتناع الحكم عند كل مشوش للفكر كالجوع المفرط فان قيل لافرق بين ماهنا والمشقة فى السفر قلنا أولا المشقة حكمة لا وصف ضابط لها وثانيا المشقة يتعذر ضبطها لاختلاف مراتبها بحسب الاشخاص والاحوال وليس كل قدر منها يوجب الترخص وإلا سقطت العبادات وتعين القدر منها الذى يوجبه متعذر فنيطت بوصف ظاهر منضبط هو السفر بخلاف التشويش فانه منضبط بما يمنع إستيفاء الفكر كما قاله الامام دون الغضب لان تعيين القدر المشوش للفكر منه متعذر لاختلاف مراتبه باختلاف الاشخاص والاحوال فان قلت الغضب فى نفسه مظنة قل أو كثر والمدار على المظنة قلت هذا سوء فهم فان المظنة من الظن وهو إدراك الطرف الراجح والغضب القليل لايظن فيه الميل المضيع للحق ألاترى السفر فان قليله ليس مظنة المشقة والكثير منه لاضابط له كما عرفت بخلاف السفر فانه ضبط بمرحلتين فان قلت فما التوفيق بين ماهنا ومايأتى فى

من وجود مانع أو انتفاء شرط وأجيب بأنه يجوز أن يكون لما فرض أيضا لجواز دليلين مثلا على مدلول واحد والمانع كأبوة القاتل للمقتول فلا يجب عليه القصاص وانتفاء الشرط كعدم إحصان الزانى فلايجب عليه الرجم ﴿مسالك العلة﴾ أى هذا مبحث الطرق الدالة على علية الشىء (الأول) منها (الاجماع) كالاجماع على أن العلة فى حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر وقدم الاجماع على النص كابن الحاجب لتقدمه عليه عند التعارض على الأصح الآتى وعكس البيضاوى لان النص أصل للاجماع (الثانى) من مسالك العلة (النص الصريح)

مايقال أن الجمهور يجوزون التعليل بعلتين فلا يصح هذا النفى (قوله من وجود مانع) أى مانع من ثبوت الحكم كنفى القصاص عن الأب بقتل ولده لمانع وجودى وهى الأبوة وقوله أو انتفاء شرط كانتفاء رجم البكر لعدم الاحصان المشترط فى وجوب الرجم (قوله وأجيب) هذا الجواب إنما يتمشى على جواز تعدد العلل لا على امتناعه المصحح للمصنف فهو جواب الرازى وأجاب ابن الحاجب بأنه إذا انتفى الحكم مع وجود المقتضى كان انتفاؤه مع عدمه أجدر وقول شيخ الاسلام أن الخصم لا يلتزم مذهبا لأنه هادم يرده أن المصنف غير خصم بل بصدد تقدير الاحكام (قوله أى هذا مبحث الخ) أشار به إلى أن مسالك خبر مبتدأ محذوف على تقدير مضاف وأن المسلك اسم مكان لا اسم زمان ولا مصدر أى موضع السلوك ومكانه والاضافة من قبيل إضافة الدال للمدلول لان المسالك توصل إلى المتصور أى هذه قضايا أو مبحث يتوصل بها إلى الاطلاع على علية الشىء أى كونه علة ولذلك قال على علية الشىء (قوله تشويش الغضب للفكر) قال الناصر قد مر أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة فالمطابق له أن العلة غضب لا التشويش وأجاب سم بمنع ذلك وأنه يجوز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه أنه وصف ضابط لحكمة وهى خوف الميل عن الحق إلى خلافه بل صرح الفخر فى محصوله بخطأ القول بأن العلة هى الغضب وأقره شراحه اه (قوله كابن الحاجب الخ) نبه به كالعراقى على أن ماوقع للزركشى من عزو تقديم الاجماع إلى البيضاوى وتقديم النص إلى ابن الحاجب وهم اه شيخ الاسلام (قوله لتقدمه عليه) أى لان الاجماع على خلاف النص دليل على قدح فى ذلك النص إما بضعف أو نسخ (قوله على الاصح الآتى) أى فى قول المصنف وماثبتت عليته بالاجماع فالنص فقوله الآتى وصف للأصح من حيث ذاته لا من حيث الاصحية فلا يرد أنه لم يحك هنا هناك خلافا (قوله النص الصريح) قابل به الظاهر وابن الحاجب أدرج فيه الظاهر وقابل بالصريح التنبيه والايماء وأدرج الثلاثة فى النص وكل صحيح لكن

الايماء حيث نص على تقييد المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له قلت التوفيق بينهما فى غاية الوضوح لأن ماسيأتى مثال لدلالة الايماء والدلالة صحيحة إلا أنها ظنية قال السعد المتمسكون بمسلك الايماء لايدعون أنه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن يكون العلة شيئا آخر قادحا فى كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد ومثله قول الامام الطاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل وإذا كان كذلك قدم عليها الاجماع القاطع وحينئذ فلله در الشارح حيث جمع بين العبارتين اشارة إلى أنه وان دل الايماء على أن علة المنع هى الغضب لكن هناك ماهو مقدم على الايماء وهو الاجماع ولك أن تقول ان قول (٣٠٦) الشارح فيما يأتى بحالة الغضب المشوش للفكر حيث قيد الغضب بالتشويش اشارة إلى أن العلة التشويش إذ الغضب غير المشوش لادخل له وذكر الغضب لأنه المذكور فى الحديث دون التشويش فهو الذى تعلق به الايماء فهو كناية عنه فقوله يدل على أنه علة له أى من حيث مافيه من التشويش ولعلك بما سمعت يندفع عنك ما أورده المحشى بعد التأمل (قوله قد يقال الخ) قد يقال ان ماهنا جرى على مذهب الاخفش فانها عنده فى جميع استعمالاتها حرف جر وانتصاب الفعل بعدها بان مقدرة أو مذهب البصريين فانها عندهم ان تقدمها اللام ناصبة لاغير وليس فيها معنى التعليل وإذا جاء بعدها ان فهى للتعليل جارة لاغير وفى غير هذين يحتمل أن تكون ناصبة بنفسها بمعنى التعليل وان تكون جارة كاللام مضمرا بعدها ان وماهنا من هذا القبيل وأما ماذكره المحشى فمذهب كوفى تدبر (قوله عذابهما) ولو أى عذابا كعذاب المشرك فيهما مضاعفا أى مثل عذابه فى الدنيا ومثل عذابه فى الآخرة والسبب فيه ان نعم الله على الأنبياء أكثر فكانت ذنوبهم أعظم ومثلهم نساءهم يانساء النبى من يأت منكن الآية كذا فى التفسير الكبير (قول الشارح دون ماقبله فى الرتبة) لعل معناه فى الصريح ان الادون لاتصريح فيه بالعلية وإن كان بمعناها كما يفيده قول الشارح الآتى للسببية التى بمعنى العلية (قول الشارح بأن يحتمل غير العلية) لاحتمال اللام للعاقبة مثل ه لدوا للموت وابنوا للخراب ه والباء للمصاحبة والتعدية والفاء إنما وضعت للترتيب ودلالتها على العلية بالاستدلال والنظر فى الكلام فيفهم منه ان هذا ترتب حكم على الباعث المتقدم عليه عقلا او ترتب باعث على حكمه للذى يتقدمه فى الوجود وادخل بالكاف نحو ان الشرطية فانها تفيد العلية وقد تكون لمجرد الاستصحاب

بأن لا يحتمل غير العلية (مثل لعلة كذا فسبب) كذا (فمن أجل) كذا (فنحو كى وإذن) نحو قوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل كى لايكون دولة بين الاغنياء منكم إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة إلى أنه دون ماقبله فى الرتبة بخلاف ماعطفه بالواو (والظاهر) بأن يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا (كاللام ظاهرة) نحو كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور (فمقدرة نحو إن كان كذا) كقوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين إلى قوله

ماصنعه المصنف أعقداه زكريا (قوله لعلة كذا فسبب كذا) تركهما ابن الحاجب لندرة وقوعهما فى القرآن والسنة وإن كانا أصرح الأشياء (قوله فنحو كى) أى التعليلية بخلاف كى المصدرية فانها بمعنى ان وتنصب المضارع بشرط أن يتقدمها لام التعليل ظاهرة أو مقدرة (قوله واذن) جعلها من الصريح بناء على أنها للجزاء دائما لاغالبا (قوله من أجل ذلك الآية) مثله قوله عليه الصلاة والسلام إنما جعل الاستئذان لأجل البصر أى إنما شرع عند الدخول فى دار لئلا يقع النظر على ماحرم النظر اليه وقوله عليه الصلاة والسلام إنما نهيتكم عن لحوم الاضاحى لأجل الدافة أى إنما نهيتكم عن ادخارها لتفرقوها بالتصدق على المستحقين لما فيه من كثرة الثواب والدافة جماعة يذهبون مهلا لطلب الكلا فى سنة القحط من الدفيف وهو الدبيب أى السير اللاين والمراد فى الحديث القافلة السيارة كذا ذكر الاستاذ وفى الصحاح الدافة الجيش يدفون نحو العدو أى يدبون اه قاله البدخشى فى شرح المنهاج (قوله كيلا يكون دولة) أى ان الفىء الذى أفاءه الله على رسوله إنما خمس وصرف إلى المصارف المبينة فى الآية كيلا يكون دولة وهى بالفتح والضم مايدول ويدور للانسان من الجد والجمع دولات ودول وقال أبو عبيدة بالضم اسم لشىء يتداول بعينه أى إنما فعل ذلك لئلا يختص بهذه الأموال الاغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذاك قاله البدخشى ثم يحتمل ان تكون اللام مقدرة فتكون كى مصدرية فلا يكون نصا فى التعليل إلا أن يقال الأصل عدم التقدير أو يقال انها أبدا دالة على التعليل (قوله وفيما عطفه الخ) الأولى وفى عطفه لأن الاشارة بالعطف بالفاء لافى المعطوف بها وأجيب بأن المراد المعطوف من حيث العطف أو يحمل على حذفه مضاف أى وفى عطف ماعطفه (قوله بخلاف ماعطفه بالواو) أى فليس فيه الاشارة وكونه فى رتبته أولا شىء آخر (قوله فالظاهر) عطف على الصريح فهو قسيم له وقسم من النص فالمراد بالنص هنا مطلق اللفظ اه ناصر (قوله احتمالا مرجوحا)

(قول الشارح وتكون فيه للحكم الخ) إنما كانت فيه كذلك لان الفاء فيه للترتيب كما عرفت والباعث مقدم فى العقل والوجود كما فى قعدت عن الحرب جبنا وقد يكون متأخرا فى الخارج فجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء على كل منهما (قول المصنف

أن كان ذا مال وبنين أى لأن (فالباء) نحو فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم أى منعناهم منها لظلمهم (فالفاء فى كلام الشارع) وتكون فيه للحكم نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وفى الوصف نحو حديث الصحيحين فى المحرم الذى وقصته ناقته لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا (فالراوى الفقيه فغيره) وتكون فى ذلك فى الحكم فقط كقول عمران ابن حصين سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد رواه ابو داود وغيره ومن قال من المتاخرين

ولو مجازا على ماذكره العبرى فى شرح المنهاج (قوله أن كان ذا مال وبنين) فان كان ذا مال الخ حمله على الطغيان فى ارتكاب هذه القبائح وهو الغيرة (قوله أى لأن) جعل المقدر اللام دون باء السببية لأنها الأصل فى التعليل (قوله فالبناء للتعليل) معنى مجازى لما فيه من تلاصق العلة والمعلول لما حقق ان حقيقتها الالصاق وبقية لمعانى متفرعة عليه قال البدخشى فى شرح المنهاج الحق ان معنى ظهور التعليل فى هذه الحروف تبادر الذهن إلى فهم التعليل منها فى أمثال هذه المواضع ولو بدلالة السياق والسياق لانها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعانى (قوله أى منعناهم منها لظلمهم) فيه إشارة إلى أن المراد بالطيبات المستلذات وبالتحريم المعنى اللغوى وهو المنع إذ لو أريد بالطيبات الحلالات لم يحتج إلى وصفها بأنها أحلت لهم (قوله فى الحكم) أى داخلة عليه (قوله وفى الوصف) أى العلة التى يترتب عليها الحكم لأن قوله فانه يبعث يوم القيامة ملبيا علة لقوله لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فان النهى يفيد التحريم الذى هو من الاحكام الشرعية وقوله فاقطعوا صيغة ايجاب والايجاب حكم شرعى وقد دخلت الفاء عليه اه نجارى (قوله لا تمسوه) بضم المثناة الفوقية وكسر الميم والهاء مفعول أول وطيبا مفعول ثان وقوله ولا تخمروا أى تغطوا يقال خمر رأسه أى غطاه والعلة هى البعث يوم القيامة ملبيا فوجب ابقاء أثر الاحرام (قوله فالراوى الفقيه) أى المجتهد (قوله فغيره) أى فغير الراوى الفقيه وهو الراوى غير الفقيه (قوله فى ذلك) أى فى كلام الراوى فقيها أو غيره (قوله فى الحكم فقط) أى فى متعلق الحكم وهو طلب السجود فى الحديث وأما تعلق الحكم أو ترتبه لأن الحكم من أقسام الكلام القديم المستحيل عليه التأخير المستلزم للحدوث قال الناصر والسر فيه ان الراوى إنما يحكى بالفاء ما كان فى الوجود أولا فأولا يكون الفاء للترتيب والتعقيب فدخولها فى كلامه لا يكون إلا متأخرا عما قبلها والوصف المترتب عليه الحكم سابق فى الوجود على الحكم فلا يكون مدخولها إلا الحكم لا الوصف وأما الشارع فانه ليس بحاك لما فى الوجود بل منشىء للحكم ولا مانع من إنشاء الحكم ثم بيان علته كعكسه (قوله ومن قال) هو العلامة التفتازانى وقصد الشارح بذلك التوفيق بين كلامه وكلام الأصوليين وعبارته فى تلويحه هكذا النص إما صريح وهو ما دل بوضعه ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ وله مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولأجل كذا وكى يكون كذا وتليها ما ورد فيه حرف ظاهر فى التعليل مثل لكذا أو بكذا وإن كان كذا ان هذه الحروف قد تجىء لغير العلية كلام العاقبة وبالمصاحبة وإن المستعملة فى مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء فى كلام الشارع أما فى الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما وأما فى الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم فى العقل متأخر فى الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا

فالراوى الفقيه الخ) إنما كان دون ماقبله لاحتمال الغلط فى كلامه لكن لا ينفى الظهور (قول الشارح وتكون فى ذلك فى الحكم فقط) إنما كان كذلك لأن الراوى من حيث انه راو إنما يريد حكاية ما وقع فلا بد أن يحكيه على ترتيبه ثم السامع ينتقل منه إلى فهم التعليل كالشارع حتى يؤخر ما كان مقدما فى الوجود بناء على فهم السامع التعليل فان قلت حكاية ما فى الخارج تحصل مع التأخير لأن تقدم العلة لازم قلت وضع الفاء إنما هو ترتب مدخولها وهو الذى ساق له الراوى كلامه لا التعليل اللازم له التقدم وبه يظهر فساد ما فى المحشى وصحة ما قاله الناصر هنا وإن تركه المحشى تبعا لسم تأمل (قوله فحصل منه أربعة أقسام) قد عرفت ان الرابع غير ممكن خلافا له (قوله لعل صواب قوله الخ) وجه اندفاع التوجيه ان فعل الراوى ذلك ممكن فى نفسه مع حكاية ما كان فى الوجود بناء على ماذكره فالوجه

الصحيح لقول الشارح وتكون فى ذلك فى الحكم فقط ان ذلك هو الموجود وإن أمكن غيره أما النظر على ذلك التوجيه فباق لم يندفع وفيه أن اندفاع النظر مبنى على فهم التوجيه بوجه آخر وهو ان الرواة إنما حكوا ما وقع خارجا على ما هو عليه وإن أمكن غيره تدبر (قوله هو المولى سعد الدين) الموجود فى كلامه فى حاشية العضد انها فى ذلك فى الحكم ولم يذكر فى التلويح

أنها فى ذلك فى الوصف فقط لأن الراوى يحكى ما كان فى الوجود ولم يرد بالوصف فيه الوصف الذى يترتب عليه الحكم كما فى الاول فالفاء فيما ذكر للسببية التى هى بمعنى العلية وإنما لم تكن المذكورات من الصريح لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة فى اللام والتعدية فى الباء ومجرد العطف فى الفاء كما تقدم فى مبحث الحروف (ومنه) أى من الظاهر (إن) المكسورة المشددة نحو رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً إنك إن تذرهم الآية (وإذ) نحو ضربت العبد إذ أساء أى لاساءته (وما مضى فى الحروف) أى مبحثها مما يرد للتعليل غير المذكور هنا وهو بيد وحتى وعلى وفى ومن فلتراجع وإنما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لأنه لم يذكره الأصوليون واحتمال أن لغير التعليل كأن تكون لمجرد التأكيد كما تكون إذ وما مضى لغير التعليل كما تقدم فى مبحث الحروف (الثالث) من مسالك العلة

دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء فى لفظ الراوى مثل سها فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط إلا انه لا ينفى الظهور انتهى (قوله انها فى ذلك) أى فى كلام الراوى الفقيه فى الوصف فقط أى دون الحكم بخلافها فى كلام الشارع فانها فيه قد تكون فى الحكم كما فى فاقطعوا لانها صيغة إيجاب اه ناصر (قوله لم يرد بالوصف الخ) اى بل اراد به متعلق الحكم وهو السجود المأخوذ من فسجد لأن الراوى بصدد وصف أى حكاية ما وقع منه ﷺ بحسب الوجود الخارجى فهو محسوس بخلاف الحكم نفسه الذى هو الندب فانه ليس بمحسوس وأورد شيخ الاسلام أنه كيف عمل بقول الراوى سها فسجد ونحوه مع أنه إذا قال هذا منسوخ لا يعمل به لجواز كونه عن اجتهاد واجاب بان هذا من قبيل فهم الالفاظ لغة لا يرجع فيه للاجتهاد بخلاف نحو هذا منسوخ ولهذا إذا قال أمر صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا يعمل به حملا على الرفع لا على الاجتهاد ومن منع فى هذا إنما قال يحتمل الخصوصية اه (قوله فالفاء فيما ذكر) اى من الامثلة المذكورة للسببية التى هى بمعنى العلية ففى الاخير مثلا المعنى فبسبب سهوه سجد وفى ذلك تنبيه على رد اعتراض العراقى على المصنف بان البيضاوى جعل الفاء مطلقا من قبيل الايماء وظاهر ان كلا منهما صحيح ولا مشاحة فى الاصطلاح مع أن ما قاله المصنف التابع لابن الحاجب أقعد من قول البيضاوى التابع للمحصول اه زكريا وعبارة البيضاوى فى منهاجه هكذا الثانى الايماء وهو خمسة انواع الاول ترتب الحكم على الوصف بالفاء وتكون فى الوصف أو فى الحكم أما فى لفظ الشارع أو فى لفظ الراوى مثل السارق والسارقة لا تقربوه طيبا زنا ماعز فرجم ووفق بعض شراحه بينه وبين ابن الحاجب بانه لما احتاجت دلالة الفاء على العلية إلى النظر لم تكن وضعية صرفة فلذا جعلها من الايماء ولما دلت على الترتيب بالوضع جعلها غيره من أقسام ما يدل بوضعه اه وطريق النظر أن يقال الفاء للتعقيب وحينئذ يلزم أن يثبت الحكم عقيب ما رتب عليه فتلزم سببيته للحكم اذ لا تعنى بها سوى ذلك (قوله وإنما لم تكن المذكورات) اى من اللام والباء والفاء (قوله لمجيئها لغير التعليل) يرد عليه كى فانها تأتى لغيره وكأنه لم يبال بذلك لان مجيئها قليل على انها دالة على المقدور الذى يدل على التعليل وقوله والتعدية فى الباء اللائق بتمثيله للباء أن يقال والمقابلة لأنها فى مثاله محتملة احتمالا مرجوحا والبعدية غير محتملة (قوله لأنه لم يذكره الأصوليون) أى متقدموهم فلا ينافى ذكر بعض متأخريهم أن من المسالك قيل وعدم ذكره هو الصواب لان استعمال هذه فى التعليل انما يكون لقرينة فلا يصدق تعريف الظاهر عليه لان الظاهر ما دل دلالة ظنية أى ظاهرة بطريق الوضع كالأسد أو العرف كالغائط بأن يكون موضوعا لذلك المعنى الراجح لغة أو عرفا وما يحتاج إلى القرينة مؤول (قوله واحتمال) مبتدأ خبره كأن يكون

أنها فى الوصف أو الحكم (قول المصنف ومنه) أى من الظاهر ان الخ فاحتماله لغير التعليل مرجوح لوجود القرينة عليه فالمراد الظهور ولو بالقرينة فاندفع ما فى الناصر فانظره (قول الشارح لانه لم يذكره الأصوليون) فى العضد أن المعدود من حروف التعليل أن الشرطية واعترض السعد ما فى الآمدى بأن كون المشددة المكسورة موضوعة للتعليل بعيد جداً قال والذى فى المنتهى والشروح أنها المفتوحة المخففة واعترضه بان التعليل مستفاد من اللام المقدرة اه وهو يؤيد الجواب الآتى فى المحشى ولعل ما قاله الآمدى سرى له من ذكر جملة أن للتعليل مع أنه مستفاد من الجملة بتمامها بقرينة السياق فهو من دلالة الاقتران فيكون إيماء ثم رأيت فى التلويح ما نصه وأما ان مثل انها من الطوافين عليكم فالمذكور فى أكثر الكتب أنها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القادر أنها فى مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغنى غناها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظراً إلى أنها لم توضع للتعليل وإنما وقعت فى هذه المواقع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية إيماء لا صريح وبالجملة كلمة أن مع الفاء أو بدونها قد تورد فى أمثلة الصريح وقد تورد فى أمثلة الايماء ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار ان والفاء وإيماء باعتبار ترتب الحكم على

(قوله

الوصف اهـ تدبر (قوله بأن كان موضوعا له فقط) أى لم يوضع لغيره ولا وضعا مجازيا بخلاف الظاهر كما سيذكره وحاصله أن النص ما وضع للتعليل ولم يستعمل فى غيره اصلا والظاهر ما وضع له ولغيره إما على سبيل الاشتراك او التجوز فى الثانى وهذا ما يفيده كلام العضد فانه صرح بأن الصريح ما دل بوضعه على التعليل ثم جعله مراتب ما لم يجىء لغيره وما جاء له ولغيره والظاهر أن المراد وضعه الحقيقى وأما كلام سم فى حاشيته فيشمل ما إذا دل على التعليل بوضعه المجازى وهو الموافق لما مر فى كلمة إن تدبر (قوله او موضوعا للتعليل فقط) انظر كيف يحتاج للقرينة حينئذ وليس ذلك فى كلام سم بل الذى فيه عكسه (قول المصنف الثالث الايماء) فى العضد أن المدلول عليه بالايماء لازم لمدلول اللفظ فدلالة الايماء التزامية واللزوم عرفى لانه لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا (قول المصنف وهو اقتران الوصف الخ) هذا معنى اصطلاحى فلا مانع منه لوجود المناسبة التى ذكرها المحشى ولا حاجة إلى جعله تفسيرا باللازم ومعناه لغة الاشارة الخفية (قوله أقسام أربعة) الظاهر انها سبعة الاربعة المذكورة ويزاد عليها ثلاثة بان يقال فى المذكورين أشير بهما إلى نظيرهما او لا وفيما اذا ذكر احدهما دون الآخر المذكور اشير به الى نظيره او لا بخلاف ما اذا كانا مستنبطين لان المستنبط انما يستنبط من حيث كونه حكما او علة لكن صنيع الشارح والحواشى هنا وفيما سيأتى يفيد أن النظير لا يعلل به إلا نظر وان ذلك فى المذكورين خاصة فتكون الاقسام خمسة فقط وعلى كل فعذر المحشى ان ما ذكره هى الاقسام الاولية تامل (قوله اى منصوصا) المراد به ما عدا المستنبط (قوله أى لتعليل الحكم أو نظيره) الاولى أن يكتب على قول المصنف وهو اقتران الوصف الملفوظ أى أو نظيره بحكم أى ولو نظير الحكم الملفوظ ثم على قول الشارح اى لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم به الخ ما نصه ظاهره أن الاشارة راجعة إلى الوصف الملفوظ ونظيره وفيه ان النظير مقترن بالنظير لا بالحكم الملفوظ إلا أن يقال فيه مسامحة لظهور المعنى من كلام المصنف قيل وحاصله إجمال

(الايماء) وهو اقتران الوصف الملفوظ قيل أو المستنبط بحكم ولو كان الحكم (مستنبطا) كما يكون ملفوظا (لو لم يكن للتعليل هو) أى الوصف (أو نظيره) لنظير الحكم حيث يشار بالوصف والحكم إلى نظيرهما اى لو لم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم به (كان) ذلك الاقتران (بعيدا) من الشارع لا يليق بفصاحته وإتيانه بالألفاظ فى مواضعها (كحكمه) أى الشارع (بعد سماع وصف) كما فى حديث الاعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان فقال أعتق رقبة الخ رواه ابن ماجه وأصله فى الصحيحين فامره بالاعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له

(قوله الايماء) أى من الشارع إلى العلة فتفسيره بقوله وهو اقتران الخ تفسير باللازم لانه يلزم من إيماء الشارع الاقتران وفى الحقيقة الاقتران صفة للوصف (قوله الملفوظ) اى المصرح بعليته وإن احتاج لتقدير كما سيأتى (قوله ولو كان الحكم مستنبطا) الظاهر إن هذه الغاية راجعة لما قبل قوله وقيل فقط لانه يلزم على رجوعه لقوله وقيل إن التعريف شامل لما ليس بايماء وهو ما إذا كان كل من الحكم والوصف مستنبطا فيكون غير مانع وقوله بحكم أى ملفوظ أو مستنبط كما يفهم من قوله ولو مستنبطا فالصور أربع لان الوصف والحكم اما ملفوظان او مستنبطان او الوصف ملفوظ والحكم مستنبط وعكسه ولكن إذا كان الوصف والحكم مستنبطين يكون ليس بايماء (قوله أو نظيره) أى نظير الوصف إن كان نظير فأو للتنويع (قوله حيث يشار الخ) اى وإنما يلتفت للنظير حيث يشار وإلا اقتصر على الحكم الاصلى (قوله من حيث اقترانه) فالضمير للوصف من حيث اقترانه لا من حيث ذاته (قوله لتعليل الحكم) إشارة إلى أن أل من قوله للتعليل عوض عن الضمير الرابط وقوله لتعليل الحكم به أى بالوصف أى أو بنظير الوصف من حيث اقترانه به بنظير الحكم ولكن الاقتران فى الحكم مصرح به فى كلام الشارع وفى نظير الحكم مقدر ومشار اليه فالاقتران فيه حكمى كما أشار له الشارح أولا فاندفع بحث الناصر (قوله كان ذلك الاقتران بعيدا) بحث فيه سم فيما كتبه بهامش الكمال بان الواجب بفصاحة الشارع ووضعه الالفاظ فى محلها أن لا يأتى بلفظ الا لفائدة معتبرة والفائدة المذكورة لم تنحصر فى التعليل بل يجوز أن تكون الفائدة بيان محل الحكم فان ادعى ان هذا خلاف الظاهر فهو ممنوع لا دليل عليه وإن سلم فى بعض المواضع لم يسلم فى جميعها فليتأمل (قوله كحكمه) أى كالاقتران الحاصل فى حكمه بعد الخ وكذا يقدر فى الباقى لان القصد التمثيل إلى الايماء ثم ان هذه الكاف مع الكافات المعطوفة عليها للاستقصاء بالنظر إلى الايماء المتفق عليه وللتمثيل بالنظر إلى مطلق الايماء وعلى الاول يحمل حصر من حصر الايماء فى مدخولاتها والظاهر أنه لا حاجة لاعادة الكاف فى الأمثلة التى ذكرها (قوله فقال أعتق رقبة) فوجوب الاعتاق حكم قارن وصفا وهو الوقاع (قوله فأمره) أى فالاقتران الذى تضمنه أمره

ببيانه لو لم يكن الوصف الملفوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره والاقتران كما يكون بين الملفوظين حقيقة يكون بين النظيرين حكما إذ في ذكر النظيرين إشارة إلى نظيرهما فهما مذكوران حكما مقترنان كذلك اما عبارة المتن التى كتب عليها فظاهر منها ذلك كما لايخفى وسيأتى فى كلامه بعد ولذلك لم يكتب الناصر والشهاب إلا على عبارة الشارح الآتية تأمل (قول الشارح وإلا لخلا الخ) قال الناصر هذه اللام تقع فى جواب ان الشرطيه فى كلام المصنفين كثيرا سهوا وتوهما أنها فى جواب لو اه لكن فى الرضى اجاز ابن الانبارى دخولها فى جواب الشرط مطلقا (قول الشارح فيقدر الخ) الداعى لهذا التقدير تحقق الاقتران بين الوصف والحكم فى كلام واحد إذ الاقتران (٣١٠) بينهما فى كلامين غير ممكن (قول المصنف لو لم يكن لم يفد) قال المصنف فى شرح المختصر الحق أن العلة التشوش والوصف المذكور علة بمعنى أنه مشتمل عليها فيلحق به ما فى معناها ويخرج عنه سواه كالغضب لله اه فقوله هنا لو لم يكن علة أى باعتبار ما اشتمل عليه وقد مر (قوله بعيد جدا) أى وغلبة الظن بالتعليل كافية قاله المصنف فى شرح المختصر (قوله مع الاتيان به فى الحديث الخ) الظاهر أنه لافرق بين قولنا وهو غضبان وقولنا فى حال غضبه وما أجاب به سم كله صحيح فانظره (قوله هى الفروسية والرجولية) الأول علة استحقاق خصوص السهمين والثانى علة استحقاق خصوص السهم أما علة الاستحقاق فى الجملة فالقتال او الحضور بنيته وإن لم يقاتل لكن الشارح بصدد الأول فلم يتعرض للثانى فاندفع ما فى الناصر اه سم (قول الشارح بين عدم الارث المذكور الخ) فيه إيماء لحكم إلى ان الضمير فى ذكرهما للحكمين وجعله فى العضد للوصفين لكن ما هنا اولى لأن الوصف تابع للحكم (قوله بمعنى المبيع) اى وفى الكلام مضاف وفى بمعنى من فيكون هكذا فالتعريف بين منع بيع المبيع من هذه الأشياء ولا يخفى سماجته فالأولى أن لا يكون متفاضلا حالا من البيع ويعود الضمير عليه بمعنى المبيع على طريق الاستخدام ولعله مراده (قوله فليست علته الاتحاد الخ) أنظر من أين جاء التضييق حينئذ وهل هو الامن اخذ الاكثر بالاقل من جنس واحد كذا قيل وفيه ان هذا لاينافى عدم علية الاتحاد (قوله اى يغتسلن) مذهب مالك والشافعى وفسره أبو حنيفة رحمه الله بالانقطاع (قوله لايخرج عن الغاية) بل لايكون التفريق بها إلا باعتباره إلا انه ليس هو نفس الغاية فأحسن الاعتبار ولاينافى اعتبار التفريق بالغاية صحة اعتباره بالشرط بعده (قوله مع الجزم بالمحلوف عليه)

وإلا لخلا السؤال عن الجواب وذلك بعيد فيقدر السؤال فى الجواب فكأنه قال واقعت فاعتق (وكذكره فى الحكم وصفا لو لم يكن علة) له (لم يفد) ذكره كقوله صلى الله عليه وسلم لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان رواه الشيخان فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له وإلا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد (وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما) فقط مثال الاول حديث الصحيحين أنه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل أى صاحبه سهما فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما

(قوله وإلا لخلا السؤال الخ) جعله سؤالا باعتبار المقصود منه وإن لم يكن سؤالا بحسب الصورة قال الناصر وهذه اللام تقع فى جواب ان الشرطية فى كلام المصنفين كثيرا سهوا وتوهما انها فى جواب لو (قوله فيقدر السؤال الخ) الداعى إلى هذا التقدير تحقق الاقتران بين الوصف والحكم فى كلام واحد إذ الاقتران بينهما فى كلامين غير معقول وجعله ملفوظا بعليته حينئذ من حيث وقوعه فى هذا المسلك (قوله فى الحكم) أى معه أو فى متعلقه (قوله يدل على أنه) أى الغضب علة لا ينافى ما تقدم من أن العلة هى تشويش الفكر بالاجماع لان المراد بالغضب هنا لازمه وهو تشويش الفكر فالوصف كاشف والحكمة خوف الميل فى الحكم (قوله وكتفريقه) مصدر مضاف إلى فاعله والضمير يعود على الشارع والمراد بتفريقه فرقه وبالصفة الصفة الاصولية وهى اللفظ المقيد لغيره وليس غاية ولا شرطا ولا استثناء والمراد جنس الصفة فان فى المثال الاول تفريقا بين صفتين واما الثانى وهو لا يرث القاتل الخ ففيه صفة واحدة (قوله وإلا لخلا ذكره الخ) عليه منع ظاهر لامكان أن يكون ذكره لافادة محل الحكم أى صاحبه قدر ذلك الخ ليكون الثلاثة لصاحب الفرس وإلا فللراجل سهم سواء كان له فرس اولا (قوله هذين الحكمين) وهما جعل سهم وجعل سهمين وقوله بهاتين الصفتين هما الرجلية والفرسية أى هذا المفهوم لا نفس الرجل والفرس فانهما لقبان لامدخل للتسمية بهما فى الحكمين ثم أصل الاستحقاق عندنا معاشر الشافعية منوط بأحد أمرين إما بالقتال وإن لم يحضر بنيته وإما بالحضور بنية القتال وان لم يقاتل وأما خصوص كونه للفارس سهمين وللراجل سهم فعلته الفرسية والرجلية كما أشار اليه الشارح وهو ما دل عليه الحديث فاندفع قول الناصر ان كلا منهما ليس علة لما ذكر بل العلة القتال (قوله لو لم يكن لعلته الخ) لم يبرز هنا ضمير يكن لان الجملة صفة لوصفا فهى جارية على ما هى صفة له بخلاف قوله سابقا هو أو نظيره لأن الجملة هناك صفة

اى بنقيض ما حلف عليه او بان المحلوف عليه راقع فى نفس الامر مع تخلفه (قوله فقد يقال الوجه المؤاخذة به) كيف مع عدم قصد لفظ اليمين الذى هو المراد وكأنه فهم أن اللفظ مقصود دون الحلف وهو صريح لاحاجة له إلى النية وليس مرادا (قوله بقى إشكال) قد عرفت ان وجه الاستدلال انه لو لم يكن للتعليل لاخل بفصاحة الشارع وهذا غير موجود فى الاضداد وظهور ان المذكور هو العلة كاف فى أنه لا علة سواه تدبر وانظر قوله إذ فائدته وجود علة الحكيم الخ فان كلام الناصر السابق له منعه (قول المصنف وكترتيب الحكم على الوصف) اى بأن جعل الوصف عنوانا ففارق ما بعده إذ الترتيب فيما بعد على الموصوف اى بيع صفته فى ذاته انه مظنة التفويت وليس التفويت مقدرا فى نظم الكلام بل فهم لكون البيع مظنة وهذا هو المراد بالتقدير هنا وفرق بين الترتيب على الوصف وبين المنع مما هو فى نفسه موصوف ولو كان ما بعد من صور الترتيب على الوصف للزم ان يكون منه أيضا ما إذا ذكر فى الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يفد وليس كذلك تدبر ليندفع ما فى المحشى وعليه ينزل كلام سم (قوله وفيه ان الذى هو مظنة الخ) حاصل كلام سم انه لو لم يكن المنع لوجود مظنة هى البيع لكان المنع بعيدا ولا شىء فيه أصلا (قوله الدالة على التضعيف) فالراجح فيه أنه ليس بإيماء فاختلف الترجيح (قوله ولعل وجه الترجيح الخ) ما ذكره إن كان الدلالة الوصف على الحكم فهو ما فى الشارح وإن كان لعدم الوجود للوصف فلا يتحقق الاقتران فيقال مثله فيما إذا ذكر الوصف فقط

لكان بعيدا ومثل الثانى حديث الترمذى القائل لا يرث أى بخلاف غيره المعلوم إرثه فالتفريق بين عدم الارث المذكور وبين الارث المعلوم بصفة القتل المذكور مع عدم الارث لو لم يكن لعليته له لكان بعيدا (او) تفريقه بين حكمين (بشرط اوغاية او استثناء او استدراك) مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد فالتفريق بين منع البيع فى هذه الأشياء متفاضلا وبين جوازه عند اختلاف الجنس لو لم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيدا ومثال الغاية قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن اى فاذا طهرن فلا منع من قربانهن كما صرح به فى قوله عقبه فاذا تطهرن فأتوهن فتفريقه بين المنع من قربانهن فى الحيض وبين جوازه فى الطهر لو لم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا ومثال الاستثناء قوله تعالى فنصف ما فرضتم إلا ان يعفون أى الزوجات عن ذلك النصف فلا شىء لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لو لم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا ومثال الاستدراك قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالايمان وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها لو لم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيداً (وكترتيب الحكم على الوصف) نحو اكرم العلماء فترتيب الاكرام على العلم لو لم يكن لعلية العلم له لكان بعيدا (وكمنعه) اى الشارع

الحكم فهى جارية على غير ما هى صفة له فلذلك أبرزه على ان هو أيضا يحتمل أن يكون تأكيدا للمستتر ليصح عطف نظيره عليه قاله الناصر (قوله فكان بعيداً) اى لكان التفريق من حيث تضمنه الاقتران وكذا يقال فيما بعده (قوله بصفة القتل) لم يقل هنا باتين الصفتين القتل وعدمه إذ عدمه ليس علة للارث بل علته النسب او السبب قاله الناصر (قوله لعليته) اى لعلية القتل لعدم الارث وقوله بعيدا اى عن الفصاحة والبلاغة حيث يذكر شيئا لغير حكمة (قوله أو شرط الخ) فصله لأنه غير الصفة الاصولية (قوله الذهب بالذهب الخ) موضع التمثيل من الحديث قوله فاذا اختلفت هذه الاجناس الخ (قوله مثلا بمثل سواء بسواء) الجمع بينهما للتاكيد او الاول فى المكيل والثانى فى الموزون او عكسه وقوله يدا بيد أى مقابضة ويلزمه الحلول (قوله فالتفريق) أى فالاقتران الذى تضمنه التفريق (قوله منع البيع) أى المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بمثل الخ (قوله متفاضلا) حال من البيع بمعنى المبيع او هو من قبيل وصف الشىء بحال متعلقه (قوله أى فاذا طهرن) التفريق بالغاية إنما هو باعتبار مفهومها إذ هى نفسها لا يحصل بها تفريق فتقدير الشرط إنما هو لبيان مفهومها وليس فى ذلك تنبيها عن ان الشرط مقدر فلا يرد قول الناصر ان تقدير الشرط يخرجه عن الغاية الى التفريق بالشرط ولا قول الشهاب هلا كان التفريق بالشرط لانه انما يتم على اعتبار تقديره ولو سلم فلا مانع من اعتباره ايضا لكنهم سلكوا الاول لاجل التمثيل بالغاية (قوله فى الحيض) الاولى قبل الطهر اه زكريا لأنه اذا انقطع حيضها ولم تطهر بالاغتسال لا يجوز له وطؤها خلافا للحنفية (قوله الا أن يعفون) الواو لام الكلمة والنون للنسوة فهو مبنى على السكون ونون النسوة فاعل خلافا لبعض من جعل النون نون الرفع والواو فاعلا تعود على الازواج ويلزم عليه فساد فى اللفظ من حيث ابطال عمل الناصب وهو أن وفى المعنى أيضا كما لا يخفى (قوله فلا شىء لهن) أى من نصف وغيره (قوله فتفريقه بين عدم المؤاخذة) بالايمان التى هى لغو (قوله على الوصف)

(بماقديفوت المطلوب) نحو قوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذى قديفوتها ولو لم يكن لمظنة تفويتها لكان بعيدا وهذه امثلة لما اتفق على انه إيماء وهو ان يكون الوصف والحكم ملفوظين وان كان فى بعضها تقدير وعكس هذا القسم ليس بايماء قطعا وفى الوصف الملفوظ والحكم المستنبط وعكسه وفيه اكثر العلل خلاف مختلف الترجيح كما افادته عبارة المصنف قيل انها إيماء تنزيلا للمستنبط منزلة الملفوظ فيقدمان عند التعارض على المستنبط بلا إيماء وقيل ليسا إيماء والاصح ان الاول إيماء لاستلزام الوصف للحكم

أى سواء كان الوصف مناسبا أو لا وهو مختار القاضى البيضاوى واستدل عليه بأنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم نسب إلى القبح وليس ذلك لمجرد الامر باكرام الجاهل وإهانة العالم فانه قد يحسن لشرف الجاهل بنسب او شجاعة مثلا ولفسق العالم وخبثه ودناءة نفسه وحسنه فالاستقباح لسبق التعليل إلى الفهم من جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاهانة فمطلق الترتيب مفيد لعلية الوصف للحكم فى هذه الصورة واعترض بانه لو سلم دلالته على التعليل هنا فى هذه الصورة فلا يستلزم دلالتها عليه فى الكل إذ المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وأجيب بأنه إذا دل عليها فى هذه الصورة يجب أن يدل عليها فى الجميع دفعا للاشتراك لانه لو كان دالا على غير العلية فى بعض الصور لاشترك وهو خلاف الاصل ورده الخنجى بأنه إنما يلزم الاشتراك لو دل التركيب على عدم العلية فى غير هذه الصورة وهو ممنوع إذ لا يلزم من عدم الدلالة الدلالة على العدم اه وقيل إنما يفيد الترتيب إذا كان الوصف مناسبا (قوله بما قديفوت) اى فعل يفوت (قوله فاسعوا إلى ذكر الله) مثال للمطلوب (قوله لمظنة تفويتها) اى لاجل كون التشاغل بالبيع عن السعى مظنة لتفويت الجمعة المعبر عنها فى الآية بذكر الله لاشتمالها عليه (قوله ملفوظين) أى منصوص عليهما لا مستنبطين والمقدر من قبيل الملفوظ (قوله وإن كان فى بعضها تقدير) اى كمثال الغاية بقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن فان الوصف والحكم فيه مقدران ومثال الاستثناء بقوله تعالى فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون فان الحكم فيه مقدر قال المحقق العضد إذا ذكر كل من الوصف والحكم فانه إيماء اتفاقا فان ذكر الوصف واستنبط الحكم مثل ان يذكر حل البيع وتستنبط منه الصحة كما فى قوله تعالى وأحل الله البيع أو بالعكس مثل أن يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار فى مثل حرمة الخمرة فقد اختلف فى أنه هل يكون إيماء حتى يقدم على المستنبطة بلا إيماء عند التعارض فعند البعض كلاهما إيماء وعند البعض ليس شىء منهما بايماء وعند آخرين الاول إيماء دون الثانى والاول مبنى على ان الايماء اقتران الحكم والوصف وان قدر احدهما والثانى على انه لا بد فيه من ذكرهما ليتحقق الاقتران والثالث على ان اثبات مستلزم الشىء يقتضى اثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فيتحقق الاقتران تقديرا واللازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم لا يقتضى اثباته فلا يتحقق الاقتران (قوله ليس بايماء قطعا) اى خلافا لما توهمه عبارة المصنف فانه يصدق بما إذا كان الحكم مستنبطا والوصف كذلك (قوله وفى الوصف) خبر مقدم وخلاف مبتدأ مؤخر وعكسه بالجر عطف على الوصف والعكس هو الوصف المستنبط والحكم الملفوظ وقوله وفيه اى فى عكسه خبر قوله أكثر العلل وهذه الجملة معترضة بين المبتدأ والخبر ووجهه أن الحكم كثيرا ما يذكر فى كلام الشارع من غير علة والعلل تستنبطها الأئمة (قوله مختلف الترجيح) يعنى ان المرجح فى اقتران الوصف الملفوظ بالحكم المستنبط خلاف المرجح فى عكسه (قوله كما أفادته) أى أفادت اختلاف الترجيح عبارة المصنف حيث اتى فى جانب الوصف المستنبط بقيل الدالة على التضعيف وفى الحكم المستنبط بلو (قوله والاصح الخ) بيان لاختلاف الترجيح (قوله لاستلزام الوصف الخ) أى فكأنهما منصوصان

(قول الشارح لجواز كون الوصف أعم) عبارة المصنف فى شرح المختصر بخلاف اثبات لازم الشىء إذ لا إثبات فيه لملزوم اه أى ملزوم معين إذ اللازم الاعم كما يلزم هذا يلزم غيرها فاذا قيل لا تبيعوا البر بالبر يحتمل الاقتيات أو الادخار أو الطعم ولا تعين لواحد حتى يقع معه الاقتران فقوله هنا لجواز كون الوصف أعم أى الذى يلزمه الحكم أعم مما عينه المستنبط وحينئذ لا يكون فى الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يكون فيه إيماء اليه وإنما لم يعلل بعموم الحكم لان عدم الاقتران إنما جاء من تخلف الوصف تدبر (قوله بناء على خطأ المستنبط الخ) فيه أن خطأه ليس قاصرا على هذا بل بل يكون فيما إذا ذكر الوصف فالصواب ما ذكرناه خصوصا وهو الموافق لتقرير المصنف كلام ابن الحاجب وأيضاً المراد أن يوجد اقتران بين الوصف والحكم فى ذاتهما الا بعد الاستنباط كما يدل عليه قول الشارح لاستلزام الوصف للحكم الخ تدبر (قوله قد اختلف فى مناسبة الوصف المومى اليه فى كون علل الايماء صحيحة) أى اختلف فى اشتراط المناسبة فى الصحة

(قوله

بخلاف الثانى لجواز كون الوصف أعم مثال الأول قوله تعالى وأحل الله البيع فحله مستلزم لصحته والثانى كتعليل الربويات بالطعم أوغيره ومثال النظير حديث الصحيحين أن امرأة قالت يارسول الله ان أمى ماتت وعليها صوم نذر أفأصوم عنها فقال أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يؤدى ذلك عنها قالت نعم قال فصومى عن أمك أى فانه يؤدى عنها سألته عن دين الله على الميت وجواز قضائه عنه فذكر لها دين الآدمى عليه وقررها على جواز قضائه عنه وهما نظيران فلو لم يكن جواز القضاء فيهما لعلية الدين له لكان بعيدا (ولا يشترط) فى الايماء (مناسبة الوصف (المومأ اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على أن العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث (الرابع) من مسالك العلة (السبر والتقسيم وهو حصر الأوصاف) الموجودة (فى الأصل) المقيس عليه (وإبطال مالا يصلح) منها للعلية (فيتعين الباقى) لها كان يحصل أوصاف السبر فى قياس الذرة مثلا عليه فى الطعم وغيره ويبطل ماعدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلية والسبر لغة الاختبار

(قوله لجواز أن يكون الوصف أعم) أى من الحكم فلا يستلزمه لانه يوجد بدونه تحقيقا لمعنى العموم كتعليل الربويات بالكيل فانه يوجد فى الجنس مع أنه غير ربوى قال الناصر الصواب أن يقول كون الحكم أعم أى من الوصف لأن الحكم لازم للعلة واللازم إنما يستلزم ملزومه إذا كان اللازم مساويا له أوأخص لا أعم وأجاب سم انه يجوز أن يكون الوصف أى المستنبط بناء على خطأ المستنبط فى استنباطه ليس هو الوصف فى الواقع بل أعم منه فيكون أعم من الحكم وفيه نظر فان الكلام فى الوصف مع الحكم لا فى الوصفين تأمل (قوله فحله مستلزم الخ) حله هو الوصف الملفوظ فى الآية وصحته هو الحكم المستنبط منها (قوله ومثال النظير) أى ومثال المنصوص الذى هو النظير أى نظير الوصف (قوله سألته عن دين الله الخ) فدين الآدمى هو وصف الملفوظ ونظيره دين الله والحكم الذى قارنه دين الآدمى هو فانه يؤدى عنها قال الكمال وفى المثال تنبيه أيضا على أركان القياس الأربعة فالأصل دين العباد والفرع دين الله سبحانه والحكم جواز القضاء وعلته فى كل منهما كونه دينا (قوله لكان الخ) أى اقتران الجواز بالدين بعيدا (قوله ولا يشترط فى الايماء مناسبة الوصف) هو مااختاره البيضاوى كما تقدم تقريره واعترضه الناصر بانه معارض لما سبق فى شروط العلة من أنه يشترط فى الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم اه والشهاب أيضا بأنه سبق أن الوصف يستلزم الحكم فكيف يستلزم مع عدم المناسبة وأجاب سم بأن المراد لا يشترط مناسبة ظاهرة وإن كان لابد منها فى نفس الأمر نظير مامر من جواز التعليل بما لا يطلع على حكمته اه وفى التلويح نقلا عن الآمدى فى الاحكام أن المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول مايصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ماهو مقصود من شرعية القصاص وهو من بقاء النفوس على مايشير إليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة (قوله وهو) اى ماذكر من السبر والتقسيم كما يشير إليه قول الشارح بعد فالتسمية بمجموع الاسمين ثم هذا تفسير باللازم وإلا فالسبر التتبع (قوله وابطال) تفسير للتقسيم (قوله فيتعين) بالنصب عطفا على الاسم الصريح فيكون من تتمة التعريف وبالرفع على الاستئناف (قوله والسبر لغة الاختبار) فيه تسامح إذ حقيقة السبر التتبع

ظهورها واما نفسها فلا بد منها فى العلة الباعثة دون الامارة المجردة اه قال شيخ الاسلام فى شرح مختصره لهذا المتن بعد ذلك ومرادهما بالعلة الباعثة العلة المشتملة على حكمة تبعث على الامتثال اه وهو موافق لما مر عن والد المصنف ان من عبر بالباعث اراد الباعث للمكلف على الامتثال ووجه هذه التفرقة ان من قال انها المعرف يقول المدار على دلالة الايماء عليها لان المقصود تعريف الحكم والحكمة الباعثة للمكلف قد تخفى ولا دخل لها فى العلية ومن قال انها الباعث للشارع على شرع الحكم يقول ليس المقصود مجرد التعريف بل مع بيان وجه مشروعية الحكم إذ له دخل فى العلية فلا بد من معرفته حتى يكون الايماء صحيحا ثم ان قول المصنف ولا يشترط مناسبة المومى اليه يفيد ان هذا الخلاف إنما هو فى دلالة الايماء فقط دون النص وهو الموافق لقول العضد فى كون علل الايماء صحيحة ولعله لضعفه عن النص وبهذا ظهر أنه لا مخالفة بين شيخ الاسلام والعضد وان الباعثة فى كلام العضد غيرها فى كلام الشارح إذ المراد بها فى كلام الشارح الباعثة للشارع على شرع الحكم

(قول الشارح فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة) قال السعد فى حاشية العضد عند التحقيق الحصر راجع إلى التقسيم والسبر إلى الابطال وذلك لانه إذا قال بحثت عن اوصاف البر فلم اجد ثم مايصلح للعلية فى بادىء الراى إلا الطعم أو القوت أو الكيل لكن الطعم أو القوت لا يصلحان عند التأمل فتعين الكيل فقد حصر ما يصلح للعلية فيما ذكره على وجه التقسيم بأو وبين ببحثه الذى هو الاختيار بطلان ما عدا (٣١٤) الكيل وعبارة الشارح تنادى على هذا المعنى فما ادرى ماوجه تكثير أمثال هذه الاعتراضات (قوله يستلزمان الاختبار) فيه أن الحصر لادخل له فيه إذ الابطال يكون فى غير الحصر (قوله ولم يبده) أى لانه لم يبحث أو ترويجا لكلامه وإن لم يجد فلا يدل على عدمه وعلى هذا قالوا وفى قوله والاصل عدم ماسواها على حالها لان المراد دفع كل منع على الحصر من المنوع الثلاثة وكان المحشى فهم أن المانع منع على الترتيب وهو خلاف مراد الشارح فتأمل (قول الشارح لعدالته) لان القياس الحقيقى لا يكون إلا من مجتهد ومن شروطه العدالة وإذا كان كذلك غلب الظن وهو كاف (قول الشارح ولا يكابر نفسه) فيجب عليه العمل بما أدى اليه ظنه وإلا لأدى إلى عدم وقوفه على شىء (قول المصنف فان كان الحصر والابطال قطعيا) أما قطعية الابطال فظاهر وأما قطعية الحصر فبأن يكون مرددا بين النفى والاثبات كأن يقول علة الربا فى البر أما الطعم أو الكيل أو القوت أو غيرها وجميع الاقسام باطلة ماعدا الطعم ثم يستدل على الابطال بدليل قطعى (قول المصنف والمناظر غيره) فيكون حجة على الغير لافادته الظن مالم يدفعه ومايفيد الظن يجب العمل به فان كان المناظر مجتهدا وجب عليه أو مقلدا توجه الالزام على من قلده تدبر

ماقبله

فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة وقد يقتصر على السبر (ويكفى قول المستدل) فى المناظرة فى حصر الاوصاف التى يذكرها (بحثت فلم اجد) غيرها (والاصل عدم ما سواها) لعدالته مع أهلية النظر فيندفع عنه بذلك منع الحصر (والمجتهد) أى الناظر لنفسه (يرجع) فى حصر الأوصاف (إلى ظنه) فيأخذ به ولا يكابر نفسه (فان كان الحصر والابطال) اى كل منهما قطعيا فقطعى) اى فهذا المسلك قطعى (وإلا) بأن كان كل منهما ظنيا أو أحدهما قطعيا والآخر ظنيا (فظنى وهو) أى الظنى (حجة للناظر) لنفسه (والمناظر) غيره (عند الاكثر) لوجوب العمل بالظن وقيل ليس بحجة مطلقا

(قوله واضحة) لأن الناظر يقسم الأوصاف ويختبر صلاحية كل واحد منها للعلية (قوله وقد يقتصر على السبر) أى اختصاراً لأن الحصر والابطال طريق فى السبر لكونه ثمرتها وقد يقتصر على التقسيم لكونه طريقا إلى الابطال المحصل للسبر ويكفى اى فى دفع قول المعترض بعدم الحصر بأن قال يمكن أن يكون هنا وصف ولم يبده فان أبداه فسيأتى فى قوله فان أبدى المعترض الخ (قوله فى حصر الاوصاف) متعلق بالمناظرة أو بدل منه أو متعلق بيكفى (قوله والاصل عدم ما سواها) بقية قول المستدل إذ الأصل فى الواو أن تكون على بابها من الجمع وحينئذ فلا بد من مجموع الامرين وقيل انها بمعنى أو كما هى فى بعض نسخ من المتن فيصح الاكتفاء بالاول كما يقتضيه التعليل بعدالة الناظر وأما الاكتفاء بالثانى فظاهر (قوله لعدالته) علة للكفاية وإنما اشترطت عدالته لانه مخبر فى قوله بحثت فلم أجد وقضيته أن غير العدل لا يكفى قوله ما ذكر وله اتجاه لان غير العدل لا يقبل قوله شرعا (قوله لنفسه) أى للعمل فى خاصة نفسه ولمن قلده (قوله أى كل منهما) أحوجه إلى ذلك افراد خبر كان مع تثنية اسمها لكون العطف بالواو (قوله قطعيا) أى لقطعية دليله بأن قطع العقل أن لاعلة إلا كذا (قوله فقطعى) وهو قليل فى الاحكام الشرعية (قوله لنفسه) متعلق بالناظر ومعنى كونه حجة للناظر أنه موجب للعمل فى حقه وقاطع لخصمه ثم أن فيه نوع تكرار مع قوله ويكفى قول المستدل الخ وقوله والمجتهد يرجع الخ وكأنه اغتفره لتفاصيل الاقوال (قوله لوجوب العمل بالظن) لقائل أن يقول أن وجوب العمل بالظن إنما هو فى حق الظان ومقلديه دون غيره كما سيأتى فى توجيه الرابع فكيف يكون حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لايلزمه تقليد ذلك الظان ويجاب بأن هذا ليس من باب التقليد بل هو من باب إقامة الدليل على الغير وإن لم يفد إلا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظنى فيتوجه عليها ثم يدفعه بطريقه اه سم (قوله مطلقا) أى للناظر ولا للمناظر اجمع أم لا فالاطلاق يفسره

لجواز بطلان الباقى (وثالثها) حجة لها (ان أجمع على تعليل ذلك الحكم) فى الأصل (وعليه امام الحرمين) حذرا من أداء بطلان الباقى إلى خطأ المجمعين (ورابعها) حجة (الناظر) لنفسه (دون المناظر) غيره لأن ظنه لايقوم حجة على خصمه (فان أبدى المعترض) على حصر المستدل الظنى (وصفا زائدا) على أوصافه (لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل) لأن بطلان الحصر بابدائه كاف فى الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به (ولاينقطع المستدل) بابدائه (حتى يعجز عن ابطاله) فان غاية ابدائه منع لمقدمة من الدليل والمستدل لاينقطع بالمنقطع ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدأ عن أن يكون علة فان عجز عن ابطاله انقطع (وقد يتفقان) أى المتناظران (على ابطال ماعدا وصفين) من أوصاف الأصل ويختلفان فى أيهما العلة (فيكفى المستدل الترديد بينها) من غير احتياج إلى ضم ماعداهما اليهما فى الترديد لاتفاقهما على ابطاله فيقول العلة أما هذا أو ذاك لاجائز أن تكون ذاك لكذا فيتعين أن تكون هذا (ومن طرق الابطال) لعلية الوصف (بيان أن الوصف طرد) أى من جنس ماعلم من الشارع الغاؤه (ولو فى ذلك الحكم)

ماقبله ومابعده (قوله لجواز بطلان الباقى) أى الذى أبقاه بلا ابطال يعنى ولجواز كون الحكم بلا علة أو بعلة خفيت وهى غير هذه الأوصاف اه نجارى (قوله ان أجمع على تعليل ذلك الحكم) أى على أنه من الاحكام المعللة لا التبدئة (قوله حذرا من أداء بطلان الباقى) أى للعلية بعد ابطال غيره وقوله إلى خطأ المجمعين لعدم التعليل بعدم العلة فاندفع ماقاله شيخ الاسلام من أنه يرد بمنع أن يؤدى إلى ذلك إذ لايلزم من اجماعهم على تعليل الحكم الاجماع على أنه معلل بشىء مما ابطل تأمل (قوله لأن ظنه لايقوم الخ) كان الظن من حيث الحصر أو من حيث الابطال فغاير ماتقدم فى الجملة (قوله على حصر) متعلق بالمعترض وقوله الظنى صفة حصر (قوله لم يكلف) أى المعترض بيان صلاحيته للتعليل باقامة الدليل على الصلاحية (قوله فعلى المستدل دفعه) أى بطلان الحصر بابطال التعليل به أى بذلك الوصف (قوله ولاينقطع المستدل الخ) قال الزركشى وقيل ينقطع لأنه ادعى حصرا ظهر بطلانه ثم نقل عن المصنف أنه قال وعندى أنه ينقطع إن كان ما اعترض به مساويا فى العلة لما ذكره فى حصره وأبطله إذ ليس ذكر المذكور وابطاله أولى من ذلك المسكوت عنه المساوى اه زكريا (قوله حتى يعجز عن ابطاله) أى التعليل به أو الوصف بابطال التعليل به (قوله فان غاية ابدائه أى الوصف الزائد منع مقدمة من الدليل) وهى الحصر والمستدل لاينقطع بالمنع لأن المنع مطالبة بالدليل ولكنه يلزمه دفعه أى المنع ليتم دليله باثبات المقدمة الممنوعة (قوله ولكن يلزمه دفعه) أى دفع منع المقدمة بدليل يبطل علية الوصف المبدى (قوله عن أن يكون الخ) ضمن الابطال معنى الاخراج فعداه بعن (قوله وقد يتفقان) متعلق بقوله فيما تقدم وهو حصر الاوصاف الخ أى فمحل حصر الأوصاف وابطالها كلها مالم يتفقا على ابطال ماعدا وصفين وإلا فلا حاجة إلى ابطال الكل (قوله فى أيهما العلة) أى فى الوصف الذى هو العلة فيتعين أن تكون أى موصولة وحذف صدر صلتها لا استفهامية لأن لها الصدارة وقد تقدم معمولها وهو يختلفان عليها (قوله ومن طرق الابطال الخ) مرتبط بقوله ابطال مالا يصلح الخ (قوله طرد) ويقال أيضا طردى (قوله من جنس) أى

(قول الشارح حذرا من أداء بطلان الباقى الخ) أى قد يؤدى إلى ذلك إذ قد لايكون فى الواقع سوى ماحصره المستدل من الأوصاف وإذا بطل الباقى وهو قد أبطل ماسواه أدى إلى الحكم على المجمعين بالخطأ فاندفع ما فى الحاشية وإنما ضعفه المصنف لوجود الظن مع عدم الاجماع وهو كاف فتأمل (قول الشارح لأن ظنه لايقوم حجة على خصمه) فيه أن طريقه المتقدم موجب للظن فى نفسه (قوله تفريع على قوله الخ) الأولى أن يكون مقابلا لقوله ويكفى قول المستدل أى هذا ان لم يبد المعترض وصفا وإلا فلا يكفى ذلك فى صحة حصره بل لابد من ابطال ماأبداه المعترض (قول الشارح منع لمقدمة من الدليل) وهى قوله قد حصرت الصالح فلم أجد إلا كذا وكذا (قول الشارح فى أيهما العلة) والاستفهامية معربة سواء أضيفت أم لم تضف ويصح أن تكون موصولة مبنية على الضم لحذف صدر صلتها مع الاضافة أو معربة على مذهب الخليل القائل باعرابها مطلقا (قوله متعلق بقوله وهو حصر الاوصاف لعله الخ) فان ماهنا ابطال بعض مايصلح

كما يكون فى جميع الاحكام (كالذكورة والانوثة فى العتق) فانهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شىء من احكامه وإن اعتبرا فى الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح والطرد فى جميع الاحكام كالطول والقصر فانهما لم يعتبرا فى القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل بهما حكم أصلا (ومنها) أى من طرق الابطال (ان لا تظهر مناسبة) الوصف (المحذوف) عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية بخلافه فى الايماء (ويكفى) فى عدم ظهور مناسبته (قول المستدل بحثت فلم أجد) فيه (موهم مناسبة) أى مايوقع فى الوهم أى الذهن مناسبة لعدالته مع أهلية النظر (فان ادعى المعترض أن) الوصف (المستبقى كذلك) أى لم تظهر مناسبته (فليس للمستدل بيان مناسبته لانه انتقال) من طريق السبر إلى طريق المناسبة والانتقال يؤدى إلى الانتشار المحذور (ولكن يرجح سبره) على سبر المعترض النافى لعلية المستبقى كغيره (بموافقة التعدية) حيث يكون المستبقى متعديا فان تعدية الحكم محله أفيد من قصوره عليه (الخامس) من مسالك العلة (المناسبة والاخالة) سميت مناسبة الوصف بالاخالة لان بها يخال أى يظن أن الوصف علة

من افراده (قوله كما يكون الخ) تشبيه وهو بيان لما قبل المبالغة (قوله والطرد فى جميع الاحكام) أى الذى هو ما قبل المبالغة (قوله فانهما لم يعتبرا الخ) لا يقال قد اعتبرا فى مسافة القصر فى السفر لانا نقول المراد الطول والقصر المتعلقان بالآدميين (قوله ولا الكفارة) أى ولو بغير عتق ككسوة وصوم وفدية حج بحيوان فلا يعتبر طول أو قصر فى العتيق ولا فى من يعطى الكسوة ولا فى نهار الصوم ولا فى حيوان الفدية اه زكريا (قوله ولا العتق) أى ولو فى غير الكفارة كالوصية بعتق عبد ونذره اه زكريا (قوله الوصف المحذوف) أى الذى يراد حذفه والغاؤه لعدم ظهور المناسبة (قوله للحكم) صلة مناسبة (قوله بعد البحث) ظرف للنفى أى الظهور بعد البحث انتفى ويصح كونه ظرفا للنفى أى انتفى الظهور بعد البحث (قوله مثبت للعلة) وهو ظهور المناسبة (قوله بخلافه فى الايماء) أى لما مر انه لا يشترط فيه ظهور المناسبة وانما اشترط هنا لانه لما تعددت فيه الاوصاف احتيج إلى بيان صلاحية بعضها للعلية بظهور المناسبة فيه فاشتراطه هنا لعارض لا بناء على أن العلة بمعنى الباعث فلا ينافى مامر من ترجيح انها بمعنى المعرف اه زكريا فقوله بخلافه فى الايماء أى عدم الظهور فى الايماء فلا يقدح فيه (قوله أى مايوقع فى الوهم) أى فليس المراد به الطرف المرجوح (قوله المستبقى) أى الذى أبقاه المستدل (قوله من طريق السبر) الاضافة وفيما بعده بيانية (قوله إلى الانتشار) أى فى المناظرة (قوله المحذور) لانه مظنة الغضب والحية فيؤدى إلى اخفاء الحق (قوله ولكن يرجح سبره) أى له ذلك كان يقول له ان علتى متعدية فى سائر المحلات بخلاف علتك فانها قاصرة على بعض المحلات فهو تسلم له عدم مناسبة وصفه جدلا لكن افحمه بمرجح لوصفه على وصفه (قوله النافى) نعت للمعترض او لسبر المعترض (قوله بموافقة التعدية) اى بموافقة سبره للتعدية أى تعدية الحكم قال التفتازانى ومن وجوه الترجيح ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا لتعدية الحكم وكون وصف المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية اولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها (قوله حيث يكون) ظرف للتعدية قيد بذلك لان المناظرة قد تكون فى ثبوت علة الحكم من غير قياس على محل الحكم اه نجارى (قوله كغيره) تشبيه فى المنفى (قوله محله) مفعول تعدية الحكم (قوله المناسبة والاخالة) ظاهره أنهما اسمان للمسلك المخصوص وظاهر كلام الشارح أن قوله والاخالة من عطف الاسم على المسمى ثم ان الاخالة مصدرا خاله إذا جعله ظنا والمناسبة الملاءمة وفى شرح البدخشى على المنهاج الرابع من الطرق المناسبة وتسمى اخالة لانه بالنظر إلى الوصف يخال انه علة أى يظن ذلك ويسمى تخرج المناط لانه ابداء مناط الحكم

(قوله الشارح بخلافه فى الايماء) أى بخلاف عدم الظهور يدل على وجود المناسبة فهو مما يدل على ما تقدم نقله عن المصنف والعضد فتذكر (قول المصنف بحثت فلم أجد الخ) أى فتعين علة الباقى للانحصار فيه فحاصله ان المستدل استدل بعدم المناسبة فى النفى وبالانحصار فى الاثبات ولم ينظر فيه لكونه مناسبا أولا لأنه متى انتفى غيره انحصر فيه وهو كاف (قول المصنف ولكن يرجح سبره الخ) أى للتعارض بين السبرين (قوله أشار بذلك إلى ان استخراج الخ) به يندفع الاشكال الآتى ولا حاجة إلى جوابه (قوله ما نيط به الحكم) من النوط وهو التعليق فالمناط مفتوح الميم شيخ الاسلام بزيادة

(قول الشارح وباعتبار المناسبة فى هذا ينفصل عن الترتيب) اى باعتبار المناسبة فى هذا المثال الذى فيه الاقتران المخصوص وهو ترتيب الحكم على الوصف ينفصل عن الترتيب هو الاقتران المخصوص فقط ولو اعتبرت المناسبة فى الترتيب لكان هو المناسبة مع الاقتران وذلك هو المناسبة التى هى المسلك وبه يندفع ما نقله المحشى عن سم من البحثين أما الأول فلما علمت من الاتحاد وأما الثانى فلأن الكلام فى تباين الدليلين والدليل فى الترتيب إذا لم تعتبر فيه المناسبة هو الاقتران فقط بخلاف المناسبة المتحققة فى مثل الترتيب فانها المناسبة مع الاقتران بقى أمر آخر وهو أن الاقتران المعتبر فى المناسبة كما يكون بالترتيب يكون بغيره فلعل تخصيص الترتيب لكونه المشار اليه بمثال الحال وآخر أيضا وهو أن المناسبة هنا هى الدليل والاقتران شرط اعتبارها ولو اعتبرت فى الترتيب كانت هى الشرط لاعتباره كما هو كذلك عند من اعتبرها فى دلالة الايماء ومن نص على أن الترتيب هنا شرط لا دخل له فى المناسبة الهندى ويفيده عبارة المصنف فهلا كفى ذلك فى انفصال المناسبة فى مثال الترتيب عن الترتيب إلا أن يقال انه خفى (قوله لأنه إذا اعتبر فى التسمية اصطلاحا الخ) اللزوم مسلم لكن المحترز عنه على جعله قيدا فى التسمية هو التعيين مع القوادح فانه لا يسمى بهذا الاسم وعلى جعله قيدا فى الماهية المحترز عنه باقى المسالك (قوله إذ لا معنى لاعتبار الشىء فى الماهية) أى فى الاسم الموضوع لها (قول الشارح بحسب الواقع) يعنى انه اسم فى الواقع للتعيين مع السلامة فلذا قيد بهذا القيد لاخراج التعيين مع عدمها قال العلامة والأظهر أن المراد بحسب الواقع انه لم يوجد فى تعيين العلة بابداء المناسبة مع عدمها أى السلامة فيكون على الأول للاحتراز دون الثانى تأمل (قوله أقعد) لأن المناسبة المخصوصة هنا تكون عليه فردا من أفراد مطلق المناسبة الذى هو المعنى اللغوى ويكون الدليل هو تلك المناسبة الثابتة فى نفسها كما هو شأن الأدلة لا التخريج المذكور الذى هو فعل المجتهد بخلاف ما صنعه ابن الحاجب (قوله لا إلى تخريج المناط) فيه انه لو رجع اليه لكان كذلك لأنه اسم للمناسبة فتكون هى تعيين العلة

(ويسمى استخراجها) بأن يستخرج الوصف المناسب (تخريج المناط) لأنه ابداء ما نيط به الحكم (وهو) اى تخريج المناط (تعيين العلة بابداء مناسبة) بين المعين والحكم (مع الاقتران) بينهما (والسلامة) للمعين (عن القوادح) فى العلية (كالاسكار) فى حديث مسلم كل مسكر حرام فهو لازالته العقل المطلوب حفظه مناسب للحرمة وقد اقترن بها وسلم عن القوادح وباعتبار المناسبة فى هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء ثم السلامة عن القوادح كأنها قيد فى التسمية بحسب الواقع وإلا فكل مسلك لا يتم بدونها وهى والاقتران مزيدان على ابن الحاجب فى الحد لكنه حد به المناسبة وسماها تخريج المناط وما صنعه المصنف أقعد

(قوله ويسمى استخراجها) أى استخراج العلة بهذا المسلك وقال الشيخ خالد أى استخراج العلة المناسبة وصور الشارح استخراج المناسبة بقوله بأن يستخرج الخ لحول عبارة المصنف لأن الذى نيط به الحكم الوصف المناسب لا المناسبة كما هو ظاهر ويحتمل أن الباء سببية لأنها سبب فى استخراج الوصف (قوله المناط) اسم مكان النوط وهو الربط سمى به الوصف للمبالغة ولا يخفى ان استخراج الوصف المناسب استخراج للمناسبة لاشتمال المناسب على الذات والوصف (قوله تعيين العلة) بأن يقول علة الحكم هى هذا الوصف (قوله بين المعين) أى الوصف المعين للعلة (قوله مع الاقتران) خرج به ابداء المناسبة فى المستبقى فى السبر (قوله كالاسكار) أى كاستخراج علية الاسكار من النص الدال على تحريم الخمر (قوله مناسب للحرمة) لازالته ما يطلب حفظه (قوله وقد اقترن بها) أى فى القضية (قوله وباعتبار المناسبة فى هذا) أى فى هذا المسلك (قوله ينفصل) أى يتميز عن الترتيب أى ترتيب الحكم على الوصف الذى هو قسم من الايماء كأكرم العالم فانه لا يشترط فيه ابداء المناسبة (قوله كأنها قيد فى التسمية) يعنى جزءا من مسمى هذا المسلك وأما بالنسبة إلى غيره فشرط خارج عن مسماه على أن المصنف لم يذكرها فى حد المسلك ليحتاج إلى هذا الاعتذار بل فى استخراجه اه زكريا (قوله وإلا فكل مسلك الخ) أى فلا وجه لتخصيصه بما هنا ثم لما كان هذا تكلفا أتى المصنف بالكانية إشارة إلى عدم الجزم به (قوله مزيدان على ابن الحاجب) أى على حده (قوله وما صنعه المصنف أقعد) أى لأن الاقتران لبيان ان المناسبة معتبرة فى التعليل لا لبيان حقيقتها ولأن تسمية الاستخراج تخريجا أنسب من تسمية المناسبة تخريجا ولأن ابن الحاجب أخذ المناسبة فى حد المناسبة فورد عليه انه تعريف للشىء بنفسه فاحتيج إلى الجواب ان المحدود المناسبة بالمعنى الاصطلاحى والمأخوذ فى الحد المناسبة بالمعنى اللغوى والمصنف أخذها فى تعريف تخريج المناط فسلم من الاعتراض اه زكريا (قوله وتحقق) بالبناء للمفعول وفى نسخة ويتحقق (قوله فى العلية) متعلق بالاستقلال وبعدم متعلق

(قول المصنف وتحقق الاستقلال الخ) بيان لدفع الاعتراض الوارد على المناسبة وهو ابداء المعترض ما يكون جزء علة أو علة أخرى بناء على تعددها وليس في هذا التحقيق انتقال من طريق إلى آخر لأن الانتقال المحذور الانتقال في الاثبات الذي هو بصدد طريقه لا في بيان الاستقلال ولذا منع المستدل من بيان المناسبة فيما تقدم حيث كان المقصود بها الاثبات تدبر (قول الشارح لا يقول المستدل الخ) لان قوله ذلك لا يثبت الاستقلال لانه ليس مبنيا على الوجدان بل عدم مناسبة غيره (قوله نظر فيهما الاسنوى الخ) دفعه الشارح في الاول بقوله فمناسبة الوصف الخ ويقاس عليه الثاني (قوله هذا وان موافقة الضم للضم الخ) أجاب عنه سم أيضا بانه تفسير باللازم فيكون رسما لا حدا أو هو اصطلاح وحقيقة المناسبة أن يكون بين الشيئين تناسب اما بالعلية أو بالمعلولية كما هنا أو عدم زيادة أحدهما على الآخر كما في اللآلئ تدبر (قوله وقد يقال لا داعي الخ) هذا إن لم يكن منقولا عنهم (قوله من قرى سمرقند) في اللب بين بخاري وسمرقند (قوله بدأ العضد بالرابع) لكنه ابدل مقصود الشارع بمقصود العقلاء كما سيأتي في كلام السعد (قوله وقضيته ذلك الخ) انما كان قضيته لانه قارب قول أبي زيد الرابع على كلام العضد وقد قارب أيضا الاول على كلام الشارح فقدم قارب الرابع الاول لمقاربته ما قاربه الاول تدبر (قوله ولا يخفى امكان رد الثاني اليها) ظاهره انه يرد مع بقائه على كونه قول من يعلل بالمصالح ولا منع منه خلافا لسم فانظره وتأمل (قوله ليس الاتيان بكلمة مع الخ) أجاب الجوهري بان مع تقوم

(وتحقق الاستقلال) أي استقلال الوصف المناسب في العلية (بعدم ماسواه بالسبر) لا يقول المستدل بحثت فلم أجد غيره والاصل عدمه كما تقدم في السبر لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفي (والمناسب) المأخوذ من المناسبة المتقدمة (الملائم لافعال العقلاء) عادة كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى ان جمعها معها في سلك موافق لعادة العقلاء في فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء في ضمهم الشيء إلى ما يلائمه (وقيل) هو (ما يجلب) للانسان (نفعا أو يدفع) عنه (ضررا) قال في المحصول وهذا قول من يعلل أحكام الله بالمصالح والاول قول من يأباه والنفع اللذة والضرر الالم (وقال ابو زيد) الدبوسي من الحنفية هو (مالو عرض على العقول لتلقته بالقبول) من حيث

بتحقق وقوله بالسبر متعلق بعدم أو ان بعدم متعلق بالاستقلال وقوله بالسبر متعلق بتحقق وليس المراد به السبر بالمعنى المتقدم كما يشير له الشارح بل الاستقراء التام أي التتبع الحقيقي فاندفع ما قال زكريا قد يقال في اثبات المستدل استقلال الوصف بعدم غيره المثبت له بالسبر انتقال من طريق المناسبة إلى طريق السبر وهو ممنوع للانتشار المحذور ولا حاجة إلى جوابه بقوله ان الممنوع منه الانتقال من المسلك إلى آخر كما تقدم وهنا لم ينتقل بل تمم دليله بمسلك آخر (قوله كما تقدم) راجع للنفي وهو قول المستدل (قوله الاثبات) اى اثبات استقلال الوصف الذي يصلح للعلية فلا بد من مستند وقوله وهناك النفي اى نفي مالا يصلح للعلية (قوله الملائم) أي ضمه للحكم لافعال العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح وكذا يقال في قوله فمناسبة الوصف للحكم الخ فالمراد الملاءمة من حيث جعله علة لهذا الحكم لا المناسبة من حيث الذاتين والملائم بالهمز كما يؤخذ من المختار وفي القاموس لاءمه ملاءمة وافقه (قوله وهذا قول من يعلل الخ) فيه نظر لامكان ان يكون المراد ما يجلب مصلحة اى على انه حكمة ومناسبة فيرجع للأول قال في التوضيح وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعث الانبياء لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون وقوله وما أمروا إلا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثير في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وإن كان أولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه إنما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع إلى العبد اه ووجه في التلويح قوله فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة بان تعليل بعثه النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام لتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اه وقد اورد الاسنوى على التعريفين المذكورين بأنهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه فعل ملائم لافعال العقلاء عادة ولا انه وصف جالب للنفع او دافع للضرر بل الجالب او الدافع إنما هو المشروعية اه وأجاب سم بأن المراد انه ملائم لافعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب او دافع من تلك الحيثية انتهى وقد اورده في التلويح على قول الدبوسي ايضا ولم يجب عنه فتامله (قوله الدبوسي) نسبة إلى دبوس بتخفيف الموحدة قرية من قرى سمرقند قاله الكمال وقال زكريا بين بخاري وسمرقند ولا تنافي فان البلدتين متقاربان وهما من اعظم مدن

مقام واو العطف (قول الشارح وقول الخصم الخ) ردلما قال أبو زيد بناء على تعريفه من انه يمتنع التمسك بالمناسبة فى مقام المناظرة إذ يقوله الخصم لا يتلقاه عقلى بالقبول وتلقى عقلك له بالقبول لا يصير حجة نعم لا يمتنع التمسك به فى مقام النظر لأن العاقل لا يكابر نفسه وحاصل الرد ان المراد تلقى العقول من حيث هى لا عقل المناظر ومتى كان ظاهر المناسبة كفى فى تلقى القبول إذ المدار على الظن فانكار الخصم حينئذ عناد (قوله والأقوال كلها متحدة فى الماصدق) قال به شيخ الأسلام فى شرح مختصره (قوله لا تضعيفها) لأن القول الاخير قول المحققين ومنهم الآمدى (قوله باعتبار ما يصلح بنفسه) لأنه إن لم يكن كذلك لم يكن العلة هو الوصف المناسب الذى الكلام فيه بل لازمه هذا وعندى أن ما قاله الأسنوى غلط لأن القسم الثانى ظاهر منضبط أيضاً إذ الوصف المناسب فيه المظنة وإن كانت مناسبة باعتبار ما يظن فيه كالمشقة لا نفس المشقة كما فهمه الأسنوى (قول المصنف اعتبر ملازمه) يعنى انه هو العلة وهو المناسب أما المشقة فليست مناسبا لفقد ضابطه من الظهور والانضباط ولذلك جعل الشارح (٣١٩) المحقق مرجع ضمير كان الوصف بقطع النظر عن كونه مناسباً فتأمل (قول المصنف فان كان الوصف خفياً أو غير منضبط) اعتبر لازمه لأن العلة مفرقة للحكم وما كان خفياً أو غير منضبط لا يعرف غيره والمراد باللزوم العقلى أو العرفى أو العادى قاله السعد فى حاشية العضد خلافاً للمحشى فى قصره على العادى والمراد بالملازم ما يوجد الحكم بوجوده نص عليه السعد أيضاً (قول الشارح كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص) يفيد ان المشقة ليست هى الحكمة المترتبة بل هى مرتب عليها الترخيص الذى هو مقصود الشارع ألا ترى انها هى الوصف المناسب الا انها لم تجعل علة لعدم الانضباط وهو يريد ما قلناه فيما سبق عند قول المصنف ان يكون وصفاً ضابطاً لحكمة حيث قال الشارح لا نفس الحكمة كالمشقة فالمراد بالحكمة هناك ما كان واسطة فى ترتب الحكم على الوصف وإن ترتب عليه حكمة أخرى هى المقصود للشارع تدبر (قوله المراد بالحكم المحكوم به) هو البيع والحكم حله وسيأتى انه يقدر لفظ مقصود فهو تلفيق بين كلامى الناصر وسم فالصواب اما تقدير المضاف ويبقى الحكم على حاله أو لا يقدر ويكون الحكم بمعنى المحكوم به وقوله كالبيع أى من حيث انه محكوم به أى بحله واعلم ان الوصف المناسب هنا هو الحاجة إلى التعارض والمشروع هو الحكم أو البيع على مامر والمرتب هو الملك (قوله لأنا نقول هذا لا ينافى حصوله يقيناً الخ) الأولى ان سبب الملك البيع المطلق والخيار مانع وهو لا ينافى العلية قاله السعد ويمكن رد الجواب الثانى اليه (قوله فلا تنافى بين كلاميه) وإنما اعتبر هناك الحفظ لأن الكلام هنا فى الحكمة الباعثة للمكلف على الامتثال وإنما يبقيه الحفظ لا الانزجار اللهم إلا من جهة ترتب الحفظ عليه وصنيع الشارح فيه أمر يفيد ذلك حيث قال تمثيلا للحكمة الباعثة كحفظ النفوس ثم قال فان من علم انه إذا قتل اقتص منه انكف عن القتل أى وحينئذ يترتب عليه الحفظ تدبر

التعليل به وهذا مع الأول متقاربان وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلى بالقبول غير قادح (وقيل) هو (وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودا للشارع) فى شرعية ذلك الحكم (من حصول مصلحة أو دفع مفسدة فان كان) الوصف (خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه) الذى هو ظاهر منضبط (وهو المظنة) له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص فى الأصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الأشخاص والأحوال والأزمان نيط

مدن ما وراء النهر وهو أجل الأقاليم السبعة على ما نص عليه فى كتب جغرافيا وسمرقندى من حيث البناء والمنتزهات وكثرة الخيرات أجل من بخارى وإن فضلت بخارى عنها بكون الإمام البخارى منسوباً اليها وبخروج علماء كثيرين منها وقالوا ان منتزهات الدنيا أربع غوطة دمشق وشعب بوان وصغد سمرقند وصنعاء اليمن (قوله من حيث التعليل) أى لا من حيث ذاته (قوله متقاربان) لاتحادهما ماصدقا وإن اختلفا مفهوماً (قوله وقول الخصم الخ) وجهه ان العبرة بتلقى العقول السليمة بالقبول فلا يقدح فيه عدم تلقى عقل المعترض وهذا قاله بعض من اعتنى كالشارح بكلام الدبوسى والذى حرم عليه المصنف كالعضد وغيره ان الدبوسى قائل بامتناع التمسك بذلك فى مقام المناظرة لا فى مقام النظر لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يقتضى به عقله اه زكريا (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) نظر فيه الأسنوى بان المناسب قد يكون ظاهراً منضبطاً وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليها حيث قالوا ان كان ظاهراً منضبطاً اعتبر فى نفسه وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظنته اه ويجاب بان التقييد بالظهور والانضباط باعتبار ما يصلح بنفسه للتعليل اه سم (قوله ما يصلح كونه الخ) فاعل يحصل والمقصود هو الحكمة والمراد بالحكم فى الموضعين المحكوم به من حيث انه محكوم به (قوله من حصول مصلحة الخ) المصلحة اللذة أو سببها والمفسدة الألم أو سببه وكل منهما دنيوى وأخروى اه زكريا (قوله اعتبر ملازمه) أى عادة والمراد بالملازم الملزوم وهو السفر فى المثال فيكون التعليل به لا باللازم الذى هو المشقة لعدم انضباطه (قوله الذى هو ظاهر الخ) فيه إيماء إلى وجه اعتبار الملازم (قوله كالسفر) مثال لمظنة غير المنضبط ومثال مظنة

(قول المصنف والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) سماها علة وان كانت العلة هى المناسب نظرا لان المقصود بالتعليل هو ذلك المقصود قاله الناصر قلت (٣٢٠) ولم يؤوله الشارح بما اشتمل عليهما لظهور المراد حيث قال فى تعريف المناسب

المتفرع عليه هذا أن المقصود ليس علة بل يترتب عليها ولاجل قول المصنف بعد فان كان فائتا قطعا فان المراد به نفس المقصود لا ماترتب عليه المقصود وبه يندفع تطويل الحواشى هنا (قوله فان الحكمة قد تكون الخ) كالانزجار فانه حكمة يصح تعليل القصاص بها بناء على انضباطها ويترتب حفظ النفوس وبهذا التصوير يندفع قوله وقد يستعد الخ لان المترتب على ثبوت الحكم غير ماترتب عليه الحكم (قوله إلا ان يراد الخ) كيف هذا مع كون المراد أنها المقصود من ذلك الحكم بعينه (قوله على بناء القول الآخر) يفيد تقدم قبول بان العلة الحكمية المترتبة وظنى أنه لم يتقدم ذلك بل الذى تقدم القول بعلية حكمة المظنة لاالمترتبة تدبر (قوله يقدر فى العبارة مضاف) يلزمه حزازة مع قوله فان بعد كان المقصود الخ لان المراد به عينه لان قوله لان الحكمة هنا منتفية لو قال كالناصر لان ماقبله المنتفى

فيه على السواء أو الرجحان هو المقصود من شرع الحكم وهذا المنتفى فيه قطعا هو حكمة وقال المظنة لان المقصود من شرع الحكم إذ هو التخفيف وهو حاصل لكان أفيد وعلى كل فهو نظيره فى الاعتبار لاجل الحصول فى الجملة

الترخيص بمظنتها (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا أو ظناً كالبيع يحصل المقصود) من شرعه وهو الملك يقينا (والقصاص) يحصل المقصود من شرعه وهو الانزجار عن القتل ظنا فان الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه (وقد يكون) حصول المقصود من شرع الحكم (محتملا) كاحتمال انتفائه (سواء كحد الخمر) فان حصول المقصود من شرعه وهو الانزجار عن شربها وانتفاؤه متساويان بتساوى الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر (أو) يكون (نفيه) أى انتفاء المقصود من نفى الشىء بالبناء للفاعل أى انتفى (ارجح) من حصوله (كنكاح الآيسة للتوالد) الذى هو المقصود من النكاح فان انتفاءه فى نكاحها أرجح من حصوله (والأصح جواز التعليل بالثالث والرابع) اى بالمقصود المتساوى الحصول والانتفاء والمقصود المرجوح الحصول نظرا إلى حصولهما فى الجملة (كجواز القصر للمترفه) فى سفره المنتفى فيه المشقة التى

الخفى الوطء فانه مظنة لشغل الرحم المرتب عليه وجوب العدة فى الأصل حفظا للنسب لكنه لما خفى نيط بوجوبها بمظنته اه زكريا (قوله كالبيع) أى كالمقصود من البيع كما أشار اليه بقوله يحصل الخ وكذا يقدر فى بقية الامثلة وذلك المقصود هو الملك كما قاله الشارح وهو مترتب على العلة التى هى الاحتياج إلى المعاوضة (قوله وهو الانزجار) فيه انه قد تقدم التمثيل للحكمة المقصودة من القصاص بحفظ النفوس وقد يجاب بان الحكمة المقصودة بالذات هى حفظ النفوس وهى الممثل بها فيما سبق وهذا الانزجار حكمة عرضية لكونه سببا فى حفظ النفوس فلا منافاة (قوله محتملا) بكسر الميم أى ممكنا وقوله سواء نعت محتملا أى مساويا الاحتمال انتفائه (قوله فان الممتنعين الخ) لان الغالب من حال المكلف أنه إذا علم انه إذا قتل كف نفسه عن القتل (قوله فيما يظهر لنا) أى لا فى نفس الأمر لتعذر الاطلاع عليه فهو تقريبى لا تحقيقى (قوله من نفى الشىء) بالبناء للفاعل اشارة إلى ان نفى بصيغة الفعل يستعمل لازما كما يستعمل متعديا وان الواقع فى المتن مصدر اللازم بمعنى الانتفاء ويحتمل ان يكون من نفى بالبناء للمفعول (قوله للتوالد) أى بالنسبة للتوالد فاللام ليست للتعليل لانه ان اريد تعليل التمثيل لما يكون نفى المقصود منه أرجح فهو لا يتوقف على كون نكاح الآيسة صادرا لأجل التوالد بل يحصل مع كونه صادرا لاجل عدم التوالد أو لأجل شىء آخر أو صادرا لا بقصد شىء وان أراد تعليل شىء آخر لم يناسب ههنا وإن لم يرد التعليل مطلقا فهو زائد لا فائدة فيه فوجب ان يحمل على التعليل (قوله المقصود من النكاح) اى الذى قصد الشارع من شرع النكاح (قوله والاصح جواز التعليل الخ) قضيته جواز التعليل بالحكمة ومحله إذا انضبطت بقرينة قوله قبل فان كان الوصف خفيا أو غير منضبط الخ وان كان مخالفا لما اقتضاه كلامه فى أوائل شروط العلة ويؤخذ من ذلك مع مامر ان الحكمة إذا علل بها يكون لها حكمة اه شيخ الاسلام وقال النجارى المقصود المتساوى الحصول معنى الثالث والمقصود المرجوح الحصول معنى الرابع وان كانت العلة هى الوصف المناسب نظرا إلى أن المقصود بالتعليل هو ذلك المقصود وإيضاح ذلك أنه إذا كان التعليل بالوصف المناسب من حيث اشتماله على حكمة جاز ان يسند التعليل إلى نفس الحكمة من حيث اشتمال الوصف عليها ويحتمل ان يكون المعنى والاصح جواز التعليل بما اشتمل على الثالث والرابع من الوصف المناسب وكذا القول فى الاول والثانى اه (قوله كجواز القصر للمترفه) نظير للذى قبله فيكون دليلا له كما صنع ابن الحاجب والمعنى كجواز القصر لمن ذكر حيث اعتبر فيه السفر مع انتفاء المشقة فيه ظناً أو شكا والجامع بينه وبين ذينك انتفاء المقصود وان لم يعلل به فى هذا قاله شيخ الاسلام

هى حكمة الترخص نظرا إلى حصولها فى الجملة وقيل لا يجوز التعليل بهما لان الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوح حصوله أما الأول والثانى فيجوز التعليل بهما قطعا (فان كان) المقصود من شرع الحكم (فائتا قطعاً) فى بعض الصور (فقالت الحنفية يعتبر) المقصود فيه حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه كما سيظهر (والاصح لا يعتبر) للقطع بانتفائه (سواء) فى الاعتبار وعدمه (ما) اى الحكم الذى (لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقى بالمغربية) عند الحنفية فانهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأتت بولد يلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة فى الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعا فى هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقى الزوجين وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهى التزوج

وقال الناصر انه تنظير لما قبله فى الاعتبار لا لاجل الحصول فى الجملة وإلا فما قبله المنتفى فيه على السواء أو الرجحان هو المقصود من شرع الحكم اذ هو التحقيق وهو حاصل اه (قوله هى حكمة الترخص) قال الشهاب عميرة إذا نظرت فى هذا الكلام مع ما قبله أعنى قوله والاصح جواز التعليل إلى آخر كلام الشارح تحصل لك منه أن المقصود من شرع الترخص المشقة وهو فى الحقيقة انتفاؤها اه (قوله أما الأول والثانى الخ) هذا مقيد لمحل الخلاف المتقدم فى جواز التعليل بالحكمة أو هو بالنسبة إلى القول بجواز التعليل بهما إن انضبطت لأن الظاهر أن الكلام هنا مفرع عليه قاله شيخ الاسلام (قوله فان كان المقصود) الذى هو الحكمة (قوله يعتبر المقصود الخ) أى يقدر حصوله فى المحل نظرا للمظنة (قوله وما يترتب عليه) الضمير راجع للمقصود أو للحكم والمراد الترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه (قوله والاصح لا يعتبر) أى لا يقدر حصوله فى ذلك البعض (قوله سواء فى الاعتبار) أى كما عند الحنفية وعدمه أى كما عندنا (قوله كلحوق نسب) أى كالحكم باللحوق الخ أى ارتباط نسب المشرقى بالمغربية فلا حاجة لما قيل فى العبارة تقدير وقلب والمعنى كلحوق نسب ولد المغربية للمشرقى (قوله بالمشرق) حال من فاعل

(قول المصنف فان كان المقصود من شرع الحكم إلى قوله كلحوق الخ) الوصف المناسب هو الحاجة إلى النكاح والمشروع النكاح أو حله والمقصود حصول النطفة (قوله وقد يجاب الخ) حاصله أن المنتفى فى مثال السفر هو حكمة المظنة أعنى الحكمة التى ترتب عليها المقصود للشارع وهو التخفيف لكن الشارع لم يعتبر وجود تلك الحكمة بل لما كان السفر من شأنه تلك الحكمة إذ قد تحصل المشقة حتى للمترفه ربط المقصود به سواء وجدت أو لا بخلاف النكاح فانه ليس من شأنه حصول النطفة مطلقا بل مع التمكن فمع عدمه لا يمكن حصول المقصود فلذا لم يجعل العقد مظنة مطلقا فقوله بانتفاء المقصود المراد به الحكمة المترتبة وقوله بانتفاء الحكمة المراد بها الامر الذى يترتب عليه المقصود بسبب اعتبار مظنته وهو السفر أما الحكمة المترتبة أعنى التخفيف فحاصلة قطعا فهذا هو الفرق بين الحكمة والمقصود (قوله أشار ثم إلى تمثيل الحكمة) الممثل له هناك الحكمة المترتب عليها المقصود كما قال الشارح كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص (قوله وهنا إلى تمثيل المقصود الخ) عبارة الناصر على قول المصنف كجواز القصر للمترفه هذا نظير لما قبله فى الاعتبار لا لاجل الحصول فى الجملة والا فما قبله المنتفى فيه عن السواء أو الرجحان هو المقصود من شرع الحكم وهذا المنتفى فيه قطعا هو حكمة المظنة لا المقصود من شرع الحكم إذ هو التخفيف وهو حاصل اه فكيف مع ذلك يحكم بالاتحاد بين حكمة المظنة والمقصود فلعل سم لم يطلع على عبارة الناصر هذه (قوله وإن لم تكن دائمة) الاولى حذف الواو كما فى عبارة سم وقوله ولو فى الجملة مبالغة فى دائمة (قوله وفرق أيضا الخ) حاصله هو الاول فالتغاير فى العبارة ويشير إليه قول سم وبطريق آخر أى عبارة أخرى (قوله قلت مفاد فرقه الأول الخ) أنت خبير بان سم لم يفرق بين انتفاء المقصود وانتفاء الحكمة كما هو مقتضى اشكاله المتقدم بخلاف العلامة الناصر كما هو مقتضى عبارته المتقدمة فما قاله المحشى ليس بشيء وحاصل جواب العلامة أن حكمة المظنة كالمشقة لما لم تكن منضبطة ظاهرة اعتبر الشارع مظنتها فهى العلة وجدت الحكمة أو لا بخلاف الحكمة المترتبة فانه لا حاجة إلى اعتبار مظنتها إذ لا تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص بل هو أمر مضبوط إن حصل ترتب حكمة وإلا فلا والحنفية قاسوا الحكمة المترتبة على حكمة المظنة وقد علمت الفرق فاحسن التأمل ثم أن هذا لا ينافى أنه لابد من اشتمال العلة على حكمة لأنها تشتمل عليها مع حصول شرطها فليتأمل (قوله وإن كان المقرر) فيه ثبوت للحكم أيضا أى لكن لا لاعتبار المقصود وهو المعرفة بل للتعبد من أن يثبت الحكم أى للحاجة إلى النكاح دون ما يترتب عليه لأنه ليس مظنة مطلقا بل مع الامكان كما مر (قوله من حيث الاستناد الخ) الأولى حذفه لافادته أن ثبوت الحكم من حيث الاستناد وليس كذلك بل للحاجة كما مر (قوله تضمن معنى جنسيا) هو المبالغة فى لحوق النسب حتى كان الأصل ينسب إلى الفرع وفيه أن المقام لا يقتضيها

(قول المصنف والمناسب ضرورى الخ)المناسب له تقسيمات باعتبار افضائه إلى المقصود وقد تقدم فى قوله وقد يحصل المقصود الخ وباعتبار نفس المقصود وهو هذا وباعتبار (٣٢٢) اعتبار الشارع وسيأتى فى قوله ثم المناسب ان اعتبر بنص الخ إذا عرفت هذا عرفت ان هذا التقسيم تقسيم للمناسب باعتبار المقصود لأنه المشروع له وهذا هو ما صنعه العضد فى حل كلام ابن الحاجب وبه يحصل ارتباط الكلام وقد أشار الشارح إلى ذلك بالحيثية التى ذكرها فقوله هنا من حيث شرع الحكم له إشارة إلى أن التقسيم للمناسب باعتبار المقصود منه لانه المشروع له الحكم فى الحقيقة وعليك باعتبار ذلك فى الباقى وأما ما قاله المحشى تبعاً للناصر ففيه كما قال سم اضطراب لأن السابق واللاحق فى الوصف وهذا الوسط فى المقصود (قول المصنف كحفظ الدين) لعله أدخل بالكاف ماعرض له الضرورة كالاستئجار لرضاع الطفل ولا ينافى انحصار الضروريات فى الخمس لأن الضرورة هنا عارضة بسبب حفظ النفس (قول الشارح وعقوبة الداعين إلى البدع) جعله شيخ الأسلام فى شرح مختصر المتن فى مكمل الضرورى لأن الدعوى إلى البدع تدعو إلى الكفر المفوت لحفظ الدين (قوله وحينئذ يشكل تصوير الحالة التى يكون فيها دون المال) عبارة سم التى ليس فيها تطرق الشك فى الانسان حتى جعلها يكون فى رتبة المال أودونه الخ (قوله وعلته كون القليل الخ) أى فهى الجناية على العقل (قوله والصواب ان يقول الخ) لا تصويب بل يقدر مضاف كما مر أى مقصود البيع (قوله هو على حذف المضاف) أى مقصود بسلب العبد وهو النفس

حتى يثبت اللحوق وغيرهم لم يعتبره وقال لا عبرة بمظنته مع القطع بانتفائه فلا لحوق (وما) أى والحكم الذى (فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها) لرجل منه (فى المجلس) أى مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها فاتت قطعاً فى هذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعاً وقد اعتبر الحنفية فيها تقديراً حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء فيها تعبداً كما فى المشتراة من امرأة لأن الاستبراء فيه نوع تعبد كما علم فى محله بخلاف لحوق النسب (والمناسب) من حيث شرع الحكم له اقسام (ضرورى فحاجى فتحسينى) عطفهما بالفاء ليفيد أن كلا منهما دون ماقبله فى الرتبة (والضرورى) وهو ما تصل الحاجة اليه إلى حد الضرورة (كحفظ الدين) المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداعين إلى البدع (فالنفس) أى حفظها المشروع له القصاص (فالعقل) أى حفظه المشروع له حد السكر (فالنسب) أى حفظه المشروع له حد الزنا (فالمال) أى حفظه المشروع له حد السرقة وحد قطع الطريق (والعرض) أى حفظه المشروع له

تزوج وبالمغرب حال من امرأة ومذهب الشافعى انه لابد من مضى مدة يمكن ذهابه اليها وعلوقها منه فيها وقد قال عمر بن ابى ربيعة

أيها المنكح الثريا سهيلا ٭ عمرك الله كيف يلتقيان
هى شامية إذا ما استهلت ٭ وسهيل إذا ما استهل يمانى

(قوله حتى يثبت) ابتدائية أو تعليلية (قوله وقد اعتبره) عطف على فالمقصود فائت أو حال من الضمير فى فائت (قوله لا عبرة بمظنته) أى المقصود (قوله وما) عطف على قوله ما لا تعبد فيه (قوله كاستبراء جارية) أى كوجوب استبرائها (قوله لرجل) متعلق ببائعها وقوله منه متعلق باشتراها (قوله المسبوقة) نعت لمعرفة (قوله وقال بالاستبراء) إشارة إلى انه لاخلاف فى الحكم وإنما الخلاف فى كونه تعبديا أو لا (قوله فيه نوع تعبد) وإن كان المقصود منه العلم ببراءة الرحم (قوله بخلاف لحوق النسب) أى الحكم به فانه ليس فيه نوع تعبد (قوله والمناسب) بمعنى الحكمة التى اشتملت عليها العلة المعبر عنه فيما مر بالمقصود للشارع (قوله من حيث شرع الحكم له) أى من حيث مقصود شرع الحكم لأجله أى ترتبه عليه وتعليقه به (قوله ليفيد ان كلا منهما الخ) بناء على أن المعاطيف بحرف مرتب كل على ما قبله لا على الأول (قوله دون ماقبله فى الرتبة) أى فيقدم ماقبله عليه عند التعارض وقد اجتمعت أقسام المناسب فى النفقة فنفقة النفس ضرورية والزوجة حاجية والأقارب تحسينية ويعبر عن الحاجى بالمصلحى كما صنع البيضاوى فانه قال ومصلحى كنصب الولى للصغير كيلا تضيع حقوقه (قوله إلى حد الضرورة) من إضافة الأعم إلى الأخص والمراد حدها الأول لا غايتها ونهايتها بدليل تفاوت الأقسام المذكورة مع اشتراكها فى البلوغ إلى حد الضرورة فلو كان المراد نهاية الضرورة لم يصدق بغير أعلاها اه بخارى (قوله كحفظ الدين الخ) الكاف فيه استقصائية لأن الكليات المرادة هنا محصورة فيما ذكره اه زكريا (قوله المشروع له قتل الخ) فالحكم بمعنى المحكوم به القتل والعلة الكفر والمناسب حفظ الدين وقس عليه ما بعده (قوله وعقوبة الداعين الخ) الأولى

حد القذف وهذا زاده المصنف كالطوفي وعطفه بالواو اشارة إلى أنه في رتبة المال وعطف كلا من الاربعة قبله بالفاء لافادة أنه دون ماقبله في الرتبة (ويلحق به) أي بالضروري فيكون في رتبته (مكمله كحد قليل المسكر) فان قليله يدعو إلى كثيره المفوت لحفظ العقل فبولغ في حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير (والحاجي) وهو ما يحتاج اليه ولا يصل إلى حد الضرورة (كالبيع فالاجارة) المشروعين للملك المحتاج اليه ولا يفوت بفواته لو لم يشرعا شيء من الضروريات السابقة وعطف الاجارة بالفاء لأن الحاجة اليها دون الحاجة إلى البيع (وقد يكون) الحاجي في الأصل (ضروريا) في بعض الصور (كالاجارة لتربية الطفل) فان ملك المنفعة فيها وهي تربيته يفوت بفواته لو لم تشرع الاجارة حفظ نفس الطفل (ومكمله) أي الحاجي (كخيار البيع) المشروع للتروي كمل به البيع

جعلهما من مكمل الضروري الآتي اه زكريا (قوله حد القذف) أي أو التعزير لانه الواجب في قذف غير المحصن وفي الايذاء في العرض بغير قذف اه زكريا (قوله اشارة إلى أنه في رتبة المال) قال الزركشي والظاهر ان الاعراض تتفاوت فمنها ماهو من الكليات وهو الانساب وهي أرفع من الاموال فان حفظها تارة بتحريم الزنا وتارة بتحريم القذف المفضي إلى الشك في الانساب وتحريم الانساب مقدم على الاموال ومنها ماهو دونها وهو ما عدا الانساب اه فقوله ومنها ماهو دونها أي ومن الاعراض ماهو دون الكليات فهو دون الاموال لا في رتبتها كما زعمه المصنف اه زكريا (قوله فيكون في رتبته) لكن الطريق المتبع (قوله مكملة) معنى كونه مكملا له انه لا يستقل ضروريا بنفسه بل بطريق الانضمام فله تأثير فيه لكنه لا بنفسه لا يكون في حكم الضروري مبالغة في مراعاته (قوله فان قليله يدعو إلى كثيره) فيه إشارة إلى أن الوصف المناسب هنا هو كون القليل يدعو إلى الكثير المفوت والحكم هو الحد المترتب عليه والمقصود من شرع الحد المبالغة في الحفظ بالحفظ من الدعاء إلى المفوت فجعل المبالغة في الحفظ مسببة عن الحد وما عطف عليه فعلم انها الحكمة المقصودة من شرع ذلك الحد اه نجاري (قوله فبولغ الخ) أي فالمراد بالتكميل المبالغة فيما يقتضيه (قوله والحاجي) أي المقصود الحاجي وقد عرفت ان المقصود في هذا الموضع بمعنى الحكمة فقوله كالبيع أي كالمقصود من البيع لان المراد التمثيل للحكمة وكذا يقدر في نظيره وقوله ولا يصل إلى حد الضرورة بهذا القدر تميز الضروري عن الحاجي اصطلاحا لصدق الحاجي لغة بالضروري إذ هو في اللغة ما يحتاج اليه مطلقاً وصلت الحاجة إلى حد الضرورة أم لا (قوله للملك) أي ملك الرقبة أو المنفعة فالحكم البيع والاجارة والعلة حاجة الانسان والحكمة التمكن من الملك فقوله كالبيع على حذف مضاف أي كمناسب الملك (قوله ولا يفوت بفواته) أي الملك (قوله لأن الحاجة إلى البيع) أي لأن افراد البيع المحتاج اليها أكثر من افراد الاجارة إذ قد يحتاج لافراد بالبيع ولا تصح الاجارة فيها كثيراً كرغيف يأكله أو ما يشربه ونحو ذلك ولا يتأتى ذلك بالاجارة (قوله وقد يكون الخ) جواب عما يقال كيف يكون الحاجي ضروريا مع أن الحاجي قسيم الضروري وحاصل الجواب أن اتصافه بالضرورة بحسب العروض وكونه حاجيا الاصل (قوله يفوت بفواته) المراد ان فوات ملك المنفعة لو لم تشرع الاجارة مظنة لفوات حفظ نفس الطفل فهو بهذا الاعتبار ضروري والتبرع نادر وكل سنة ومن الجعالة غير موثوق بتحصيله المقصود فاندفع ما يقال انه قد يفوت ملك المنفعة ولا يفوت حفظ نفس الطفل بان يوجد متبرع أو من يربيه بجعل اه كمال (قوله كخيار البيع) أي كمناسب خيار البيع

(قول المصنف ثم المناسب ان اعتبر بنص أو اجماع عين الوصف في عين الحكم الخ) قال السعد في التلويح المذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه أن جمهور العلماء على ان الوصف لايصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحيته للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لايقبل مالم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملاءمة لايجب العمل به إلا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا أي موقعا خيال الصحة في القلب عند أصحاب الشافعي رحمه الله فالملاءمة شرط لجواز العمل فالعلل والتاثير أو الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز اه وبه يندفع ماقاله الناصر من أن المناسب هو الوصف الذي طريق معرفته المناسبة لا النص والاجماع فكيف ينقسم إلى مايعتبر بالنص والاجماع وإلى غيره وحاصل الدفع ان اعتبار الشارع له بالنص والاجماع لايخرجه عن كون طريقه في ذاته مناسبة لأن اعتبار النص والاجماع إنما هو في كونه مؤثرا الا في كونه مناسبا

ليسلم عن الغبن (والتحسيني) وهو مااستحسن عادة من غير احتياج اليه قسمان (غير معارض القواعد كسلب العبد أهلية الشهادة) فانه غير محتاج اليه إذ لو اثبتت له الاهلية ماضر لكنه مستحسن في العادة لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملزم بخلاف الرواية (والمعارض كالكتابة) فانها غير محتاج اليها إذ لو منعت ماضر لكنها مستحسنة في العادة للتوسل بها إلى فك الرقبة من الرق وهي خارمة لقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر إذ مايحصله المكاتب في قوة ملك السيد له بان يعجز نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره أقسام لانه (ان اعتبر بنص أو اجماع عين الوصف في عين الحكم فالمؤثر) لظهور تأثره بما اعتبر به مثال الاعتبار بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر فانه مستفاد من حديث الترمذي وغيره من مس ذكره فليتوضا ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فانه مجمع عليه (وإن لم يعتبر)

(قوله ليسلم من الغبن) وجه كونه مكملا ان الغبن يوجب الرد فيفوت ماشرع البيع لاجله (قوله قسمان) ظاهر حل الشارح أن قوله والتحسيني مبتدأ حذف خبره وتقديره قسمان وان قوله غير معارض القواعد بالاضافة خبر مبتدا محذوف والتقدير قسم منهما غير معارض القواعد والاقرب أن قوله غير معارض القواعد نعت للتحسيني وخبره قوله كسلب العبد الخ وأن قوله والمعارض نعت لمحذوف والتقدير والتحسيني المعارض وخبره قوله كالكتابة والعطف من عطف الجمل ومقصود السياق التمثيل لكل من القسمين ويستفاد التقسيم اليهما تبعا اه كمال وكتب بهامشه سم يمكن أن يكون الحامل للشارح على هذا الظاهر أن التقسيم سابق في الاعتبار على التمثيل لأن المقصود بالتمثيل ايضاح كل قسم بخصوصه فلابد أولا من تمييز خصوصه ليرد عليه التمثيل فتأمله فانه قد يظهر منه أن الأقعد ماسلكه الشارح اه (قوله غير معارض القواعد) أي القواعد الشرعية وقوله كسلب العبد الخ فسلب العبد أهلية الشهادة هو الحكم والعلة هي النقص والحكمة هي الجري على مستحسن العادات (قوله الملزوم) أي الذي هو سبب لالزام الحقوق لأهلها على المشهود عليه اه زكريا (قوله بخلاف الرواية) فانه لاالزام فيها (قوله والمعارض) اللام فيه للعهد الذهني وكان مقتضى الظاهر التنكير لسياق ماقبله لكنه لما سبق التلويح له بذكر قسيمه صار له تقرر في ذهن السامع فكأنه قال في امثال المعارض فاجابه بقوله والمعارض أي المعهود في ذلك كالكتابة (قوله إذ لو منعت ماضر) فان المال للسيد انتزاعه العتق ويكون بدون شيء (قوله في قوة الخ) إنما قال في قوة لأنه ليس في ملكه إذ قد أحرز نفسه وماله (قوله ثم المناسب) أي الوصف المناسب المعلل به أي العلة المناسبة لا الحكمة (قوله من حيث اعتباره) أخذه من قوله ان اعتبر بنص أو اجماع وحاصل هذا التقسيم أنه اما ان يعلم اعتبار الشرع له أو يعلم الغاؤه أو لا يعلم واحد منهما فالاول يعلل به بلا نزاع والثاني عكسه والثالث لايعلل به عند الاكثر (قوله أقسام) أي أربعة مؤثر وملائم وغريب ومرسل وستاتي (قوله بنص أو اجماع) أي على العلة والباء سببية ويشكل بما تقدم من أن المناسب ماخوذ من المناسبة التي هي تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره فكيف ينقسم المناسب إلى معتبر بنص أو اجماع وإلى غيره وأجيب بان المناسب المنقسم أعم من المناسب الماخوذ من المناسبة المعروفة بما ذكر وأجيب أيضا بان فهم المناسبة من ذات

(قول الشارح بل اعتبر بترتيب الحكم الخ) يعنى أن الدليل على اعتبار الشارع عين ذلك الوصف فى عين ذلك الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بأن ثبت الحكم معه فى الحكم لكن لا نقول أنه اعتبره بالترتيب ودل عليه به إلا إذا كان ذلك الاعتبار معلوماً بسبب اعتباره بنص أو إجماع فى الجملة وإنما كان فى الجملة لأن النص إنما دل على اعتبار جنسه فى جنسه أو عينه فى جنسه أو عكسه فقد وجب له أصل معين يشهد له بالاعتبار وقولنا فى الجملة هو معنى قوله ولو باعتبار جنسه فان الثابت بذلك ليس عين الوصف فى عين الحكم مثلا عين الصغر معتبر فى جنس الولاية بالاجماع لأن الاجماع على اعتباره فى ولاية المال إجماع على اعتباره فى جنس الولاية فباعتباره فى عين ولاية النكاح إنما ثبت بثبوتها معه فى المحل لترتب الولاية باعتبار جنسها معه فى مسئلة ولاية المال فقول الشارح (٣٢٥) حيث ثبت الحكم معه تفسير للترتيب على وفقه كما فى العضد وغيره وبهذا ظهر أن الترتيب هو ثبوت الحكم مع الوصف بأن أورده الشرع فى محل ثابت فيه ذلك الوصف بلا نص عليه ولا إيماء كما فسره بذلك شيخ الاسلام فى شرح مختصره وهو مأخوذ من كلام المصنف فى شرح المختصر أيضا وحينئذ لا يمكن أن يكون الترتيب ثابتا باعتباره الجنس فى الجنس الخ إذ اعتبار الجنس فى الجنس ليس فيما جعل الترتيب فيه دليلا بل فى محل آخر وإن كان سببا فى علم أن ترتيب الشارع الحكم مع الوصف اعتبار للوصف وحينئذ تعلم بطلان قول العلامة الصواب ولو كان الترتيب الخ باسقاط الاعتبار وما فى كلام سم هنا من الخلل يشهد لما قررنا به الكلام هنا قول المصنف مع ابن الحاجب بعد تصريحه بأن الاعتبار من الشارع ما نصه والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط وحينئذ إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه الخ ولما كان ثبوت العين فى العين إنما هو بسبب ثبوت العين فى الجنس أمكن الخلاف فى علة ولاية النكاح إذ لم تثبت بنص ولا إجماع بل بمجرد ثبوت الحكم مع الوصف فى الجملة فاحتمل الفرق بين الموضعين ولذا كان الوصف ملائما لا مؤثراً فليتأمل لتندفع شكوك الناظرين واعلم أن فى كلام السعد فى حاشية العضد ما ظاهره مخالفة المصنف لكن عند التأمل لا مخالفة لبنائه على اعتبار الجنس القريب فى الملائم والبعيد فى المرسل حينئذ فى المقام تفاريع كثيرة جداً ذكر بعضها فى حاشية التوضيح (قول الشارح ولو كان الاعتبار بالترتيب الخ) مبالغة فى الاعتبار بترتيب الحكم بذكر أبعد أفراده فى الدلالة على العلية

عين الوصف فى عين الحكم (بهما) أى بالنص والاجماع (بل) اعتبر (بترتيب الحكم على وفقه) أى الوصف حيث يثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار جنسه فى جنسه) أى جنس الوصف جنس الحكم بنص أو اجماع كما يكون باعتبار عينه فى جنسه أو العكس كذلك الأولى

المناسب لا ينافى اعتباره بنص أو إجماع (قوله عين الوصف الخ) المراد بالعين النوع لا الشخص إذ ليس المراد بنقض الوضوء نقض مشخص ولا المس فى الحديث مس بخصوصه بل المراد اى نقض كان ومس أى ذكر كان (قوله فالمؤثر) أى فهو الوصف المسمى بالمؤثر (قوله لظهور تأثيره) أى مناسبته وليس المراد بالمؤثر الموجب بل المراد به أنه متى وجد الحكم (قوله بما اعتبر به) أى بالنص والاجماع الذى اعتبر به وهو متعلق بظهور وقوله نقض الوضوء ليس حكما من الأحكام وأما الحكم لازمه وهو حرمة الصلاة وهذا على أن المراد الحكم التكليفى وهو غير لازم لجواز أن يكون المراد الحكم الوضعى ونقض الوضوء حكم وضعى (قوله وإن لم يعتبر عين الوصف الخ) المنفى هو القيد كما هو صريح المتن والشارح وهو الاعتبار بهما اى بالنص او الاجماع وإلا فاعتبار عين الوصف فى عين الحكم موجود فى الأقسام الأربعة كما هو ظاهر (قوله بل اعتبر) أى اعتبر عين الوصف فى عين الحكم بسبب ترتب الشارع الحكم على موافقه وجعله موافقا من ترتب جنس الحكم على الوصف وإن كان غيره للمغايرة الاعتبارية لأنه من حيث ترتب أحد الحكمين عليه غير نفسه من حيث ترتب الآخر عليه (قوله حيث يثبت الخ) تصوير للترتيب فالشارع رتب عين هذا الحكم على عين هذا الوصف بمعنى انه افاد هذا الحكم مع هذا الوصف من غير إفادة أنه علة فالمراد بالترتب مجرد الموافقة فى الثبوت ولم يذكره الشارع على أنه علة فنعتبر عين هذا الوصف فى عين هذا الحكم وطريقة اعتبار الشارع الجنس فى الجنس او العين فى الجنس أو العكس (قوله معه) أى الوفق فهو مثل القضية الاتفاقية التى قال بها المناطقة (قوله ولو كان الاعتبار الخ) أى ولو كان اعتبار المجتهد الحاصل من الترتيب بسبب اعتبار جنسه فى جنسه فمقتضاه أن اعتبار المجتهد سببه اعتبار الشارع الجنس فى الجنس مثلا مع أن سبب اعتبار المجتهد هو الترتيب المسبب عن اعتبار الشارع لا نفس اعتبار الشارع ولذلك قال الناصر الصواب حذف الاعتبار ويمكن أن يقال اعتبار الشارع سبب لاعتبار المجتهد وإن كان بواسطة (قوله كذلك) أى بنص أو اجماع وخرج باعتبار المناسب بأحد الاقسام الثلاثة بالنص أو الاجماع ما إذا لم يعتبر بذلك فانه حينئذ يسمى غريبا لا ملائما كما ذكره العضد تبعا لابن الحاجب اه زكريا (قوله الأولى) نعت اعتبار عنه الخ يعنى أن

من المذكور كما أشار اليه بلو (فالملائم) لملاءمته للحكم فاقسامه ثلاثة مثال الأول أى اعتبار العين فى العين بالترتيب وقد اعتبر العين فى الجنس تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث تثبت معه وإن اختلف فى أنها له أو للبكارة أو لهما وقد اعتبر فى جنس الولاية حيث اعتبر فى ولاية المال بالاجماع كما تقدم ومثال الثانى أى اعتبار العين فى العين وقد اعتبر الجنس فى العين تعليل جواز الجمع فى الحضر حالة المطر على القول به بالحرج وقد اعتبر جنسه فى الجواز فى السفر بالاجماع ومثال الثالث أى اعتبار العين فى العين وقد اعتبر الجنس فى الجنس تعليل القصاص فى القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان حيث ثبت معه وقد اعتبر جنسه فى جنس القصاص حيث اعتبر فى القتل بمحدد بالاجماع (وإن لم يعتبر) أى المناسب (فان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به) كما فى مواقعة الملك فان حاله يناسب التكفير ابتداء بالصوم ليرتدع به دون الاعتاق إذ يسهل عليه بذل المال فى شهوة الفرج وقد أفتى

كلا من القسمين وهما اعتبار العين فى الجنس واعتبار الجنس فى العين أولى فى ترتب الحكم عليه من المذكور وهو اعتبار الجنس فى الجنس وقوله كما أشار اليه بلو أى لأن ماقبل الغاية أولى بالحكم مما بعدها ولذا صدر الشارح الامثلة بالمعنى (قوله من المذكور) أى بعد لو (قوله لملاءمته للحكم) أى من حيث الجنس (قوله فأقسامه) أى أقسام الاعتبار بالترتيب بدليل قوله فى الأمثلة أى المناسب المعتبر (قوله أى اعتبار العين فى العين) أى من المجتهد وقوله وقد اعتبر العين فى الجنس أى من الشارع والواو الداخلة على قد فى هذا ومابعده حالية (قوله وقد اعتبر) أى الشارع والمناسب لما يأتى أن يقول أى من المجمعين ولكن لما كان الاجماع مستند النص الشارع عبر بالشارع (قوله فى جنس الولاية) لأنه جامع لولاية النكاح وولاية المال (قوله حيث اعتبر) بيان الاعتبار الصغر فى جنس الولاية بالاجماع لأن الاجماع على اعتباره فى ولاية المال إجماع على اعتباره فى جنس الولاية لأن الجنس موجود فى ضمن الفرد (قوله بالاجماع) أى عندنا وعند أكثر العلماء وإلا ففيه خلاف لبعضهم فلو عبر بالنص كان أولى اه زكريا (قوله وقد اعتبر جنسه) أى الحرج الشامل لحرج السفر والمطر وغيرهما (قوله فى الجواز) أى فى عين هذا الحكم فان الجمع بين الصلاتين شىء واحد (قوله وقد اعتبر جنسه) أى القتل العمد العدوان من حيث تحققه فى فرد وقوله فى جنس القصاص أى من حيث تحقق هذا الجنس فى فرد آخر وهو القتل بمحدد وقوله فى القتل بمحدد أى فى خصوص هذا الفرد (قوله حيث اعتبر) أى القتل العمد العدوان لأنه جنس جامع للقتل بمثقل والقتل بمحدد والمناسب لماقبله أن يقول حيث اعتبر القصاص بمحدد فى القتل بمحدد (قوله وإن لم يعتبر) أى لابنص ولا إجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه ومعنى عدم اعتباره عدم دلالة الدليل على اعتباره أى لم يدل دليل على عدم اعتباره وليس المراد أنه قام الدليل على عدم اعتباره وإلا لم يشمل المرسل (قوله فان حاله) أى من صعوبة الصوم وسهولة الاعتاق عليه يناسب التكفير ابتداء بالصوم فالوصف الملغى حاله كما أشار اليه بعد ويجوز أن يكون موافقته فى الحكم هو التكفير ابتداء بالصوم
فالوصف الملغى حاله كما أشار اليه بعد ويجوز أن يكون موافقته فى الحكم هو التكفير ابتداء بالصوم
(قوله وقد أفتى يحيى بن يحيى المغربى الأندلسى) إمام أهل الأندلس ترجمة المقرى فى نفح الطيب وغيره ترجمة واسعة ارتحل إلى الامام مالك وأخذ عنه ثم قدم الأندلس وحصلت له حظوة تامة عند ملوكها والملك الذى أفتاه هو عبد الرحمن[1] بن الحكم الأموى واقع جارية له فى شهر رمضان وسأل يحيى فقال تصوم

---

(١) قوله والملك الذى أفتاه هو عبد الرحمن الخ فى كتاب الاعتصام لأبى إسحق الشاطبى

(قوله متسببا عن اعتبار الجنس) أى إنما ثبت بسبب اعتبار الجنس فى الجنس (قول الشارح حيث ثبتت معه) تقييد لتحقق الترتيب فانها إن لم تثبت معه كالولاية فى الكبيرة لاترتيب حتى يستدل به ومثله قوله على القول به فان من قال به ثابت فى المحل مع الوصف عنده ذلك شرعا وكذا قوله فيما يأتى حيث ثبت معه فانه إن لم يثبت كقتل الوالد ولده لاترتيب والحاصل أن ثبوت الحكم فى المحل مفرع عنه إما اجماعا أو على قول المعلل وبه يظهر أنه ليس المراد بالثبوت معه الذكر معه كما قال المحشى تأمل (قول الشارح وقد اعتبر فى جنس الولاية) قال الفنرى على التلويح لأن الاجماع على اعتباره فى ولاية المال اجماع على اعتباره فى جنس الولاية اه أى ولاية المال نوع جنس الولاية والنوع لاشك فى دخول الجنس فيه وهو مطلق الولاية وبه يندفع قول الشهاب كأنهم نظروا الخ فتأمل (قول الشارح وقد اعتبر جنسه) فى الجواز فى السفر الذى منه سفر الحج الذى يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه فصح قوله بالاجماع

شهرين

يحيى بن يحيى المغربى ملكا جامع فى نهار رمضان يصوم شهرين متتابعين نظرا إلى ذلك لـكن الشارع ألغاه بايجابه الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار (وإلا) أى وإن لم يدل الدليل على إلغائه كما يدل على اعتباره (فهو المرسل) لارساله أى اطلاقه عما يدل على اعتباره أو إلغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح (وقد قبله) الامام (مالك مطلقا) رعاية للمصلحة

شهرين متتابعين ولما سئل عن حكمة مخالفته لامام مذهبه الامام مالك وهو التخيير بين العتق والصيام والاطعام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق فحملته على أصعب الأمور عليه وهو الصوم (قوله نظرا الى ذلك) أى إلى أن حاله يناسب التكفير بالصوم قال القرافى وهو الاوفق بكون مشروعية الكفارات للزجر ولم يفته يحيى على أنه أمر لا يجوز غيره اه أى فكانه أفتاه بمذهب الامام مالك (قوله بايجابه الاعتاق ابتداء) هو مذهبنا معاشر الشافعية (قوله بالغريب) أى المناسب الغريب (قوله وإلا فهو المرسل) قال شيخ الاسلام محله ليجرى فيه الخلاف الآتى إذا علم اعتبار عينه فى جنس الحكم أو عكسه أو جنسه فى جنس الحكم وإلا فهو مردود اتفاقا كما ذكره العضد تبعا لابن الحاجب (قوله بالمصالح المرسلة) أى المطلقة عن الالغاء والاعتبار (قوله وقد قبله الامام مالك مطلقا) هو مقابل التقييد الآتى أى سواء كان فى العبادات أو غيرها كذا قيل هنا لـكن المفهوم من المنهاج وشرحه خلافه فانه قال إذا كان ضروريا قطعيا كليا اعتبر وأما مالك فقد اعتبره مطلقا قال شارحه أى سواء اشتمل على هذه القيود أو لا (قوله رعاية للمصلحة) فان اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره لانه اذا ظن أن فى الحكم مصلحة غالبة على المفسدة ومعلوم أن كل مصلحة كذلك معتبرة شرعا لزم ظن أن هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب ولأن الصحابة رضى الله عنهم قنعوا فى اثبات الاحكام بمعرفة المصالح وفاقا ولم يلتفتوا الى الشرائط المعتبرة عند فقهاء الزمان فى القياس والاصل والفرع إذ المقصود من الشرائع المصالح كما علم بالاستقراء فيلزم اعتبار المناسب المرسل وإن لم توجد الشرائط الثلاثة كذا فى المنهاج وشرحه للعلامة البدخشى لـكن قال الامام الغزالى إذا وجب اتباع المصالح لزم تغيير الاحكام عند تبدل الاشخاص وتغير الاوقات واختلاف البقاع عند تبدل المصالح وهذا يفضى إلى تغير الشرع ثم قال والصحيح ان الاستدلال بالمرسل فى الشرع لا يتصور حتى يتكلم فيه بنفى او اثبات اذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح وما من مسئلة تعرض إلا وفى الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد فانا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى فان الدين قد كمل وقد استأثر الله برسوله وانقطع الوحى ولم يكن ذلك إلا بعد كمال الدين قال الله تعالى اليوم

حكى ابن بشكوال أن الحكم أمير المؤمنين أرسل فى الفقهاء وشاورهم فى مسئلة نزلت به فذكر لهم عن نفسه أنه عمد إلى إحدى كرائمه أى عقائل نسائه الحرائر ووطئها فى رمضان فأفتوا بالاطعام وإسحاق ابن إبراهيم ساكت فقال أمير المؤمنين مايقول الشيخ فى فتوى أصحابه فقال له لا أقول بقولهم وأقول بالصيام فقيل له أليس مذهب مالك الاطعام فقال لهم تحفظون مذهب إلا أنكم تريدون مصانعة أمير المؤمنين إنما أمر مالك بالاطعام لمن له مال وأمير المؤمنين لا مال له إنما هو بيت مال المسلمين فأخذ بقوله أمير المؤمنين وشكر له عليه اه وهو صحيح نعم حكى ابن بشكوال أنه اتفق لعبد الرحمن بن الحكم مثل هذا فى رمضان فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته فقال يحيى إلى آخر ماهنا قال أبو إسحاق قال صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله وكان كلامه على ظاهره كان مخالفا للاجماع اه بلفظه اه كاتبه عفى عنه

(قول المصنف وإن لم يعتبر الخ) أى لم يعتبر بالترتيب المتقدم وقد علمت مما سبق أن المراد بالجنس بالنسبة للوصف والحكم هو القريب فحاصل الكلام هنا أنه لم يعتبر بالجنس القريب بل البعيد أما إذا لم يثبت اعتباره باعتبار جنسه البعيد فى عين الحكم أو عينه فى جنس الحكم البعيد أو جنسه البعيد أو القريب فى جنس الحكم البعيد فى خلاف فى رده نبه عليه السعد فى التلويح وغيره وعليك بالتلويح ففيه الأمثلة

حتى جوز ضرب المتهم بالسرقة ليقر وعورض بأنه قد يكون بريئا وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء (وكاد إمام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير)

أكملت لكم دينكم والذى يدل على عدم تصوره أن أحكام الشرع تنقسم إلى مواقع التعبدات والمتبع فيها النصوص وما فى معناها ومالم ترشد النصوص اليه فلا تعبد به وإلى ماليس من التعبدات وهو ينقسم إلى مايتعلق بالالفاظ كالايمان والمعاملات والطلاق وقد أحالنا الشرع فى موجباتها إلى قضايا العرف فيها بنفى أو اثبات إلا ما استثناه الشارع عليه الصلاة والسلام كالاكتفاء بالعثكال الذى عليه مائة شمراخ إذا حلف ان يضرب مائة لما ورد فى قصة ايوب عليه السلام ولم ينسخ فى شرعنا وإلى مايتعلق بغير الألفاظ وهو منقسم إلى ما ينضبط فى نفسه كالنجاسات والمحظورات وطرق تلقى الملك فهذه الأقسام منضبطة ومستنداتها معلومة وإلى مالا ينضبط إلا بالضبط فى مقابلة كالأشياء الطاهرة والأفعال المباحة تنضبط بضبط النجاسة والحظر وكذلك الأملاك منتشرة تنضبط بضبط طرق النقل والابداء محرم على الاسترسال من غير ضبط وينضبط بضبط ما استثنى الشرع فى مقابلته فالوقائع إن وقعت فى جانب الضبط ألحقت به وإن وقعت فى الجانب الآخر ألحقت به وإن ترددت بينهما وتجاذبها الطرفان ألحقت بأقربهما ولا بد وأن يلوح الترجيح لامحالة فخرج منه أن كل مصلحة تتخيل فى كل واقعة محبوسة بالأصول المتعارضة لابد أن تشهد الاصول بردها أو قبولها (قوله حتى جوز الخ) فجواز الضرب هو الحكم والوصف المناسب توقع الاقرار (قوله المتهم) بالشهرة لا بسوء الظن قال الامام الغزالى فان قيل ما الفرق بين مذهبكم ومذهب مالك رضى الله عنه حيث انتهى الأمر به فى اتباع المصالح إلى القتل فى التعزير والضرب بمجرد التهمة وقتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثيها ومصادرة الأغنياء وقطع اللسان فى الهذر عند المصلحة وما الذى منعكم من اتباعها والعمل بها والحاجة قد تمس إلى التعزير بالتهمة فان الأموال محبوبة والسارق لا يقر واثباتها بالبينة أمر عسر ولا وجه لاظهارها إلا بالضرب وهذه مصلحة ظاهرة إلى غير ذلك مما عداها قلنا الفرق بيننا أننا انتهينا لأصل عظيم لم يكترث مالك به وهو أنا قدمنا اجماع الصحابة على قضية المصلحة وكل مصلحة نعلم على القطع وقوعها فى زمن الصحابة رضى الله عنهم وامتناعهم عن القضاء بموجبها فهى متروكة ونعلم على القطع ان الاعصار لا تنفك عن السرقة وكان ذلك يكثر فى زمن الصحابة ولم يعزروا بالتهمة ولم يقطعوا لسانا فى الهذر مع كثرة الهذارين ولا صادروا غنيا مع كثرة الاغنياء ومسيس الحاجات وكل ما امتنعوا عنه نمتنع عنه ومالك لم يتنبه لهذا الأصل فان قيل روى أن عمر رضى الله عنه صادر عمرو بن العاص على نصف المال وخالد بن الوليد وقال لمن مد يده إلى لحيته ليأخذ القذى منها ابن مما أبنت وإلا أبنت يدك وقطع اليد لا يوجبونه فى مثله ولا المصادرة وقد فعله قلنا انه لو لم يبن ما أبان ما قطع يده ولكن ذكره تهويلا وتخويفا وتعظيما لابهة الامامة كيلا يباسط فتضعف حشمته فى الصدور وأما مصادرة خالد وعمرو فلا تدل على جواز المصادرة مطلقا لأن عمر رضى الله عنه كان أعلم بأحوالهم وكان يتجسس بالنهار ويتعسس بالليل فلعله اطلع على أمر خفى سوغ له ذلك وذلك مسلم فلا ينبغى ان يتخذ ذلك ذريعة إلى مصادرة الأغنياء على الاطلاق فان قيل أليس قد روى ان عليا رضى الله عنه كان يشق بطون أصابع الصبيان فى السرقة لأجل المصلحة وأنتم تركتم هذه المصلحة قلنا هذه المسئلة فى مظنة الاجتهاد لأن الشق اليسير قريب من الضرب فى التخويف والصبيان يضربون على السرقة فنحن راعينا معنى أظهر منه فلذلك تركناه (قوله قد يكون بريئا) اى فيلزم ضرب برىء (قوله وترك الضرب الخ) اى اللازم على عدم الضرب وقد كان مذنبا فى الواقع لكن الامام مالك رضى الله عنه رأى أنه لو لم يضرب لزم ضياع الاموال (قوله مع مناداته عليه الخ)

(قول المصنف وكاد إمام الحرمين يوافقه) لأنه قال انه بشرط أن يكون مصلحة شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول تارة فى الشريعة وبعبارة أنه قال به بشرط أن يكون له نظير علل به (قول المصنف مع مناداته عليه بالنكير) فانه قال انه مخالف للأولين

أى قرب من موافقته ولم يوافقه (ورده الاكثر) من العلماء (مطلقا) لعدم مايدل على اعتباره (و) رده (قوم فى العبادات) لانه لانظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع والحد (وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لانها مما دل الدليـل على اعتبارها فهى حق قطعاً واشترطها الغزالى للقطع بالقول به لا لأصل القول به)

أى الانكار بالنظر للقاعدة الاصولية فى قبول المرسل لأن أكثر الأصوليين على عدم قبوله وإلا فالمجتهد لاينكر عليه فى فرع من الفروع (قوله اى قرب من موافقته) اى من جهة ان كلا منهما اعتبر المصالح المرسلة لأن امام الحرمين قيد ما اعتبره منها بكونها مشبهة لما علم اعتباره شرعا ومالك لم يقيد به (قوله ولم يوافقه) يفهم منه ان كاد تدل على ان خبرها منفى إذا كانت مثبتة وهو قول مشتهر بين النحاة وإن كان التحقيق عند جماعة أنها لا تدل على نفيه ولا اثباته قاله الناصر ومنعه سم بأن قوله ولم يوافقه كما يحتمل أن يكون لبيان ان هذا النفى من جملة مدلولها يحتمل أن يكون زائداً عليه قصد به بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الاول على الثانى (قوله وليس منه) اى المرسل (قوله ضرورية) اى دعت اليها الضرورة بأن تكون واحدة من الخمسة التى هى حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والمراد بكونها قطعية أن يكون الجزم بوجودها حاصلا وبالكلية أن لا تكون مخصوصة ببعض المسلمين دون بعض (قوله لانها مما دل) اى من مناسب دل الدليل على اعتباره وذلك الدليل هو ان حفظ الكلى اهم فى نظر الشرع من حفظ الجزئى (قوله واشترطها) أى المصلحة المذكورة الغزالى قال فى المنخول فان قيل لو وقعت حادثة لم يعهد مثلها فى عصر الاولين ونسخت مصلحة لا يردها اصل ولكنها حديثة فهل تتبعونها قلنا نعم ولذلك نقول لو فرضنا انقلاب أموال العالم بجملتها محرمة لكثرة المعاملات الفاسدة واشتباه الغصوب بغيرها وعسر الوصول إلى الحلال المحض وقد وقع فنبيح لكل محتاج أن يأخذ مقدار كفايته من كل مال لان تحريم التناول يفضى إلى الهلاك وتخصيصه بمقدار سد الرمق يكف الناس عن معاملاتهم الدينية والدنيوية ويتداعى ذلك إلى فساد الدنيا وخراب العالم فلا يتفرغون وهم على حالتهم مشرفون على الموت إلى صناعتهم واشغالهم والشرع لا يرضى بمثله قطعا فنبيح لكل غنى من ماله مقدار كفايته من غير شرف ولا اقتصار على سد الرمق ونبيح لكل مقتر فى مال من فضل منه هذا القدر مثله ويشهد لهذا قاعدة وهو ان الشخص الواحد إذا اضطر إلى طعام غيره او إلى ميتة يباح له مقدار الاستقلال محافظة على الروح فالمحافظة على الأرواح أولى وأحق وكذلك نقول فى المستظهر بشوكته المستولى على الناس المطاع فيما بينهم وقد سفر الزمان عن مستجمع لشرائط الامامة يتعذر امره لان ذلك يجرى فسادا عظيما لو لم نقل به اهـ أقول قول الغزالى وقد وقع هذا حصل فى عصره وأما العصر الذى نحن فيه الآن

(قول الشارح لعدم مايدل على اعتباره) لاختلاف الجنس القريب فجاز اختلاف الحكم (قول المصنف واشترطها الغزالى الخ) قال السعد فى التلويح قال الامام الغزالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهى أصل فى القياس ومنها ما شهد ببطلانه كنفى الصوم فى كفارة الملك ومنها مالم يشهد له بالاعتبار ولا بالبطلان وهذا فى محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهى مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعين المخيل والمناسب فى باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا تجوز الحكم بمجردها مالم تعضد بشهادة الاصول لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى وإذا اعتضده بأصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعد فى أن يؤدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما فى مسئلة الترس فانا لا نعلم قطعاً بأدلة خارجة عن الحضر أن تعليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معنا ونحن إنما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا أن الشرع يؤثر الحكم الكلى لى الجزئى وان حفظ أصل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة إلى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع. لان كون هذه المعانى عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الامارات سميناها مصلحة مرسلة لا قياساً إذ القياس أصل معين اهـ فعلم من قوله ونحن إنما نجوزه الخ انه هو لا يقول به عند فقد الشروط أما غيره فيجوز أن يقول به عند الفقد كما يؤخذ من قوله قبل ذلك فلا بعد فى أن يؤدى اليها رأى مجتهد ومن قوله ولان كون هذه المعانى الخ انه انما جعل هذه من المصالح المرسلة لعدم تعين الدليل وان رجعت إلى الاصول الاربعة لا لعدم الدليل كما فى غيرها من المصالح المرسلة فاطلاق المرسل عليها بطريق المشابهة فى عدم تعين الدليل وان كان فى غيرها لعدمه وبه علم ما فى الحاشية من ان الغزالى يقول بها عند فقد الشروط وان معنى قول الشارح فجعلها منه أى مما يطلق عليه المرسل لا من المرسل بمعنى ما لا دليل أصلاً

فجعلها منه مع القطع بقبولها (قال والظن القريب من القطع كالقطع) فيها مثالها رمى الكفار المتترسين باسرى المسلمين فى الحرب المؤدى إلى قتل الترس معهم إذا قطع او ظن ظنا قريبا من القطع بانهم إن لم يرموا استاصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وبانهم ان رموا اسلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة بخلاف رمى أهل قلعة تترسوا بمسلمين فان فتحها ليس ضروريا ورمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لنجاة الباقين فان نجاتهم ليس كليا اى متعلقا بكل الامة ورمى المتترسين فى الحرب إذا لم يقطع اولم يظن ظنا قريبا من القطع باستئصالهم المسلمين فلا يجوز الرمى فى هذه الصور الثلاثة

فالحال أقوى وأشد نسأل الله العافية والسلامة فهذه المسئلة التى ذكرها النابها تمسك وقد ذكر المصنف فى كتابه المسمى بترشيح التوشيح كلاما يقرب مما قاله الغزالى حيث نقل عن والده فى ذكر المسائل التى انفرد بها واستخرجها قال من جاءه شىء من المال وهو غير مشرف ولا مسائل ياخذه حراما كان أم حلالا لا ثم إن كان حلالا لا تبعة فيه تموله وإلا رده فى مرده إن عرف مستحقه وإلا فهو كالمال الضائع قال وهذا هو ظاهر الامر فى قوله صلى الله عليه وسلم ما اتاك من هذا المال وانت غير مشرف ولا سائل فخذه ومالا فلا تتبعه نفسك قال وليس فى قوله صلى الله عليه وسلم هذا ما يدفع ما يقوله لانا على القطع بأنه لم يعن خصوص ذلك المال الذى دفعه هو صلى الله عليه وسلم فلم يبق إلا أعم منه من كل حلال أو الاعم مطلقا من كل مال قال وهذا هو الراجح المتبادر إلى الذهن واملى على المسئلة كلاما على الاخت ستيته املاء عليها وهو مريض فكتبته عنه فى مرض موته اه وهذا الكتاب أعنى ترجيح التوشيح من اجل كتب المصنف وقعت إلى نسخته وانا بمدينة دمشق الشام ومقدمة ذلك الكتاب بخطه فاشتريتها وقد الف هو ذلك الكتاب بمدينة دمشق فانه قال فى اخره فرغت من تصنيف هذا الكتاب فى اليوم الثانى والعشرين من شعبان المكرم سنة سبعين وسبعمائة بمنزلى فى الدهشة ظاهر دمشق المحروسة وارسلت فى صفر سنة إحدى وسبعين وسبعمائة منه نسخة إلى اخى الشيخ الاستاذ العلامة المحقق الحبر البحر بهاء الدين ابى حامد احمد إلى اخر ما قال واخوه بهاء الدين هذا هو الذى شرح تلخيص المفتاح وسمى شرحه بعروس الافراح ولا أعلم له مؤلفا غيره ولا يتوهم من كون الشيخ سكن دمشق انه ولد بها بل مولده بمصر ووالده من قرية سبك وإنما تولى والده قضاء الشام واستصحبه معه وستيته اخت الشيخ ثبت لها مشاركة معه فى الاخذ عن والده فهم اهل بيت علم رحمهم الله وقد ظفرت وأنا بدمشق أيضا بمؤلفين صغيرى الحجم من تأليف والد الشيخ بخطه وهما عندى إلى الآن (قوله فجعلها منه) قال شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة يفيدك نقول المتن واشترطها الغزالى الخ بمنزلة أن يقول خلافا للغزالى فقوله فجعلها مقابل قوله وليس منه زاد شيخنا الشهاب لكن انظر ما مذهب الغزالى فى المرسل إذا لم تكن المصلحة بهذه الصفات هل يقول به كمالك أم لا اه وأقول قد يفهم قول المصنف لا الاصل القول به انه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصار الشارح على قوله فجعلها منه مع القطع بقبولها قد يفهم عدم قوله به اه سم اقول قد سبق لك ما نقلناه عن الغزالى ما هو صريح فى إنكاره فتدبر (قوله كالقطع فيها) أى المصلحة المذكورة (قوله فيجوز رميهم لحفظ باقى الأمة) بحث فيه الناصر بأن باقى الامة قبل حصول الرمى ليسوا كل الامة حتى يكون حفظهم كليا اى متعلقا بكل الامة إذا لم يكن حفظ الباقى كليا قبل الرمى لم يجز الرمى إذ المجوز إنما هو المصلحة الكلية والأظهر أن المصلحة الكلية فى المثال هى اندفاع الاستئصال فانه كلى لتعلقه بالاستئصال الذى هو قتل كل الأمة فيكون الاستئصال كليا فالمتعلق به كلى إذ المتعلق بالكلى كلى بخلاف اندفاع غرق من فى السفينة فانه ليس كليا إذ هو متعلق بغرق أهل السفينة وهو ليس بكلى اه وأجاب سم بأن هذا بحث ضعيف وهو فى المعنى مناقشة لفظية لما اشتهر من جعل الاكثر فى حكم الكل فى مسائل لا تحصى وخصوصا اذا اقتضى المعنى

على اعتباره فليتأمل (قوله وبحث فى ذلك العلامة الخ) حاصله أن العلة فى رمى الترس حفظ باقى الامة وحفظ الباقى قبل الرمى ليس متعلقا بالكل حتى تكون المصلحة كلية ثم قال العلامة فالمجوز ليس حفظ الباقى بل هو اندفاع الاستئصال للمسلمين لانه كلى لتعلقه بالاستئصال الذى هو قتل كل الامة ثم نقل عن العضد التعليل باندفاع الاستئصال ويجاب بأنه اذا حفظ الباقى اندفع الاستئصال فالمآل واحد وبما أجاب به المحشى الى قوله فانه الخ واما قوله فانه الخ فهو جواب عن شىء آخر أورده سم وهو أن قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من ماعدا الترس من الموجودين فى ذلك الوقت وقضية كتب الفروع اعتبار بقية الجيش فقط ثم قال وقد يوجه قضية العبارة بانه لما كان حفظ الأمة الخ مافى الحاشية وهذا السؤال كما يرد على الشارح يرد على العلامة والجواب الجواب فتأمل

وان أقرع فى الثانية لان القرعة لا أصل لها فى الشرع فى ذلك ﴿ مسئلة المناسبة تنخرم ﴾ أى تبطل (بمفسدة تلزم) الحكم (راجحة) على مصلحته (او مساوية) لها (خلافا للامام) الرازى فى قوله ببقائها مع موافقته على انتفاء الحكم فهو عنده لوجود المانع وعلى الأول لانتفاء المقتضى ﴿ السادس ﴾ من مسالك العلة مايسمى بالشبه

ذلك كما هنا وإنما البحث فى أن قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين فى ذلك الوقت من الامة وقضيته مافى كتب الفروع اعتبار استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بأنه لما كان حفظ الأمة بحفظ الجيش لانه الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع أو مظنة له فجعل فى حكمه لكن هذا ظاهر إذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يخشى منه على الأمة بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما لو يحضر الوقعة إلا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للأمة وقد تستشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة إذا كان من بها جيش المسلمين إلا أن يفرق بأن استئصال الجيش فى الحرب بما لا يمكن دفع مفسدته لمسارعة الكفار حينئذ إلى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والاسر قبل التمكن من تهيئة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسئلة الغرق ثم قد تشكل أيضا بما إذا كان الاسرى أكثر من المحاربين لا أن يقال انهم على كل حال تحت القهر ولم يقوموا بالدفع عن المسلمين بخلاف المقاتلين فانهم قاموا بالدفع عن المسلمين فقتلهم يؤدى لمفسدة أعظم (قوله وإن أقرع) قيل هذه الغاية للرد على المالكية فانه يقرع عندهم لاجل نجاة الباقين لكن بعد رمى الاموال غير الرقيق ولا فرق عندهم بين الحر والرقيق ﴿ استطراد ﴾ ذكر الصلاح الصفدى ان مركبا كان فى البحر وفيه مسلمون وكفار فأشرفوا على الغرق وأرادوا أن يرموا بعضهم إلى البحر لتخف المركب وينجوا فقالوا نقترع ومن وقعت عليه القرعة ألقيناه فقال الرئيس نعد الجماعة فكل من كان تاسعا فى العدد ألقيناه فارتضوا بذلك فلم يزل يعدهم ويلقى التاسع فالتاسع إلى أن ألقى الكفار أجمعين وسلم المسلمون وكان وضعهم على هيئة مخصوصة بأن وضع اربعة مسلمين وخمسة كفارا ثم مسلمين ثم كافرا إلى آخر ذلك ووضع لهم ضابطا وهو قول بعضهم

الله يقضى بكل يسر ويرزق الضيف حيث كان

فمهمل الحروف للمسلمين ومعجمها للكفار والابتداء بالمسلمين والسير إلى جهة الشمال بالعدد فتأمل ذلك وإن اردت إيضاحه فضع نقطا سوداء مكان المسلمين مثلا بعدد الحروف المهملة الاول ثم ضع نقطا حمراء بعدد الكفار وهكذا مراعيا المهمل من حروف البيت والمعجم منه يتضح لك الحال (قوله بمفسدة) اى باشتمال الوصف المناسب على مفسدة معارضة لما فيه من المصلحة وإنما انخرمت لقضاء العقل بأنه لا مصلحة مع وجود المفسدة لان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ويمثل لذلك بما إذا سلك مسافر الطريق البعيد لا لغرض غير القصر فانه لا يقصر فى الاظهر لان المناسب وهو السفر البعيد عورض بمفسدة وهى العدول عن القريب لا لغرض غير القصر حتى كأنه حصر قصده فى ترك ركعتين من الرباعية والحاصل ان المشقة فى السفر المناسب للقصر ترتب عليها مصلحة التخفيف بالقصر فاذا عدل عن طريق قصيرة إلى طويلة كان ذلك مفسدة لدخوله على اسقاط شطر الصلاة بدون عذر فقد عارضت هذه المفسدة مصلحة القصر (قوله على مصلحته) اى على علة مصلحته أو على مقتضى مصلحته (قوله مع موافقته الخ) فيه تنبيه على أن الخلاف لفظى يرجع إلى أن هذا الوصف هل يبقى فيه مع ذلك مناسبة أم لا مع الاتفاق على ذلك (قوله مايسمى بالشبه) أشار به إلى أن قوله السادس الخ مبتدأ خبره مقدر وان قوله الشبه مبتدأ خبره قوله منزلة الخ ثم ان الشبه لفظ مشترك بين المسلك وبين الوصف فيه

(قوله المصنف مسئلة المناسبة تنخرم بمفسدة تلزم) أى فعدم لزوم لمفسدة شرط فى كونها مصلحة فاندفع مافى شرح الصفوى للمنهاج من تعليل عدم الانخرام بأن المصلحة لا تنقلب مفسدة لان ذلك لو كانت مصلحة مطلقا وليس كذلك فتدبر (قوله وفيه نظر) لعل وجهه انه يترتب عليه انقطاع المستدل وعدمه فانا اذا قلنا لا تنخرم وتخلف الحكم عن العلة فى صورة فمن قال ان التخلف للمانع لا يضره ذلك التخلف لبقاء العلية معه ومن قال تنخرم يضره ذلك لتبين ان ماعلل به ليس تمام العلة وسيأتى ذلك فى القوادح الشبه

(قول الشارح من حيث أنه غير مناسب بالذات) أى لا تعلم مناسبته من ذاته كما فى الوصف المناسب فان مناسبته تعلم من ذاته بمعنى أنها عقلية وإن لم يرد الشرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضرورى للانسان وكونه مناسبا للمنع منه مما لا يحتاج فى العلم به إلى ورود الشرع بخلاف الشبه فانه إذا اريد إثبات مناسبته لا بد له من دليل يدل على ان الشارع اعتبره كنص او إجماع او سبر فيعلم منه ان فيه مناسبة على الاجمال وإن لم يعلم وجهها بناء على ان ترتيب الشارع الاحكام على عللها لا يكون إلا بالمصلحة هذا ما فى العضد وبهذا يظهر ان مقابل قوله غير مناسب بالذات ليس المناسب بالتبع كما هو فى كلام القاضى الآتى بل الذى لا تعلم مناسبته من ذاته وحينئذ فلك ان تقول فى تعريفه هو ما لا يعقل مناسبته بالنظر اليه فى ذاته وتظن فيه المناسبة ظنا ما لالتفات الشارع اليه فى بعض المواضع فان اعتبار الشارع إياه فى بعض المواضع يظن به مناسبته لحكم الاصل فى القياس وإن لم يعلم وجهها مثال ذلك ان يقال فى إزالة الخبث هى طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة لكن إذا اجتمعت اوصاف منها ما اعتبره الشارع ككونها طهارة تراد للصلاة فان الشارع حيث (٣٣٢) رتب عليه حكم تعين الماء فى الصلاة والطواف ومس المصحف ومنها ما ألغاء ككونها عن الخبث فانه لم يعتبر ذلك فى شىء من هذه الصورة فالحكم بالغاء غير المعتبر اقرب وانسب من الغاء ما اعتبره فتوهمنا من ذلك ان وصف الذى اعتبره مناسب للحكم وإن فيه مصلحة وان الشارع حيث اعتبر تلك الصفة انما اعتبرها للاشتمال على تلك المصلحة فهذا معنى شبهية الوصف ولعلك ان تأملت هذا يطلعك على رد كثير مما أورده سم وغيره هنا (قوله فيفيد ظنا بالعلية) الذى فى كلام السعد ظنا ما أى ظنا ضعيفا ولذا عبر عنه العضد بالتوهم (قوله بمجرد المناسبة) تأمل فائدة لفظ بمجرد (قوله لا يستلزم تعددها) فيه أنه لا دخل لقياس الشبه فى تعددها بالذات من حيث انه قياس شبه فلا وجه لجعله بذلك قياس شبه تأمل (قوله الذى هو محل الخلاف) لا ينافى انه قياس شبه بمعنى ما الوصف فيه غير مناسب لذاته مظنون مناسبته لاعتبار الشارع اياه وليس الكلام فى خصوص ما يصار اليه والا لما صح قوله ولا يصار اليه الخ فالحق انه من قياس الشبه غاية الامر انه لا يقبل الاستدلال به مع وجود غيره تدبر ثم رايت السعد فى بحث الطرد صرح بأن اثبات الشبه بمسلك من مسالك العلة لا يخرجه عن كونه شبها وانما احتيج لاثباته لان الظن فيه ضعيف بخلاف المناسبة كما تقدم من ان قوله المانع لا يتلقاه عقل بالقبول لا يسمع (قول المصنف وقال القاضى الخ) يرد عليه انه لا يصح الالحاق به مع وجود لازمه المناسب بالذات كما قاله ولا يصار اليه مع امكان قياس العلة اجماعا واللازم المناسب على كلام القاضى موجود دائما وحينئذ لا يصح قول الشافعى أن تعذر المناسب كان حجة فان كان القياس يلازمه فهو من قياس العلة ولعل هذا وجه تضعيفه سم وقوله فهو من قياس العلة اى قسم منه يقال له قياس الدلالة وهو ما عبر فيه عن احد المتلازمين بالآخر واعلم ان القاضى

كالوصف فيه المعرف بقوله (الشبه منزلة بين المناسب والطرد) أى ذو منزلة بين منزلتيهما فانه يشبه الطرد من حيث انه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع اليه فى الجملة كالذكورة والأنوثة فى القضاء والشهادة قال المصنف وقد تكاثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة ولم أجد لأحد تعريفا صحيحا فيها (وقال القاضى) ابو بكر الباقلانى (هو المناسب بالتبع) كالطهارة لاشتراط النية

المعرف بقوله الشبه الخ فان المناسب والطرد من قبيل الأوصاف فتعين أن المراد بالشبه فى التعريف الوصف لا المسلك واما المسلك المسمى بالشبه فهو كون الوصف شبهيا اى ليس مناسبا بالذات وهو مما اعتبره الشارع فى بعض الأحكام قال التفتازانى وتحقيق كونه أى الشبه بمعنى الوصف من المسالك أن الوصف كما انه قد يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبهيا فيفيد ظنا بالعلية وقد ينازع فى إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته بشىء من مسالك العلة إلا أنه لا يثبت بمجرد المناسبة وإلا لخرج عن كونه شبهيا إلى كونه مناسبا مع ما بينهما من التقابل اه (قوله كالوصف فيه) اى فى ذلك المسلك وقوله المعرف صفة للوصف (قوله أى ذو منزلة الخ) لأن الشبه بمعنى الوصف وألجأه إلى ذلك تعبير المصنف بالمناسب والطرد وفيه ان المناسب والطرد قد يطلق على المسلك فيصح جعل التعريف للمسلك ولا حاجة إلى ما تكلفه (قوله من حيث التفات الشرع اليه) اى إثباتا او نفيا بدليل ما بعده فان الانوثة التفت اليها من حيث نفيها فى نحو القضاء لا العتق (قوله فى تعريف هذه المنزلة) اى ذى المنزلة وهو الوصف بدليل ما تقدم (قوله بالتبع) أى بالاستلزام مثل له الأسنوى بتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية وإلا اشترطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية اه وتعقبه سم بانه إذا كان المناسب لاشتراط النية جهة العبادة فهلا اشترطت فى الطهارة عن النجس لتحقق تلك الجهة فيها لأنها عبادة إلا أن يقال أنها من حيث هى لم توضع للتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كازالتها عن ارض فانها قد تزال دفعا للاستقذار اهـ واورد انه إن اراد انه يجمع بالمستلزم من غير التفات للازم المناسب

فانها إنما تناسبه بواسطة أنها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالاسكار لحرمة الخمر (ولا يصار اليه) بان يصار إلى قياسه (مع إمكان قياس العلة) المشتمل على المناسب بالذات (إجماعا فان تعذرت) أى العلة بتعذر المناسب بالذات بأن لم يوجد غير قياس الشبه (فقال الشافعى) رضى الله عنه هو (حجة) نظرا لشبهه بالمناسب (وقال) ابو بكر (الصيرفى و) ابو اسحق (الشيرازى مردود) نظرا الشبهه بالطرد (وأعلاه) على القول بحجيته (قياس غلبة الاشتباه فى الحكم والصفة) وهو الحاق فرع مردد بين أصلين باحدهما الغالب شبهة به فى الحكم والصفة على شبهه بالاخر فيهما إلحاق العبد بالمال فى إيجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت لان شبهه بالمال فى الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما (ثم) القياس (الصورى)

بالذات ففيه أنه كيف يقال بغير المناسب مع وجوده وإن أراد أنه يجمع بالمناسب بالذات ففيه أنه ليس حينئذ من قياس الشبه وإن اراد ان الجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات لدلالته عليه فالجمع حينئذ بذلك المناسب بالذات غاية الأمر أنه اكتفى بما دل عليه (قوله فانها) أى الطهارة إنما تناسبه اى الاشتراط (قوله بخلاف المناسب بالذات) لعل المراد بالمناسب بالذات ظهور العلة إذا عرضت على ذوى العقول السليمة (قوله ولا يصار اليه الخ) يفهم من هذا أنه إذا اجتمعت جهات القياس يصار إلى أقواها وقوله بانه يصار إلى قياسه فيه إشارة إلى انه كان مقتضى الظاهر ان يقول ولا يصار إلى قياسه ليوافق قوله مع إمكان قياس العلة إذ المقابلة إنما تحصل بين القياسين لا بين الشبه والقياس لكنه اقام المسبب مقام السبب فان الصيرورة الى قياسه سبب للصيرورة اليه (قوله فان تعذرت اى العلة الخ) يعنى كان مقتضى الظاهر أن يقول فان تعذر قياس اللغة لكنه أقام المسبب مقام السبب إذ تعذر قياس العلة سبب فى تعذرها (قوله واعلاه) اى اعلى اقيسته قياس غلبة الاشباه وهو بالغين المعجمة المفتوحة والاشباه جمع شبه وقوله فى الحكم قال شيخ الاسلام جعله نوعا من قياس الشبه الذى هو من مسالك العلة وقال العضد ليس نوعا من الشبه بل حاصله تعارض مناسبين رجح احدهما اى فهو من مسلك المناسب لا من المسلك المسمى بالشبه وخالف أيضا فى الالحاق فجعل الحاق العبد بالحر أشبه منه بالمال ولا يخفى أن شبه الوصف بمناسبين لا ينافى شبهه بالطردى ايضا فما فعله المصنف اقعد لكن يرد عليه ان اعلا قياس الشبه مطلقا ماله اصل واحد لسلامة أصله من معارضة أصل آخر له وقد يجاب بأن ذلك مفهوم بالاولى مما ذكره لما مر (قوله فى الحكم) كبيعه وإجارته وإعارته وغير ذلك (قوله والصفة) كقلة القيمة وكثرتها باعتبار الصفات (قوله أكثر من شبهه الخ) الذى فى العضد أن شبهه بالحر فيهما أكثر يعنى لانه يشابهه فى الصفات البدنية والنفسانية وفى أكثر الاحكام التكليفية اه ناصر قال سم المعارضة بما فى العضد لا تفيد اذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه وان ما وجه به كلامه لا يفيد اكثرية المشابهة للحر اذ لا يلزم من انه يشابهه فيما ذكر ان تكون هذه المشابهة اكثر من مشابهته للمال وما قاله الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من الحاق العبد فى الضمان بالاموال (قوله ثم القياس الصورى) اى قياس الشبه فى الصورة

ردقياس الشبه بجميع أقسامه كما فى المنهاج لكن لما كان القياس الشبه عنده ليس بالمعنى المراد للمصنف لم يذكره مع من رد قياس الشبه هنا تدبر (قول المصنف فقال الشافعى حجة) من ذلك قوله فى إيجاب النية فى الوضوء كالتيمم طهارتان تفترقان فعلل وجوب النية بكونها طهارة لان الشارع اعتبرها وحدها حيث رتب عليها وجوب النية فى جميع الأغسال الواجبة بل وغيرها الاعتداد بها والغى كونها بالتراب إذ لم يعتبره فى شىء من ذلك فيظن منه المناسبة على قياس ما تقدم ولسم كلام طويل فى هذا المثال مبنى على عدم التامل فى تصوير قياس الشبه (قول المصنف فقال الشافعى حجة) أى ما عدا الصورى فليس بحجة عنده كما قاله المصنف فى شرح المختصر فكان اللائق التنبيه عليه (قوله يلزم على قول الصيرفى الخ) استحسان لا يفيد فى محل النزاع (قول المصنف قياس عليه الاشتباه) اى القياس الذى فيه اشتباه اى اوصاف شبهية على غيرها فمجموعها هو العلة فى الالحاق (قول الشارح لان شبهه بالمال فى الحكم والصفة اكثر) اما الحكم فكونه يباع ويؤجر ويعار ويودع وتثبت عليه اليد واما الصفة فكتفاوت اوصافه جودة ورداءة وتعلق الزكاة بقيمته إذا اتجر فيه فاعتبار الشارع هذه الاحكام والاوصاف يظن منه الحاقه بالمال وإن كانت هى طردية لا مناسبة فيها للحكم اعنى وجوب القيمة وبهذا التقرير الموافق لما مر عن العضد يندفع ما فى الناصر هنا من ان هذا ليس من قياس الشبه (قوله لسلامة أصله) قد يقال متى غلبت الاشباه اندفع التعارض وكان الجامع أقوى لتعدده فتأمل وما له أصل واحد هو ما تقدم فى طهارة الخبث (قوله هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء) وإنما مشى عليه الفقهاء لانه إذا كان القياس فى الاتلاف فالمعتبر خصوص باب الاتلاف لا جميع الابواب إذ اعتبار الشارع لوصف باب العبادات مثلا لا يدل على اعتباره له فى باب الاتلاف أو مشابهة العبد للحر فى باب الاتلاف أقل من مشابهته المال فتأمل (قول الشارح للشبه الصورى بينهما) اى قد اعتبر الشارع الصورى فى خبر الصيد والقرض فيظن منه مناسبة للحكم وإن كان فى نفسه طرديا تدبر

(قول المصنف وقال الامام الرازى الخ) عبارة بعد نقل الخلاف فى أن المعتبر الشبه فى الحكم أو الصورة والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة صح القياس سواء كان ذلك فى الصورة أو الأحكام اه فزاد

كقياس الخيل على البغال والحمير فى عدم وجوب الزكاة للشبه الصورى بينهما (وقال الامام) الرازى (المعتبر) فى قياس الشبه ليكون صحيحا (حصول المشابهة) بين الشيئين (لعلة الحكم أو مستلزمها) وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها سواء كان ذلك فى الصورة أم فى الحكم ﴿ السابع ﴾ من مسالك العلة (الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود وصف وينعدم عند عدمه قيل لا يفيد) العلية أصلا لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة لا نفسها كرائحة المسكر المخصوصة

والقائل بالشبه الصورى ابن علية كما قاله فى المحصول ونقل ابن برهان وغيره أن الشافعى لا يقول به وهو كذلك وإن قال به بعض أصحابه فى صور منها على الأصح الحاق الهرة الوحشية فى التحريم بالانسية لكن يحتمل ان يكون التحريم فيها ليس للالحاق ومنها على وجه اعطاء الخل عوضا عن الخمر فى صداق ونحوه والبقر عن الخنزير فنقل المصنف عن الشافعى أن قياس الشبه حجة محمول على قياس غير الصورى ثم كان الأولى أن يقول قبل قوله ثم الصورى ثم فى الحكم ثم فى الصفة اه زكريا (قوله ليكون الخ) إشارة إلى أن الاعتبار فى الصحة دفعا لتوهم أن الاعتبار فى الكمال (قوله لعلة الحكم) متعلق بالمشابهة واللام بمعنى فى أو للتعليل والأول أوفق بعبارته التى نقلها الشارح مثال ذلك مالو رأينا سمكا على صورة الآدمى ولو خرج على البر لم يعش فانه يؤكل لعلة الحكم وهو كونه بحريا لا يعيش فى البر ولا ينظر إلى صورة المشابهة (قوله وعبارته فيما) أى حصول المشابهة فيما يظن كونه علة للحكم أو مستلزما لها سواء كان ذلك أى الحصول فى الصورة أى صورة العلة أو صورة المستلزم لها أم فى الحكم أى حكم العلة أو حكم المستلزم لها فلم يجزم بالعلة ومستلزمها كما تقتضيه عبارة المصنف بل جعل المشابهة فيما يظن كونه علة أو مستلزمها لها والأصل فى اعتبار الشبه الصورى جزاء الصيد الثابت بقوله تعالى فجزاء مثل ماقتل من النعم الآية ففى النعامة بدنة وفى بقر الوحش وحماره بقرة وبدل القرض فى المتقوم وهو المثل صورة فقد اقترض النبى صلى الله عليه وسلم بكرا ورد رباعيا رواه مسلم اه بجارى (قوله الدوران) ويقال له الطرد والعكس (قوله وهو أن يوجد الحكم) أى يحدث باعتبار تعلقه التنجيزى (قوله عند وجود وصف الخ) فالوصف هو المدار والحكم هو الدائر مثاله عصير العنب فانه مباح فاذا صار مسكرا حرم فاذا صار خلا وزال الاسكار حل فدار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما (قوله وينعدم) قيل هو لحن لأنه لا يؤتى به إلا فيما يكون فيه علاج وهذا ينعدم بلا علاج فلو قال ويعدم لسلم من ذلك وأجيب بأنه يمكن أن يقال أن فيه علاجا بطريق مجاز المشابهة بان شبهنا هذا العدم بما يفى بعلاج أو من استعمال المقيد فى المطلق ولا يكون لحنا إلا إذا كان ذلك الاستعمال حقيقيا (قوله عند عدمه) فيكون كليا طردا وعكسا بخلاف الطرد الآتى فانه كلى طردا لا عكسا (قوله قيل لا يفيد) وهو مختار الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وتسميته

الامام على ماتقدم اعتبار ظن العلية بسبب اعتبار الشارع الاحكام أو الصورة واعتبار المشابهة فيما يظن أنه مستلزم العلة لأن ظن الشىء كظن الشىء وسوى بين قياس الاشتباه والصورى إذ المدار على الظن فهذا وجه مقابلة هذا لما تقدم تامل ﴿ السابع ﴾ الدوران (قول المصنف أن يوجد الحكم عند وجود وصف الخ) أى كان أولا معدوما ثم وجد عند وجود الوصف ثم بعد وجوده انعدم عند عدمه وذلك كرائحة الخمر فانه حين كان خلا لم تكن موجودة وعند كونه خمرا وجدت وعند انقلابه خلا انعدمت (قول الشارح لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة) أى فى محل واحد كالخمر الذى هو محل النص لأن الكلام فى إثبات العلة فى محل النص بالدوران أما غير محل النص فانما يكون فيه الحكم بطريق القياس وهو بعد إثبات العلة وإذا كان ملازما

على

فى ذلك المحل وكانت العلة فى الواقع هى الاسكار لزم بمقتضى هذا القياس أن لا يحرم مسكر غير مافيه رائحة الخمر والواقع خلافه ومقتضى العلة فى الواقع أعنى الاسكار فيلزم التوقف وإلا كان حكما بالرأى وهو باطل هذا ما عندى فى معنى هذا التوجيه وهو مأخوذ

فانها دائرة معه وجودا وعدما بأن يصير خلا وليس علة (وقيل) هو (قطعى) فى إفادة العلية وكأن قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالاسكار لحرمة الخمر (والمختار وفاقاً للأكثر) أنه (ظنى) لاقطعى القيام لاحتمال السابق (ولا يلزم المستدل) به (بيان نفى) أى انتفاء (ماهو اولى منه) بافادة العلية بل يصح الاستدلال مع إمكان الاستدلال بما هو اولى منه بخلاف ماتقدم فى الشبه (فان ابدى المعترض وصفا اخر) اى غير المدار (ترجح جانب المستدل بالتعدية) لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصرا (وإن كان) وصف المعترض (متعديا إلى الفرع) المتنازع فيه (ضر) ابداؤه (عند مانع العلتين) دون مجوزهما

على هذا مسلكا أى فى الجملة فيما إذا التفت اليه (قوله فانها دائرة معه) أى مع المسكر من حيث الاسكار وجودا وعدما و يوجد الحكم وهو التحريم عند وجودها وينعدم عند انعدامها فالشارح سكت عن ملازمة الحكم لها للعلم به من المتن وقدر ملازمتها للعلم المانعة من إفادة العلية على الاحتمال المذكور وبهذا يندفع ما يقال انه كان عليه ان يبين انطباق الدوران على المثال فيكون ضمير معه للحكم وهو التحريم وتخلفت العلية عن هذا الدوران اه نجارى (قوله وكان قائل هذا) أى القول بأنه قطعى قاله عند مناسبة الوصف الخ اما عند عدم المناسبة فغير قطعى فاشتمل كلامه على تفصيل لكن لايخفى انه على التقدير الاول يكون من قبيل المناسب بالذات (قوله لقيام الاحتمال السابق) وهو قوله واز ان يكون ملازما الخ وبحث فيه بان هذا إنما يفيد نفى القطعية لا لإثبات الظنية إذ قيام الاحتمال لأحد الطرفين لا يوجب ظن الطرف الآخر بل يحتمل حينئذ الشك أيضا أو الوهم ويجاب بان المراد الاستدلال على مجرد نفى القطعية فهو متعلق بقوله لاقطعى (قوله أى انتفاء الخ) يشير إلى أن نفى مصدر بمعنى الانتفاء إذ المتوهم بتقدير اللزوم هو بيان انتفاء ماهو أولى منه من المسالك لا بيان وقوع النفى الذى هو فعل من الأفعال (قوله بخلاف ماتقدم فى الشبه)أى من انه لا يصار اليه مع إمكان قياس العلة كما افاده تعبير المصنف بالتعذر فى قوله فان تعذرت الخ (قوله فان ابدى المعترض الخ) كان استدل بالدوران على ان العلة فى حرمة الربا فى الذهب النقدية فقال المعترض الذهبية ترجح جانب المستدل لان علته متعدية للفضة (قوله ضر ابداؤه) المتجه انه ليس المراد بضرر الابداء الانقطاع بدل الاحتياج إلى الترجيح فان عجز انقطع و قوله الاتى طلب الترجيح أى عند مانع العلتين كما قرره غيره وحينئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل حكم الاول الضرر وبناه على منع العلتين وحكم الثانى طلب الترجيح وبناه على ماذكر مع ان ماحكم به فى كل من الموضعين يجرى فى الاخر

من قول الشارح كرائحة المسكر المخصوصة يعنى رائحة الخمر وقوله بأن يصير خلا وبه يندفع ماقاله سم انه إذا كان ملازماً للعلة كفى لوجود العلة فى الواقع وحينئذ لا معنى لرده ثم اجاب بما لا يناسب قول الشارح ملازما للعلة فليتأمل (قوله يقتضى وجود العلة) فيه انه وإن اقتضاها فيما فيه الرائحة المخصوصة كالنبيذ لا يقتضيها فى غيره لعدم وجوده فيه كالحشيشة فيكون قياسا باطلا لما يلزم عليه من الحكم بل بعض ماهو محرم بناء على قصور ما فهم انه علة ولك أن تقول المراد بالرائحة المخصوصة هى رائحة خصوص الخمر وهى لا توجد فى غيره وهو ظاهر الشارح (قوله وقد يجاب الخ) ظاهر قول الشارح ملازما للعلية بل صريحه العلة فى الواقع والعلة كذلك لابد ان تخلو عن القادح تأمل (قوله والباء بمعنى كاف التمثيل)أخذه من كلام العضد الآتى حيث أدخل حال كونه عصيرا فى الدوران وليس كذلك لأن حال العصير الخل فيه ليس من دوران الحكم بل هو (٣٣٥) أصلى والمراد دوران حكم الأصل المقيس عليه وهو الخمر تدبر (قوله فيه أن يقال الخ) قد يقال ان المراد القطع العادى فان اجتماع المناسبة مع الدوران يفيد القطع عادة وإن لم يفده كل منهما على انفراده لأن للمجموع حكما يخصه كما فى آخر العلة المركبة فان كل واحد لا يصلح علة مع صلاحية المجموع وحينئذ يكون خلف هذا القائل لفظيا هذا والظاهر ان مراد الشارح ان هذا القول إنما يقرب وإن لم يكن مختارا ان أراد قائله ذلك لأن له حينئذ شبهة وهذا لا ينافى أن المختار انه ظنى ولو مع المناسبة وهذا الأخير يكاد يصرح به كلام المصنف فى شرح المختصر واعلم ان بعضهم اشترط فى علية الدوران ومثله الرد ظهور المناسبه نبه عليه المصنف فى الشارح المذكور (قوله مع قطع النظر عن المناسبة) يفيد انه بالنظر لها يكون قطعيا وهو مبنى على ماقلنا أولا تدبر (قوله لأن المفيد بيانه الخ) أى لأن الذى بيانه يفيد (قوله وإن غيره من بقية المسالك دونه)أى من المسالك الممكنة أما الأقوى منه فهو منفى لابد من ذلك ليلائم المصنف (قول المصنف ترجح جانب المستدل) لم يقل عند مانع علتين لعدم صحته إذ يجوز علتين لحكم واحد إنما يقول به عند تساويهما وإلا فالعلة الراجحة (قول المصنف متعديا إلى الفرع المتنازع فيه)أى مع اتحاد مقتضى وصفيهما كما يدل عليه قوله عند مانع علتين لأن مانع العلتين إنما منع أن يعلل بهما حكم واحد كما تقدم فان اختلف مقتضاهما طلب الترجيح وذلك إذا قال المعترض عندى وصف ينتج نقيض مقتضى وصفك (قول المصنف ضرا بداؤه) لم يقل طلب الترجيح اكتفاء بما بعده (قوله

(أو إلى فرع آخر طلب الترجيح) من خارج لتعادل الوصفين حينئذ (الثامن) من مسالك العلة (الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف) من غير مناسبة كقول بعضهم فى الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أى بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لا مناسبة فيه للحكم أصلا وإن كان مطردا لا نقض عليه (والا كثر) من العلماء (على رده) لانتفاء المناسبة عنه (قال علماؤنا قياس المعنى مناسب) لاشتماله على الوصف (المناسب و) قياس (الشبه تقريب و) قياس (الطرد تحكم) فلا يفيد (وقيل ان قارنه) أى قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع افاد) العلية فيفيد الحكم فى صورة النزاع (وعليه الامام) الرازى (وكثير) من العلماء (وقيل تكفى المقارنة

اللهم إلا أن يكون أراد التفنن وحذف من كل من الموضعين ما أثبته فى الآخر اهسم قوله دون مجوزهما اى فلا يضر ومحله إذا اتحد مقتضى الوصفين وإلا فيطلب الترجيح قاله شيخ الاسلام (قوله من خارج) اى من دليل خارج عن الوصفين لتعادل الوصفين حينئذ أى حين تعدى كل الى فرع آخر وهذا أيضا مبنى على منع التعليل بعلتين اما عند المجوز فلا يطلب الترجيح عنده الا اذا اختلف مقتضى الوصفين بالحد والحرمة مثلا اه نجارى (قوله الثامن من مسالك العلة) أى فى الجملة أى على بعض الاقوال بدليل قوله الآتى والا كثر على رده (قوله الطرد) قال زكريا هو مشترك بين ما ذكره هنا وبين كون العلة غير منتقضة المقابل للعكس على ما يأتى (قوله وهو مقارنة الحكم للوصف) أى وجودا وعدما كما يؤخذ من كلام الشارح الآتى قال الناصر وهو أعم من الدوران إذ لم يشترط فى الطرد كلية المقارنة ثبوتا ولا عدما كما اشترطت فيهما فى الدوران اه وظاهر هذا أنه أعم مطلقا كما يرشد اليه تعليله لكن إذا حققت النظر إلى قول الشارح من غير مناسبة وجدت بينهما عموما وخصوصا من وجه يجتمعان فيما وجدت فيه كلية المقارنة وجودا وعدما من غير مناسبة وينفرد الدوران عنه فيما وجدت فيه الكلية المذكورة مع المناسبة وينفرد الطرد عنه فيما انتفت عنه الكلية والمناسبة فتأمل (قوله من غير مناسبة) أى لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك (قوله فى الخل) أى فى الاستدلال على عدم التطهر به (قوله مائع) أى هو مائع (قوله لا تبنى القنطرة الخ) أى لم يعتد بناء القنطرة عليه بحيث يجرى من تحتها كالماء (قوله فبناء القنطرة) أى بالنظر للماء وقوله وعدمه أى بالنظر للخل وقوله لا مناسبة فيه للحكم وهو زوال النجاسة بالنظر للماء وعدمه بالنظر للخل قوله أصلا أى لا بالذات ولا بالتبع (قوله وإن كان) اى ما ذكر من البناء وعدمه (قوله لا نقض فيه) كالتفسير أو التعليل للاطراد (قوله على رده) اى رد التعليل به لأنه لا معنى للتعليل بعلة خالية عن المناسبة كبناء القنطرة وعدمه قال بعض شروح المنهاج لو كفت المقارنة فى صورة لزم فتح باب الهذيان كما يقال مس المرأة لا ينقض الوضوء لانها حيوان كالفرس ولأنه حكم بالتشهى والهوى وهو باطل فى الشرع لقوله تعالى ولا تتبع الهوى (قوله قال علماؤنا) كالدليل لما قبله (قوله قياس المعنى) أى الوصف المشتمل على حكمة وهو المناسب اه ناصر (قوله تقريب لأنه قرب الفرع من الاصل (قوله تحكم) لأن الوصف يحتمل العلية وعدمها على حد سواء فجعله علة تحكم لا دليل عليه (قوله فلا يفيد) أى ثبوت الحكم فى الفرع لعدم الاعتداد به (قوله وقيل ان قارنه الخ) يفيد أن الاول يكتفى بالمقارنة فى صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران اه عميرة (قوله أى قارن) أى ثبت معه هذا هو المراد بالمقارنة هنا كما فى المنهاج أى قارنه فى صورة أخرى غير صورة النزاع وهى رفع الحدث (قوله صورة النزاع) التى هى ازالة النجاسة بالخل فيما مر والعلة كونه مائعا لا تبنى القنطرة على جنسه

كما هو صريح العد وغيره وما هنا ليس كذلك وتدبر ما كتبناه هنا يندفع ما فى الحاشية نعم يقال أنه يضر بالنسبة للاصل عند مانع علتين لأنه من المعارض الغير المنافى كما تقدم فتأمل (قوله بل العلة فى البر الطعم) هذه العلة تدخل الشعير فينافى قوله فكل من علتى المستدل الخ وأيضا هذا هو المعارض غير المنافى وقد تقدم التنبيه عليه بقوله والمعارض هنا وصف صالح غير مناف ولكن يؤول إلى الاختلاف فى الفرع والظاهر ان المراد ان وصف المعترض يخرج فرع المستدل * بقى شىء آخر لم خص هذا الكلام بالدوران مع اتيانه فى المناسبة وقد ذكره فيها (قوله الثامن الطرد) قول المصنف وهو مقارنة الخ) أى بان يكون المعهود فى الخارج أن كل ما لا يظهر ما عدا صورة النزاع لا تبنى عليه القنطرة ولا يمكن فيه العكس بان يكون إذا بنيت القنطرة عليه نفسه يظهر لانه خلاف المعهود له من الشارح فهذا هو الفرق بينه وبين الدوران فان الدوران كما تقدم تحقيقه هو ان يوجد الحكم إذا وجدت العلة فى محل وينتفى بانتفائها فى ذلك المحل بعينه كالحرمة

(قوله

عند الاسكار فى الخمر وعدمها عند عدمه فيه بعينه وهذا هو المعهود له من الشارع فليتامل وبه يندفع جميع ماسطر فى الحاشية تبعا لسم (قوله فيعتبر عامه فيه) لان الانعكاس فيه إنما يكون بانعكاس شانه وحاله الثابت له وحال الدهن مثلا أنه إذا بنى عليه القنطرة لايطهر بخلاف رائحة الخمر فانها إذا وجدت حرم ثم اذا فقدت حل وكل ذلك لما علم من الشارع كما مر ويدل عليه قوله كالشارح ويكره الحكم معه حاصلا فى جميع صوره (قوله فان كان بحيث يوجد الخ) هذا هو مافى قوله بخلاف الماء فقد تكفل الشارح بذكر القسمين وقوله او بالعكس هو مافى الدهن إلا ان المصنف خالف فى تسمية القسمين بالطرد ولا ضرر فيه (قوله وقد شكل على كون الطرد الخ) قد عرفت ان المعتبر فى الدوران الاطراد والانعكاس فى الشىء الواحد كالخمر إذا صار خلا فكذلك المعتبر فى الطرد وهو الطراد فى الشىء الذى لا تبنى عليه القنطرة كالدهن وعدم الانعكاس فيه بان يكون إذا بنى عليه القنطرة لايطهر لما علم من نص الشارع فيه وليس المراد بالانعكاس هو ان الشىء الذى يبنى عليه القنطرة وهو الماء يطهر وبه يظهر ان كل ذلك منشؤه عدم التأمل (قوله يفيد أن الأول الخ) لعله فهم من قول المصنف الثامن الطرد أنه رضيه مسلكا مع مخالفته لجميع الاقوال بعده والظاهر أن مراد المصنف عد ماجعلوه من المسالك على الاجمالى بدليل قوله والاكثر على رده الخ وإن كان ماقاله الشهاب هو ظاهر قول الصفوى فى شرح المنهاج وقيل يكتفى بمقارنة الحكم فى صورة فانه نقل عن بعض الفقهاء أنه قال مهما رايت الحكم حاصلا فى صورة واحدة مع الوصف حصل ظن العلية لعدم الشعور بغيره مع احتياج الحكم للعلة لأن هذا القول ضعيف لانه يؤدى إلى فتح باب الهذيان كما يقال مس الذكر لاينقض الوضوء لانه طويل مشقوق الراس كالبوق ولانه حكم بالتشهى وعليه ماقلنا يدخل القول الآخر فى قوله وقيل تكفى المقارنة فى صورة فانه صادق بالصورة المقيس عليها وبصورة غيرها واما قوله وبه تعلم الخ ففيه ان الدوران إنما هو فى الصورة المنصوص عليها كالخمر وهى واحدة وإنما الفارق هو ماقدمناه فليتامل * التاسع تنقيح المناط (قول المصنف وهو ان يدل نص الخ) اما القسم الاول فظاهر تميزه عن السبر لان ماهنا نظر فيما دل النص عليه ظاهرا بخلاف السبر وأما الثانى فهو مشتبه به إذ لا نص فيه ولعله هو الذى قال فيه إمام الحرمين هو فى الحقيقة استخراج العلة بالسبر لكن أشار الشارح إلى تميزه عنه أيضا بأن تنقيح المناط اجتهادا فى التعبير أيضا كالحذف بخلاف السبر فانه بالحذف يتعين الباقى

فى صورة) واحدة لافادة العلية (وقال الكرخى يفيد) الطرد (المناظر دون الناظر) لنفسه لأن الأول فى مقام الدفع والثانى فى مقام الاثبات (التاسع) من مسالك العلة (تنقيح المناط وهو ان يدل) نص (ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد (ويناط) الحكم (بالأعم أو تكون أوصاف) فى محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (ويناط) الحكم (بالباقى) وحاصله أنه الاجتهاد فى الحذف والتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين فى المواقعة فى نهار رمضان فان حنيفة ومالكا

(قوله فى صورة واحدة) أى غير صورة النزاع لأن المقارنة فيها موجودة قطعا (قوله لافادة العلية) علة لقوله تكفى (قوله المناظر) اى الدافع عن مذهب إمامه دون الناظر لنفسه اى المجتهد (قوله فى مقام الاثبات) اى وهو لايكون إلا بامر قوى (قوله تنقيح المناط) اى تهذيب ما نيط به الحكم وهو الوصف وأصل المناط موضع النوط أى التعليق وأصله منوط كنور والمحل كما يكون حسيا يكون معنويا كما هنا (قوله نص ظاهر) كقصة الاعرابى وهى قوله واقعت اهلى فى رمضان (قوله على التعليل) اى تعليل الحكم بوصف فيحذف أى يلغى خصوصه أى الوصف عن الاعتبار وقوله بالاجتهاد متعلق بيحذف وفى التقييد به رد على من زعم ان الحذف فى ذلك قد يكون بالغاء الفارق الحاصل بالاجتهاد وقد يكون بدليل اخر (قوله او تكون اوصاف) والفرق بين المسلك بهذا المعنى ومسلك السبر ان السبر يجب فيه حصر الاوصاف الصالحة للعلية ثم إلغاؤها ماعدا ما ادعى علته وتنقيح المناط بالمعنى المذكور إنما يلاحظ فيه الاوصاف التى دل عليها ظاهر النص وإن كان الحصر فيه ايضا موجودا لكنه غير ملاحظ فهو حاصل غير مقصود وحينئذ فلا يقال مع عدم الحصر لا يتأتى معرفة الصالح للعلية من غيره حتى يحذف غير الصالح عن الاعتبار (قوله وحاصله) اى حاصل ماقاله المصنف (قوله انه الاجتهاد) اى لا الدلالة المذكورة فى المتن بل هو المعطوف وهو قوله فيحذف الخ (قوله ويمثل لذلك بحديث الصحيحين الخ) لا ينافى التمثيل به فيما مر للايماء لان التمثيل به لذلك باعتبار اقتران قوله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة بقول السائل واقعت اهلى فى نهار رمضان ولما هنا باعتبار اجتهاد المجتهد فى الوصف الذى يناط به الحكم اه زكريا (قوله فى المواقعة) اى فى شانها (قوله فان ابا حنيفة الخ) يؤخذ منه ان ابا حنيفة يستعمل تنقيح المناط فى الكفارة وان منع القياس فيها لكنه لايسميه قياسا بل استدلالا وفرق الحنفية بينهما بان القياس ما الحق فيه حكم باخر بجامع يفيد غلبة الظن والاستدلال ما الحق فيه ذلك بالغاء الفارق المفيد للقطع وهذا فى الحقيقة

حذفا خصوصها عن الاعتبار وأناطا الكفارة بمطلق الافطار كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف المحل ككون الواطىء أعرابيا وكون الموطوءة زوجة وكون الوطء في القبل عن الاعتبار وأناط الكفارة بها (أما تحقيق المناط فاثبات العلة في آحاد صورها كتحقيق أن النباش) وهو من ينبش القبور ويأخذ الاكفان (سارق) بأنه وجد منه أخذ المال خفية وهو السرقة فيقطع خلافا للحنفية (وتخريجه) أي تخريج المناط (مر) في مبحث المناسبة وقرن بين الثلاث كعادة الجدليين ﴿العاشر﴾ من مسالك العلة (الغاء الفارق) بأن يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه (كالحاق الامة بالعبد في السراية الثابتة بحديث الصحيحين من أعتق شركاله في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق عليه ماعتق فالفارق بين الأمة والعبد الأنوثة ولا تأثير لها في منع السراية فتثبت السراية فيها لما شاركت فيه العبد (وهو) أي الغاء الفارق (والدوران والطرد على القول به

خلاف لفظي اه زكريا (قوله حذفا خصوصها) أي حذفاها من حيث خصوصها (قوله كما حذف الشافعي الخ) هذا مثال لقوله أو تكون أوصاف الخ (قوله غيرها) أي غير المواقعة (قوله من أوصاف المحل) أي المحل المقيس وهو قصة الاعرابي (قوله وأناط الكفارة بها) أي بالمواقعة من حيث هي (قوله المحل) أي المحل المقيس وهو قصة الاعرابي (قوله وأناط الكفارة بها) أي بالمواقعة من حيث هي (قوله فاثبات العلة) أي المتفق عليها بنص أو اجماع مثلا (قوله في آحاد صورها) الأولى في إحدى صورها لأن قوله في آحاد يقتضي أنه لا يسمى تحقيق المناط إلا اثبات العلة في آحاد من صورها وليس كذلك بل يسمى اثبات العلة في إحدى صورها بتحقيق المناط والمراد اثبات العلة في صورة خفيت فيها العلة (قوله من ينبش) بضم الباء من باب نصر (قوله خلافا للحنفية) أي فلا يقطع عندهم لعدم وجود الحرز (قوله وقرن بين الثلاثة) جواب عما يقال إذا كان مر فلأي شيء ذكره هنا ففيه تنبيه على نكتة اعادة المصنف ذكر تخريج المناط (قوله الغاء الفارق) أي الوصف الفارق وقد جعله البيضاوي نفس تنقيح المناط حيث قال التاسع تنقيح المناط بأن يبين الغاء الفارق قال البدخشي في شرحه أي بين الأصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم كأن يقال مثلا لا فارق بينهما إلا كذا وهو ملغى لأنه غير مؤثر في الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما في الحكم اه والمصنف غاير بينهما وهو الأوجه وإن لم يتغايرا تغايرا كليا إذ بينهما عموم مطلق لأن الغاء الفارق يعم القطعي والظني وتنقيح المناط خاص بالظني فيرجع إلى أنه قسم من الغاء الفارق (قوله لما اشتركا) أي لأجل وصف يشتركا فيه كالرقبة (قوله كالحاق الأمة) أي كالالغاء الكائن في الحاق الأمة وهذا مثال للظني لأنه قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجمعة وغيرهما مما لا مدخل للأنثى فيه ومثال القطعي قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه في الكراهة اه شيخ الاسلام (قوله شركا له) أي نصيبا (قوله ثمن العبد) أي باقي قيمته (قوله قيمة عدل) مصدر مبين للنوع أي تقويما عادلا لا جور فيه (قوله فأعطى شركاءه) أي جنس الشركاء الصادق بالواحد فالاضافة للجنس (قوله وعتق عليه العبد) معطوف على قوم والواو لا تقتضي الترتيب فلا يقال ان العتق سابق على التقويم فكيف يعطفه عليه (قوله وإلا فقد عتق) أي إن لم يكن له مال يبلغ قيمة باقي العبد (قوله ماعتق) أي مباشرة (قوله فالفارق بين الأمة والعبد) أي فالوصف الفارق (قوله لما شاركت فيه العبد) أي من الاوصاف وهو الرقبة والملك (قوله على القول به) لم يقل مثله في الدوران كأنه لذهاب الاكثر إلى العمل به

(قول المصنف فاثبات العلة في آحاد صورها) بعد معرفتها بنص أو اجماع أو استنباط ولعله عبر بآحاد صورها لأنها عبارة الغزالي واعلم أن أعلاها تنقيحه ثم تخريجه نص عليه الغزالي لكنه مبني على أن المسلك هو التخريج وظاهر المصنف خلافه كما مر

(ترجع) ثلاثتها (إلى ضرب شبه إذ تحصل الظن فى الجملة) لا مطلقا (ولا تعين جهة المصلحة) المقصودة من شرع الحكم لأنها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة ﴿ خاتمة فى نفى مسلكين ضعيفين ليس تأتى القياس بعلية وصف ولا العجز عن إفساده دليل عليته على الأصح فيهما ﴾ وقيل نعم فيهما أما الأول فلأن القياس مأمور به بقوله تعالى فاعتبروا وعلى تقدير علية الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الأمر فيكون الوصف علة وأجيب بأنه إنما تتعين عليته أن لو لم يخرج عن عهدة الأمر إلا بقياسه وليس كذلك وأما الثانى فكما فى المعجزة فانها إنما دلت على صدق الرسول للعجز عن معارضتها وأجيب بالفرق فان العجز هناك من الخلق وهنا من الخصم ﴿ القوادح ﴾ أى هذا مبحثهما وهى ما يقدح

(قوله ترجع ثلاثتها الخ) أى أنها تفيد شبها للعلة لا علة حقيقية لما ذكره بخلاف بقية المسالك المرادة بقوله بخلاف المناسبة وقوله يحصل الظن أى للعلية اه شيخ الاسلام ثم أنه قد تقدم أن الشبه منزلة بين المناسبة والطرد فكيف يرجع الطرد إلى الشبه الذى هو منزلة بينه وبين المناسب فلعل المراد ان هذه إذا اجتمعت ترجع إلى نوع شبه ولعل فى قول الشارح ثلاثتها إشارة إلى ذلك حيث لم يقل يرجع كل منهما ولا يخفى ان هذا خلاف ظاهر المتن تأمل (قوله فى الجملة) أى فى بعض الاحوال دون سائر الصوو وقوله لا مطلقا أى فى كل الاحوال (قوله جهة المصلحة) وهى الحكمة (قوله بخلاف المناسبة) أى فانها تحصل الظن وتعين جهة المصلحة وليس المراد المناسبة أخت الاخالة حتى يعترض بانه كان الأولى أن يقول بخلاف بقية المسالك (قوله خاتمة) اسم الفاعل بمعنى المفعول أى مختوم بها فهى مجاز فى المفرد أو أن المجاز فى الاسناد فمعنى كونها خاتمة أن صاحب الكتاب ختمه بها (قوله ليس تأتى القياس الخ) كان يقال إذا كان الوصف المذكور علة الحكم أمكن القياس على محل نصه (قوله عن افساده) أى الوصف المجعول علة ولو قال إفسادها أى العلة كان أنسب اه زكريا (قوله يخرج بقياسه)أى القياس المستند اليه (قوله فيكون الوصف علة) فيه انه يلزم الدور لان القياس متوقف على العلة وقد توقفت عليه (قوله وليس كذلك) لجواز أن يثبت بقياس آخر (قوله فكما فى المعجزة) أى قياسا على المعجزة فهو تنظير (قوله وهنا من الخصم) ويمكن ان ينتفى العجز عن خصم آخر (قوله القوادح)وهى كثيرة وتقدم بعضها وذكر منها هنا ثلاثة عشر قادحا ولذا قال منها الخ وعدها البيضاوى فى المنهاج ستة قال العضد وهى فى الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها ترجع إلى منع ومعارضة والا لم تسمع لان غرض المستدل إثبات مدعاه بدليله والالزام وغرض المعترض إفحامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاه والشاهد عليه الدليل وصلاحيته للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه إنما هو عند عدم المعارض وإلا يكون كتعارض البينتين والمعترض هو المدعى عليه والدافع للدعوى والدفع يكون بهدم أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ويمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبيل لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه بالجواب بل الجواب عنه فاسد من حيث انه جواب لمن لا ينبغى أن يجاب وان فرض صحيحا فى نفسه اه وقد لخص فى التلويح التفتازانى وفرع عليه أن النقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض ومرجعها إلى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغى ان لا تكون

﴿ خاتمة ﴾
(قول المصنف ليس تأتى القياس الخ) المسلك الاول يعلم من تضعيف القول الثانى فى الطرد اه فتأمل ﴿ القوادح ﴾

قول المصنف منها تخلف الحكم عن العلة) اعلم أن بعضهم جعل انتفاء المانع ووجود الشرط جزأ من العلة أو شرطالها لأن به تنخرم المناسبة ولا يمكن التخلف إلا لذلك وإلا لتخلف المؤثر عن الاثر بلا مانع وهو باطل وحينئذ فجميع صور التخلف لا بد فيها من ذلك فيتبين به أن ما ادعى علة غير علة وهو القدح فصاحب هذا القول هو الشافعي والمصنف كما يصرح به قول المصنف فيما تقدم مسئلة تنخرم المناسبة بمفسدة خلافا للامام مع (٣٤٠) قول الشارح فهو عنده لوجود المانع وعلى الاول لانتفاء المقتضى ومع قول المصنف هنا وانخرام المناسبة بمفسدة وعلى هذا القول صاحب التوضيح وإن كان فيه نزاع ذكره العضد واعقد عليه لكنه عندى منقوض وحاصله ان انتفاء المانع ووجود الشرط لا دخل له فى العلية وعلمك محيط بأنه لا معنى لمانع العلية إلا ما يمنع عليتها بأن يفسد مناسبتها وانتفاء الشرط كالمانع ولا معنى لكونه جزأ العلة عند قائله إلا توقف عليتها عليه هذا واعلم ان النقض لا يجرى بين قاطعين بأن يكون دليل عليتـه علة الاصل قاطعا فى عليتها وعمومها فى الاصل وغيره بلا مانع وشرط ودليل صورة النقض قاطعا إذ لا تعارض بين قاطعين إلا من باب ان المحال جاز أن يستلزم المحال وأيضا عند عموم دليل علة الاصل يبطل القياس لما تقدم ان شرطه أن لا يتناول دليل علة الاصل الفرع وليس الكلام إلا فى قوادح علل القياس كما هو صريح التلويح وغيره ولا فيما إذا كانت منصوصة بنص قاطع فى خصوصيته محل النقض وإلا ثبت الحكم ضرورة بقوته عند ثبوت علته قطعا ولا فيما إذا كانت فى منصوصة بقاطع فى غيره خاصة لانه انما دل على عليتها فى غير محل النقض ولا تعارض عند تغاير المحلين فلا نقض ولا فيما اذا كان دليل العلية فى غير محل النقض خاصة ظنى وانما يكون التعارض فيما اذا ثبتت العلية فيهما جميعا بظاهر عام فيدل بعمومه على العلية فى محل النقض وغيره ويعارضه عدم الحكم فى محل النقض قاله السعد فى حاشية العضد ولعل المراد بالظاهر العام ما يشمل مساواة الفرع الاصل فى علة الحكم حتى يرد انه نقض فى مثل يحرم الربا فى البر اذا استنبط المجتهد ان العلة الطعم أو يحرم لكونه مطعوما اذ ليس فى اللفظ عموم لغير البر

فى الدليل من حيث العلة أو غيرها (منها تخلف الحكم عن العلة) بأن وجدت فى صورة مثلا بدون الحكم

المعارضة من أقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلناهى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله اه (قوله فى الدليل) المراد به القياس وبالغير أركانه كالفرع والاصل مثلا وقال شيخ الاسلام الاوضح علة كان الدليل أو غيرها اه وفيه ان الدليل الذى هو القياس لا يكون علة (قوله منها تخلف الحكم عن العلة) مثاله ان يقول الشافعى من لم يبيت النية فى صوم واجب يعرى أول صومه عن النية فلا يصح فينقضه الحنفى بصوم التطوع فانه يصح بلا تبييت فقد وجدت العلة وهى العروعن النية بدون الحكم وهو عدم الصحة ثم ان اطلاقه التخلف يصدق بوجود مانع وفقد شرط وغيرهما وإطلاقه العلة يصدق بالمنصوصة قطعا والمنصوصة ظنا والمستنبطة والحاصل من ذلك تسعة أقسام لانها الخارجة من ضرب ثلاثة فى ثلاثة لكن النقض انما أتى فيما امكن فيه منها قال الناصر وهو مشكل فى المنصوصة إذ القدح فيها بذلك رد للنص إلا ان يقال التخلف فى صورة ناسخ للعلية وفيه اشكال من وجه آخر وهو ان القدح أعم من أن يرد جميع الاقوال التى فى العلة وفى ذلك تخطئة الاجماع على ان العلة احدها إلا على القول بجواز احداث قول ثالث إذا اجمع على قولين مثلا اه أقول الاشكال الاول منصوص فى التلويح وعبارته هكذا ذهب بعضهم إلى أن النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت إلا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنا فيصح الاعتراض بالنقض إلى آخر ما قال وقال سم أن العلة وإن كان نصها قطعى المتن والدلالة فان النص المذكور وإن أفاد القطع بأن العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بأن كذا بمجرده أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شىء آخر كانتفاء مانع فان فرض ان النص أفاد القطع بأن العلة مجرد كذا وانه لا يعتبر معه شىء آخر كان قال العلة كذا بمجرده ولا مانع له ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف فى القدح به قال واما الاشكال الثانى فجوابه انا لا نسلم ان فى ذلك تخطئة الاجماع لانه بالتخلف فى بعض الصور يستبين انه اعتبر على كل مع ماذكر فيه أمر آخر شرطا أو شطرا لان أهل الاجماع إذا اتفقوا على أن العلة أحدها وسلبوا تخلف الحكم فى المادة المخصوصة فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدها شيئا آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة فتكون العلة على كل قول هى ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الامر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول انه معتبر لا أنه بمجرده هو المعتبر فيكون الموجود من الاجماع هو الاجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الامور المذكورة فى تلك الاقوال بالكلية ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور

(قول المصنف وفاقا للشافعى رضى الله عنه) أى سواء كان المانع أو فقد شرط أو لا لانه إما أن يكون التخلف فى صورة النقض تخصيصاً كما هو قول الحنفية سواء كان لمانع او لا كما هو مقتضى سياق المصنف وإن خصه فى التلويح بوجود المانع فمعناه ان الله حكم بعدم تاثيرها وإن كانت هى فى ذاتها مقتضية لوجود مناسبتها واما ان يكون تخصيصا لكنه لما كان للمانع او فقد الشرط الذى هو فى الحقيقة مانع لم يكن قادحا فى العلية إذ لو قدح فيها لم يكن التخلف لمانع بل لانتفاء المقتضى وهو العلة وقد فرضناه مانعا وهذا قول الفقهاء الآتى فعلى الأول لا معنى لهذا التخصيص لان مرادهم به كما قاله المصنف هنا ونص عليه السعد فى التلويح تخصيص العلة اى تخصيص تاثيرها بغير محل النقض ولا معنى لعلة الحكم إلا ما ترتب عليه الحكم فلا معنى لكونها فى محل النقض علة للحكم إلا على القول بعدم انخرام المناسبة بمفسدة مساوية او راجحة إن كان مانع وتقدم بطلانه او على القول بانه يقع التخصيص بلا مانع إن (٣٤١) لم يكن بناء على ان الاحكام قد تقع بلا حكمة لكنه مذهب المتكلمين لا الفقهاء ولذا شرطوا فى العلة الحكمة وليس المراد تخصيص النص الدال عليهما بغير محل النقض كما يتوهم فان ذلك غير ما هو منقول عنهم ولا تخصيص مذهبهم بما فيه نص عام وعلى الثانى نقول وجود المانع أو انتفاء الشرط إنما منع عليتها بسبب نفيه ما ترتب عليها من الحكمة إذ المناسبة تنخرم بمفسدة راجحة أو مساوية كما مر وليس المنع إلا لذلك وحينئذ لا معنى لكونها علة فان قلت يظهر فى بعض الأقوال أن مراد قائله تخصيص النص الدال على العلية كما فى قوله وقيل عكسه قلت نعم لكنه مبنى على أن انتفاء المانع ووجود الشرط ليس بجزء العلة وإلا لم توجد فى صورة النقض حتى يأتى التخلف وقد علمت بطلان القول بعدم الجزئية بناء على انخرام المناسبة (قول المصنف إلا أن يكون التخلف لمانع الخ) اى فالعلة حقيقة موجودة لكن تخلف التاثير لمانع او فقد شرط وهو لا يضر فى عليتها إذ العلة هى الباعث وليس واحد منهما من الباعث فى شىء وبه يفترق هذا القول من الاول خلافا اسم تامل وفيه انها لا تكون باعثة إلا مع بقاء مناسبتها ومع المانع او فقد الشرط تنخرم مناسبتها فلا تكون علة قطعا انه لا تعدية مع المانع فمن قال ان العلة هو مجرد الوصف قدح علة التخلف لانه شرط او شطر فلا علة بدونه وحينئذ لاحاجة لجواب سم (قول المصنف وقيل يقدح إلا ان الخ) فيه ان عدم تاثير العلة حينئذ لمانع وهو لزوم حرمان الفقراء وهو مفسدة فتنخرم المناسبة وحينئذ لا بد فى عليتها من انتفاء المانع ووجود الشرط وقائله يقول انها علة فى نفسها كما سياتى فى توجيهه ويرد عليه ان الاجماع إنما دل على العلية عند عدم المانع لانه معلوم

(وفاقا للشافعى) رضى الله عنه فى أنه قادح فى العلة (وسماه النقض وقالت الحنفية لا يقدح) فيها (وسموه تخصيص العلة وقيل لا) يقدح (فى) العلة (المستنبطة) لأن دليلها اقتران الحكم بها ولا وجود له فى صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بأن يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصصه ويجاب عن دليل المستنبطة بأن اقتران الحكم بالوصف يدل على عليته فى جميع صوره كدليل المنصوصة (وقيل عكسه) أى لا يقدح فى المنصوصة ويقدح فى المستنبطة لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره إذا علل بشىء ونقض عليه ليس له أن يقول أردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة (وقيل يقدح) فيهما (إلا أن يكون) التخلف (لمانع أو فقد شرط) للحكم

فى كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا يلزم تخطئة الاجماع اه وأثر التكلف على هذا الكلام ظاهر فتدبر (قوله وفاقا للشافعى) هو المشهور عنه وقول الغزالى فى شفاء الغليل أنه لا يعرف للشافعى فيه نص كأنه أراد صريحا أو فيما أطلع عليه وإلا فمناظرات الشافعى مع خصومه طافحة بذلك ذكره العلامة البرماوى وزاد فى بيانه اهزكريا (قوله وقالت الحنفية) أى أكثرهم فان صاحب التوضيح صرح بأنه لا يقول بتخصيص العلة ومعنى تخصيص العلة تخصيصها ببعض صورها والتخصيص إن كانت منصوصة فمن الشارع وإلا فمن المجتهد (قوله ولا وجود له) لعدم اقتران الحكم (قوله فيها) أى فى صورة التخلف (قوله فان دليلها) أى دليل عليتها فالمراد بدليلها مسلكها لأنه تقدم عد النص من المسالك (قوله الشامل لصورة الخ) لأنه لما دل على أن العلة هو هذا المعنى كان شاملا لجميع أفراده (قوله بأن يوقفه عن العمل به) أى حتى يوجد مرجح وليس المراد بالابطال والالغاء بالكلية (قوله ويجاب) أى من طرف الشافعى (قوله عن دليل المستنبطة) أى الذى يتمسك به الخصم (قوله يدل عليته) أى فيقدح فيه بالتخلف كالمنصوصة (قوله مؤخرا بيانه) أى العام ببيان ما خرج منه الى وقت الحاجة أى إلى البيان (قوله بخلاف غيره) أى الشارع وهو المجتهد (قوله غير ذلك) أى غير المنقوض به (قوله لسده باب ابطال الخ) لأنه كلما بطل عليه شيئا قال أردت غيره (قوله لمانع) كتعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان تخلف الحكم

(قول المصنف وقيل يقدح فى الحاظرة الخ) فيه أن المدار على تخلف التأثير وهو موجود سواء الحاظرة والمبيحة (قول المصنف وقيل فى المنصوصة إلا بظاهر عام لقبوله التخصيص) قد عرفت مبناه من الرابع ورده (قول المصنف فى المستنبطة أيضا الخ) مبناه أن فقد المانع ووجود الشرط ليس جزأ وقد عرفت رده ثم أنه فى المنصوصة لا بد أيضا على هذا من أن يكون التخلف لمانع إلا أنه فى المنصوصة لا يجب العلم به بعينه بل يكفى فى الظن العلية تقديره بخلاف المستنبطة يجب العلم به بعينه وإلا لم تظن العلية كذا فى العضد (قول المصنف وقال الآمدى الخ) فيه أن ما كان لمانع أو فقد شرط انتفت فيه المناسبة لأن المانع أو فقد الشرط إنما منع معهما التأثير انخرام المناسبة وإلا لتخلف الأثر عن المؤثر وهو محال ومثله يقال فيما هو فى معرض الاستثناء لأنه فى الحقيقة لمانع (قوله على ان الحق الخ) من اين له ان ذلك حق وهل هو بالتشهى (قوله ماقال الغزالى وهو الخ) عبارة سم وهو أنا نتبين بعد وروده أى ورود صورة النقض أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزء منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذاً من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم أنه لم يتوضأ من الحجامة فيعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج (قوله قلت لا يخفى الخ) كلام ساقط إذ ما أجاب به سم كاف فى دفع سؤال العلامة وأما أنه لا يتصور فيما إذا لم يكن لمانع أو فقد شرط فكلام آخر قاله سم وأجاب عنه بان التخلف قادح فيه لو فرض (قوله لعدم إخلاله) قد علمت أنه مخل لانخرام المناسبة به (قوله قال سم استشكل) أى البيضاوى هذا تخليط بل المستشكل المصنف كما يعلم من سم (قوله فانظر هنا الذى ذكره هنا الخ) ماذكره هنا لا تعلق له بكلامه العلامة وقوله فمن مادة الاول قد عرفت صحة الاول (قوله فالقدر المذكور بمنزلة المانع الخ) أى لاخلاله بمناسبتها وإلا لايقدح للمانع (قوله غير مخل الخ) فيه أنه لا بد من انتفائه شطرا أو شرطاً وإلا لما وجد الحكم فى غير محل الرخصة فيكون ما حكم بانه فيه علة ليس تمامها وإنما خص صاحب هذا القول ماورد على جميع المذاهب لانه لما ورد على كل مذهب كان مجامعا لما هو علة لان دلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النص على النقض وقد عرفت كيفية فليتأمل (قوله ينبغى أن يزاد الخ) أى لأن صورة العرايا فى مذهب مالك أن يهب إنسان نخلة لآخر فتثمر فيخاف من دخوله بستانه فيشترى منه ثمرها بجاف وإنما كان ينبغى ان يزاد ليكون واردا على جميع المذاهب تدبر (قوله المعلوم استثناؤها) ليس الكلام فى علم استثنائها بل فى انه لم لم تؤثر وتخلف المصنف عن علته لا يتصور (قوله فلا وجه لأن يقال الخ) لم يتبين بما قاله وجه صحيح وإذا لم يكن لنقض العلة فلم تخلف وهل يجوز العقل تخلف المصنف عن علته التامة بانتفاء الموانع ووجود الشروط والعجب أنه ادعى أولا وضوحه وثانيا أنه إيضاح مع أنه لم يتبين به معنى يعقل (قوله وفيه إشكال) لا اشكال لانه مبنى على فرض والمحال جاز أن يستلزم المحال (قوله سواء

فلا يقدح (وعليه أكثر فقهائنا وقيل يقدح إلا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) وهو بيع الرطب والعنب قبل القطع بتمر اوزبيب فان جوازه وارد على كل قول فى علة حرمة الربا من الطعم والقوت والكيل والمال فلا يقدح (وعليه الامام) الرازى ونقل الاجماع على أن حرمة الربا لا تعلل إلا باحد هذه الامور الاربعة (وقيل يقدح فى) العلة (الحاظرة) دون المبيحة لان الحظر على خلاف الأصل فتقدم فيه الاباحة بخلاف العكس (وقيل) يقدح (فى المنصوصة إلا) إذا ثبتت

عنه فى الاب والسيد لمانع الابوة والسيادة وقوله أو فقد شرط كتعليل وجوب الرجم بالزنا فتخلف الحكم عنه فى البكر لانتفاء شرط الاحصان فلا يقدح التخلف فيهما فى العلة سواء كانت منصوصة او مستنبطة (قوله فلا يقدح) لان التخلف لمانع لا يبطل كون الوصف علة فى حد ذاته (قوله إلا أن يرد) أى التخلف اى الاعتراض به ويجيب الفقهاء عنه بان التخلف فيه لفقدان شرط مثلا او لوجود مانع او يجعله من المستثنيات كان يقال مثلا الطعم علة الربا لا فى بيع العرايا الدليل يخصها لئلا يرد النقض عليهم والاستثناء المصرح به اتفق عليه الجميع وإنما الخلاف فى الاستثناء اى الذى بالقوة (قوله كالعرايا) اى كبيع للعرايا قال الناصر فيه إشكال العرايا رخصة باجماع والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المانع منه لولا العذر والمانع ليس إلا العلة فهو إجماع على أن قيام العلة بدون الحكم فى محل العذر ولا يمنع عليتها فى غيره (قوله من الطعم) أى عند الشافعى وقوله والقوت أى عند مالك وقوله والكيل أى والوزن عند أبى حنيفة رضى الله عنهم أجمعين قوله والمال ينظر من علل به وعلى التعليل به يلزم أن كل ما وجدت فيه المالية كان ربويا مع أن كثيراً مما وجدت فيه المالية غير ربوى (قوله ونقل الاجماع الخ) اعترض هذا النقل بأن العلة على مذهب الامام مالك رضى الله عنه الاقتيات والادخار للعيش غالبا قاله النجارى وقد يجاب بأنه إجماع مذهبى أو لعل مالكا يجعل الادخار شرطا أو أن المراد بالاجماع الوفاق فتأمله (قوله فيقدح فيه بالاباحة) أى التخلف بها كالاباحة فى التفاح بأن يقال مثلا لا يحرم الربا فى التفاح لعدم الاقتيات فهذه علة مبيحة فاذا تخلف الحكم وهو عدم الربوية فى صورة وجدت فيها الربوية مع وجود العلة المذكورة كما فى الملح

كان خاصا بمحل النقض الخ) هذا بيان لحقيقة هذا القول يعنى أن النقض يقدح عليه إذا ثبت محل النقض أى ثبتت العلية فيه بقاطع لكن أنت خبير بأن الكلام فى ثبوت العلة فى الاصل لا فى محل النقض والمحشى أراد أن يتصرف فى عبارة سم فاخلها وعبارته قوله بخلاف القاطع أى وبخلاف الظاهر الخاص بمحل النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أو اختص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النقض حينئذ هذا حاصل هذا القول قال شيخ الاسلام وأنت خبير بأن هذا وهم لان العلة إذا ثبتت بشىء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف فى القاطع العام لانه مع قطعية دلالته على علية الوصف فى محل النقض لا يتصور تخلف الحكم

عنه وكذلك فى الخاص بمحل النقض سواء كان قطعيا أو ظاهرا لانه مع دلالة الخاص على علية الوصف فى محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ولعدم التعارض فى الخاص بغيره لان الدليل إنما دل على علية الوصف فى غير محل النقض فتخلف الحكم فى محل النقض الذى لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه وحينئذ فلا قدح فى المنصوصة مطلقا وفيه أن هذا القول قول ابن الحاجب وحاصله أنها إن كانت منصوصة بقاطع عام أى قاطع فى العموم قدح التخلف فيجاب حينئذ بتخصيص العلة أى انها موجودة فى محل النقض فلا ينافى محله القاطع فى عموم عليتها لكن لم تؤثر لمانع أما إذا كانت منصوصة بظاهر عام فلا قدح لان العام يخص بغير محل النقض فلا توجد فيه العلة حتى يقدح ونقل هنا بتخصيص العلة حتى يكون قادحا كما فى القاطع لان تخصيص عموم اللفظ أهون من تخصيص العلة لان دلالة العام ظاهرة كثر فيها التخصيص بخلاف العلة فظهر بطلان التعميم فى القاطع الذى فهموه (قوله الخاص الظاهر) اى المختص بغير محل النقض أو به لكن قد عرفت أن كلام الشارح ليس فى دليل علة النقض بل فى دليل علة الاصل ولقد خلط المحشى كلام الشارح بكلام الناس فى بيان حاصل هذا القول (قول المصنف أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح) أى فى الصور السبعة (قوله بنص يقبل التاويل) لعله أو منصوصة فهى داخلة تحت إلا لاخراجها بعد

(بظاهر عام) لقبوله للتخصيص بخلاف القاطع (و) يقدح فى (المستنبطة) ايضا (إلا) ان يكون التخلف (لمانع او فقد شرط) للحكم فلا يقدح فيها وقال الامدى إن كان التخلف لمانع او فقد شرط. أو فى معرض الاستثناء) منصوصة كانت أو مستنبطة (أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح) وإلا قدح إلا فى المنصوصة بما يقبل التأويل فيؤول للجمع بين الدليلين وقول المصنف عنه فى المنصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح هو لازم قوله فيها إن كان التخلف لدليل ظنى فالظنى لا يعارض القطعى أو قطعى فتعارض قطعيين محال

لا يقدح بالتخلف حينئذ على هذا القول واما الحاظرة فكما لو قيل تحرم المفاضلة فى الربويات للكيل فاذا تخلف الحكم فى صورة كالبرسيم مثلا تأتى القدح بالتخلف حينئذ قال الشيخ خالد وهذا القول حكاه القاضى عن بعض المعتزلة (قوله بظاهر عام) كحديث الطعام بالطعام ربا وقوله بخلاف القاطع أى كما لو قيل ان كل مطعوم ربوى قال شيخ الاسلام أى وبخلاف الظاهر الخاص بمحل النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أم اختص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النقض حينئذ وأنت خبير بأن هذا وهم لان العلة إذا ثبتت بشىء من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف فى القاطع العام وفى الخاص ولو ظاهرا بمحل النقض وعدم التعارض فى الخاص بغيره وحينئذ فلا قدح فى المنصوصة مطلقا كما دل على ذلك كلام كثير حتى المصنف فى شرح المختصر فعلم ان القدح على هذا انما هو فى المستنبطة إذا كان التخلف بلا مانع او فقد وهو ما اختاره ابن الحاجب وغيره من المحققين ولى بهم أسوة اه وقال البخارى لا يمكن معارضة القاطع سواء كان خاصا بمحل النقض او عاما له ولغيره من المحال إلا ان يثبت نسخه بدليل ويمكن حمل كلام المتن على ذلك اه (قوله معرض الاستثناء) كتخلف حكم الربا فى العرايا مع وجود علة الربا فيها وهى الطعم ومعرض بكسر الميم وفتح الراء كبضع (قوله منصوصة كانت أو مستنبطة) أى مع كل من الاحوال الثلاثة المذكورة (قوله أو كانت منصوصة بما لا يقبل التأويل) أى ان لم يكن شىء من الاحوال الثلاثة وقوله بما أى بنص (قوله وإلا قدح) أى وان لم يكن التخلف لاحد الثلاثة ولم تكن العلة منصوصة بما ذكر بل كان التخلف لغيرها وكانت العلة مستنبطة أو منصوصة بما يقبل التأويل فافهم اه ناصر (قوله إلا فى المنصوصة بما يقبل التأويل) فيه إشارة خفية الى أن تقييد الآمدى بما لا يقبل التاويل منتقد (قوله فيؤول) أى النص وقوله بين الدليلين أى دليل العلة ودليل التخلف (قوله لازم قوله) أى الامدى فيها أى فى المنصوصة ووجه لزومه أن القدح فرع التعارض فيلزم من انتفائه انتفاء القدح وما ذكره المصنف عن الامدى تمام عشرة أقوال[1] محكية فى القدح قاله الشيخ خالد وفى النجارى أن محصل عبارة

---

(١) قوله تمام عشرة أقوال لم يظهر إلا أنه تمام تسعة أقوال تامل اه كاتبه

(قول الشارح فالتخلف قادح لفوات التأثير وقوله فلا) أى لأن الباعث مازال موجودا وكذلك المعرف والتخلف لمانع وليس انتفاؤه جزأ من الباعث ولا المعرف حتى لا تكون موجودة فى صورة النقض كذا فى العضد شرحا لكلام ابن الحاجب فرادهما موجود لكنه لا يقدح لان صورة النقض تخصيص عموم دليل العلية الخلاف بين من يقول النقض

بغير ما وجد فيه المانع ومن يقول لم يوجد النقض لان انتفاء المانع جزء العلة كما يعلمه الواقف على كلامهما وكلام المصنف أعم من ذلك بل القائل بأن انتفاء المانع جزء العلة فلم يوجد نقض وهو أبو الحسين لم يوجد قوله فى كلامه وهو ليس ما عليه أكثر الفقهاء لأن ذلك سلم وجود العلة وتخلف الحكم عنها فلعل المراد أن ما قاله ابن الحاجب يجرى مثله هنا والحق خلافه فليتأمل (قول الشارح نشأ عن سهو) هو كذلك وما أجاب به الحواشي غير صحيح وكذ ما أجاب به الجوهرى فى هامش بعض الشروح فعليك بالتأمل ان عثرت به (قول المصنف وانخرام المناسبة بمفسدة) إنما كان هذا من فروعه لان من قال بالقدح قال لا يتخلف الحكم إلا لمانع أو انتفاء شرط والا لتخلف المقصود عن علته التامة

قال المصنف إلا أن يكون أحدهما ناسخا (والخلاف) فى القدح (معنوى لا لفظى خلافا لابن الحاجب) فى قوله أنه لفظى مبنى على تفسير العلة ان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالباعث وكذا بالمعرف فلا (ومن فروعه) أى فروع أن الخلاف معنوى (التعليل بعلتين) فيمتنع ان قدح التخلف وإلا فلا وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه إنما يتأتى فى تخلف العلة عن الحكم والكلام فى عكس ذلك[1] (والانقطاع) للمستدل فيحصل ان قدح التخلف وإلا فلا ويسمع قوله أردت العلية فى غير ما حصل فيه التخلف (وانخرام المناسبة بمفسدة) فيحصل ان قدح التخلف وإلا فلا ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع (وغيرها) بالرفع أى غير ذلك المذكورات كتخصيص العلة

الآمدى فيها أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن إذ التخلف لو فرض فاما بظنى ولا يمكن لعدم معارضته للقطعى واما بقطعى ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وهو محال ولا يخفى ان هذا يستلزم عدم القدح فى المنصوصة الصادق بعدم وجود القادح وهو تخلف الحكم من أصله إذ السالبة تصدق بعدم الموضوع (قوله قال المصنف إلا أن يكون أحدهما ناسخا) قضيته أنه استدراك من المصنف على الآمدى وأن الآمدى لم يذكره وليس كذلك بل هو من كلام الآمدى نفسه صرح به فى الاحكام اه زكريا (قوله والخلاف فى القدح) اى باقواله التسعة التى ذكرها المصنف (قوله فى تخلف العلة الخ) أى بأن يوجد الحكم بدونها فعلى منع التعليل بعلتين يمتنع لوجود الحكم بدون العلة وعلى الجواز يجوز لانها إذا تخلفت خلفها علة ويرد عليه ان القدح فى تخلف العلة فرع عن امتناع التعليل بعلتين لا عكسه كما يقتضيه ظاهر المتن وتقرير الشارح له (قوله ويسمع قوله) عطف على لا مع المقدر بعدها أى وان لم يقدح التخلف فلا ينقطع المستدل ويسمع قوله اردت الخ اه زكريا (قوله وانخرام المناسبة الخ) وذلك كالمسافر الذى له طريقان ويسلك البعيد لا لغرض غير القصر فانه لا يترخص فقد تخلف الحكم وهو جواز الترخص عن العلة وهو السفر فيحصل انخرام المناسبة ان قدح التخلف لان المناسبة وهو السفر عورض بمفسدة العدول عن القريب لا لغرض غير القصر وإلا يقدح التخلف فلا يحصل الانخرام لكن ينتفى الحكم لوجود المانع وهو المفسدة (قوله فيحصل) اى الانخرام ان قدم التخلف اى ان قلنا النقض قادح فتبطل به مناسبة الوصف للحكم فلا يصلح أن يكون مقتضياً لترتيب الحكم عليه وان قلنا انه غير قادح فلا تبطل به المناسبة ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع وهو المفسدة إذ لا عمل للمقتضى مع وجود المانع اه بجارى وقوله لوجود المانع فيه نظر إذ المراد بالمانع المفسدة وهى انما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة وجودها علة لا نتفائه حتى يكون من انتفاء الحكم لوجودها مانعه بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقاومة لها اه ناصر (قوله بالرفع) بين اعرابه لئلا

(١) قوله والكلام فى عكس ذلك أى فى تخلف الحكم عن العلة بأن توجد العلة بدونه اه كاتبه

وهو ممتنع والمانع وما معه إنما منع تأثيرها بمنع مناسبتها فلزمت المفسدة فاما أن تكون العلة مجموع الوصف مع انتفاء المانع ووجود الشرط أو الوصف بشرط ذلك فمتى وجد المانع أو انتفى الشرط انخرمت المناسبة ومن لم يقل به لا يقول ان لذلك دخلا فى العلية فمعه تكون العلة موجودة وينتفى الحكم بوجود تأمل

يتوهم

فيمتنع ان قدح التخلف وإلافلا (وجوابه) أى التخلف على القول بانه قادح (منع وجود العلة) فيما اعترض به (أو) منع (انتفاء الحكم) عن ذلك (إن لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل) وإلا فلا يتأتى الجواب بمنعه (وعندمن يرى الموانع) أى يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف حتى إذا وجدت أو واحد منها لايقدح عنده (بيانها) فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها وليس للمعترض) بالتخلف (الاستدلال على وجود العلة) فيما اعترض (به عند الاكثر) من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها (للانتقال) من الاعتراض إلى الاستدلال المؤدى إلى الانتشار وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من ابطاله العلة (وقال الآمدى) له ذلك (مالم يكن دليل أولى) من التخلف (بالقدح) فان كان فلا ولو صرح المصنف بلفظة له لسلم من إيهام نفيها أى إيقاعه فى الوهم أى الذهن وما حكاه ابن الحاجب من أنه يمكن

يتوهم أنه بالجر عطفا على مفسدة بل هو عطف على التعليل بعلتين (قوله فيمتنع ان قدح التخلف وإلافلا) لان القدح يستلزم عدم العلية والتخصيص يستلزم وجودها (قوله منع وجود العلة) يعنى ان الفرع الذى ادعى المعترض وجود العلة فيه وتخلف الحكم عنه يمنع وجود العلة فيه فلا تخلف فيه للحكم عن العلة لعدم وجود المقتضى ومثاله أن يقال النباش آخذ للنصاب من حرز مثله عدوانا فهو سارق يستحق القطع فان اعترض الخصم بما إذا سرق الكتب من مقبرة فى مفازة فلا يقطع فى الاصح فجوابه منع وجود العلة فيه لكونه ليس فى حرز مثله (قوله او منع انتفاء الحكم) مثاله قولنا السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل فيصح ان يكون حالا فان اعترض الخصم بالاجارة لكونها عقد معاوضة والتاجيل شرط فيها فجوابه منع انتفاء الحكم وهو شرط التاجيل فى صحة الاجارة لأن اشتراط الأجل فيها ليس لصحة العقد بل ليستقر المعقود عليه وهو المنفعة (قوله وعندمن يرى الموانع مانعة من القدح بأن يرى أن التخلف إذا كان لمانع لا يكون قادحا وإنما يكون قادحا إذا لم يكن لمانع وهذا مراد الشارح بقوله أى يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف اى يعتبر انتفاءها فى كون التخلف قادحا وكالموانع انتفاء الشرط فيحصل الجواب ببيان انتفائه وقوله بيانها قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام خبر مبتدا محذوف لدلالة ماقبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع بيانها اى الموانع والجملة عطف على الجملة قبلها اه قلت لايتجه تعين ذلك ولا الاحتجاج إليه لجواز كونه معطوفا بالواو الداخلة على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبرا عن المبتدا المذكور باعتبار هذا القيد اعنى عند من يرى وإنما قدم هذا القيد دفعا لتوهم رجوعه للجميع لواخره بان قال وبيان الموانع عند من يراها اى المذكورات وقال شيخ الاسلام لئلا يتوهم عطفه على وجود العلة اه وفيه نظر إلا أن يريد لئلا يقوى ذلك الايهام اه سم (قوله أى يعتبرها بالنفى) على معنى انه يجعل نفيها مؤثرا فى القدح بخلاف ما إذا كان المانع من الحكم فى المحل المعترض به موجودا فانه لايكون التخلف قادحا (قوله بيانها) إنما غير الاسلوب حيث لم يقل أو بيان الموانع عند من يراها لئلا يوهم عطفه على وجود العلة مثال ذلك يجب القصاص فى القتل بمثقل كالقتل بمحدد فان نقض بقتل الأب ابنه فان الحكم تخلف فيه مع وجود العلة فجوابه ان التخلف لمانع وهو كون الأب سببا لايجاد ابنه فلا يكون ابنه سببا لاعدام أبيه (قوله وليس للمعترض الخ) هذه المسئلة والمسئلة الآتية فى قوله وليس له الاستدلال على تخلف الحكم متعلقان بالجوابين المتقدمين وهما منع وجود العلة أو انتفاء الحكم على اللف والنشر المرتب فقوله وليس للمعترض الخ متعلق بالجواب الاول وقوله الآتى وليس له الخ متعلق بالجواب الثانى (قوله المؤدى) صفة للانتقال (قوله أولى) أى أولى بالقدح به (قوله سلم من إيهام نفيها) أى لفظة له إذ يتوهم من إسقاطها أن قوله مالم يكن الخ قيد فى النفى إذ لم يتقدم فى

(قول الشارح فيمتنع ان قدح) لأنه إنما قدح بناء على أن انتفاء المانع جزء العلة والتخصيص للعلة معناه تخصيص تأثيرها بغير صورة وجود المانع مع بقاء عليتها وهو مبنى على أن انتفاؤه ليس جزء منها تدبر (قول الشارح منع وجود العلية أو انتفاء الخ) يفيد أن المراد بالجواب ما يعم منع تحققه كما فى هذين بخلاف الثالث فانه تحقق بوجود العلة دون الحكم فالجواب عنه بعد تحققه (قول الشارح حتى إذا وجدت الخ) أى فالقدح إنما توجه عليه بناء على انتفاء الموانع فلاينافى قوله على القول بانه قادح

(قول الشارح مالم يكن حكما شرعيا بان كان عقليا الخ) وجه حمل كلام ابن الحاجب هذا على ذلك دون ماقاله العضد وابن الحاجب نفسه صرح فى شرح المختصر فى مبحث النقض ان العلل العقلية علل بالذات فتستلزم معلولها استلزاما ذاتيا وما بالذات لا ينفك فلا جرم دل الانفكاك على عدم العلية بخلاف ما نحن فيه من العلل فانه علل بالوضع اه ومن المعلوم انه متى كان الحكم عقليا كانت العلة عقلية إذ لا معنى لكونه عقليا إلا ان ترتبه عقلى وذلك إنما يكون فى العلة العقلية ويصرح بذلك بقية عبارة المصنف فى شرح المختصر فانه قال بعد ماهنا وقصارى المعترض اثبات الوصف ثم لا يجديه لأن التخلف لا يقدح فى العلل الشرعية عند الجمهور اه أى بخلاف العلل العقلية وبهذا يظهر ان ماقاله المصنف فى حل عبارة ابن الحاجب هو المتعين لتصريح ابن الحاجب به وان القول بأن الأمور العقلية تخصص إذا كان المخصص عقليا لا يتأتى فى العلل لأن العلة العقلية ماكانت تامة بانتفاء الموانع ووجدان الشرط لأنها علل بالذات لا يتخلف عنها المعلول ثم اعلم ان ماقاله العضد لا يخلو عن شىء لأن بيان الحكم الشرعى أى إثبات

مالم يكن حكما شرعيا أى بأن كان عقليا قال المصنف لم يوجد لغيره قال ووجهه أن التخلف فى القطعى قادح بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولو دل) المستدل (على وجودها) فيما علله بها (بموجد فى محل النقض ثم منع وجودها) فى ذلك المحل (فقال) له المعترض (ينتقض دليلك) على العلة حيث وجد فى محل النقض دونها على مقتضى منفك وجودها فيه (فالصواب أنه لا يسمع) قول المعترض (لانتقاله من نقض العلة إلى نقض دليلها) والانتقال ممتنع وأشار بالصواب إلى دفع قول ابن الحاجب وفيه أى فى عدم السماع نظر أى لأن القدح فى الدليل قدح فى المدلول

اللفظ ما يحال عليه غيره وذلك خلاف الفرض المقصود إذ المعنى يدل على أنها قيد فى الاثبات كما قرره الشارح وكأن وجه صحة تركها الاتكال على المعنى فان ملاحظته ترشد إلى المقصود إذ لا معنى لتقييد المنع بانتفاء الدليل الأولى والجواز بوجوده بل لا معنى إلا للعكس (قوله مالم يكن حكما) أى مالم يكن الحكم المتنازع فيه شرعيا الخ (قوله لم يوجد لغيره) صحيح لأنه بناء على رجوع الضمير فى يكن إلى الحكم المعلل لا إلى ما يعلل به إذ لو بناه عليه لم يصح ذلك لأنه قد وجد لغيره كصاحب المقترح أبى منصور البروى بموحدة وراء مفتوحتين حيث قال إن كان أى ما يعلل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب المضمضة فى غسل الجنابة بأن الفم محل يجب غسله عن الخبث فيجب عنها فاذا نقض بالعين فللمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل أما إذا كان ما يعلل به أمرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الحنفى عدم الأجرة فى الاجارة بالعقد بأنها عقد على منفعة فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالنكاح منع وروده على المنفعة وحينئذ فله اثباته بالدليل قاله شيخ الاسلام والمقترح اسم الكتاب هكذا المقترح فى المصطلح كتاب فى علم الجدل ومؤلفه المذكور فقيه شافعى وقد شرح هذا الكتاب تقى الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله البصرى شرحا مستوفى وعرف به واشتهر باسمه لأنه كان يحفظه وكثيرا ما يقول الشيخ السنوسى فى شرح كبراه قال المقترح مرادا به الشيخ المذكور وهو بصرى بالباء لا بالميم خلافا لما وقع فى بعض حواشى الكبرى (قوله فى القطعى أى العقلى لمقابلته بالشرعى (قوله ووجهه) أى التفصيل (قوله قادح) أى فيمكن من الاستدلال (قوله لجواز ان يكون فيه) أى التخلف (قوله لوجود مانع الخ) أى والتخلف لذلك ليس بقادح (قوله ولو دل) أى استدل وقوله فيما علله به أى فى المحل الذى علله أى علل حكمه بها (قوله بموجود) اى بدليل موجود (قوله فى محل النقض) وهو التفاح مثلا (قوله ثم منع وجودها الخ) كان أثبت المستدل كون البر مطعوما بدليل وهو كونه يدار فى الفم ويمضغ فقال له المعترض ماذكرت من ان العلة الطعم ينتقض بالتفاح فانه مطعوم مع انه غير ربوى فقال المستدل لا اسلم كون التفاح مطعوما فقال له المعترض ماذكرت من الدليل موجود بعينه فى التفاح فحينئذ ينتقض دليلك ومثله الشيخ خالد فى شرحه بأن يقول الحنفى يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال كالنفل ويستدل على وجود العلة بما يسمى صوما وهو الامساك مع النية فينقضه الشافعى بالنية بعد الزوال فانها لا تكفى فى صوم رمضان فيمنع الحنفى وجود العلة السابقة فى هذه الصورة فيقول الشافعى ماأقمته دليلا على وجود العلة فى محل التعليل دال على وجودها فى محل النقض (قوله فالصواب انه لا يسمع الخ) قال العضد هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلية معينا ولو ادعى أحد الأمرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف كان فلا تثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر (قوله قدح فى المدلول) لا بمعنى انه يلزم من بطلانه بطلان المدلول لظهور فساده بل بمعنى انه محوج إلى الانتقال إلى اثباته بدليل آخر وإلا كان قولا بلا دليل وهو باطل اه

زكريا

وجوده بالنسبة المعترض إنما هو من حيث أنه علة لا من حيث ذاته وظهر أن الاثبات له لذاته بعد علم مراده لا يضر فتأمل (قوله وإن لم يكن وجود الوصف الخ) زاد لفظ وجود لان الكلام فى أنه يمكن من الاستدلال على وجوده ومعنى كون الوجود حكما شرعا انه صفة حكم شرعى (قوله ولا يخفى ضعف هذا الكلام) قال العلوى لجريان انتفاء (٣٤٧) الشروط ووجود المانع فيهما معا إذا كان التخصيص عقليا وقد علمت اندفاعه (قوله فظاهر البطلان) لجواز ان يكون هناك دليل آخر يثبت العلية (قوله قدح فى العلة ليس كذلك) إذ لا تبطل ببطلانه بل هو طلب لدليل آخر يثبت العلة وذلك غير المطلوب الاول (قول المصنف ويجب الاحتراز منه الخ) ترك قول ابن الحاجب والمختار لا يلزمه مطلقا لانه سئل عن دليل العلة فالتزمه والنقض معارضة وهى ليست من الدليل كانه لعدم رؤيته لغيره (قول الشارح بالاثبات) اى ملتبسة به وهذا اصطلاح للمتن كان النقض للاثبات ولذا بعد ان اصلحه بينه بقوله اى اثباتها فهو بيان للدعوى الملتبسة بالاثبات والاثبات من المستدل والنفى من المعترض فنقض الدعوى من المعترض ونقض النفى من المستدل (قوله فما أطال به سم غير مفيد) الحق أن ماقاله هو غير مفيد فانه لم يزد شيأ على ماقاله الناصر وهو مندفع بما قاله سم فان حاصله إنما قدم الاثبات لتقدمه إن كان بمعنى الثبوت أو لتقدم ما تضمنه إن لم يكن ويصح أن يقال أن إثبات صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالثبوت والانتفاء العامين واما قوله واما الثبوت الذى هو تصور الشىء الخ فلا ادرى من أين جاء به فانه ليس فى كلام احد ان الثبوت بمعنى التصور

فلا يكون الانتقال اليه ممتنعا (وليس له) أى للمعترض (الاستدلال على تخلف الحكم) فيما اعترض به ولو بعد منع المستدل تخلفه لما تقدم من الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال المؤدى إلى الانتشار وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من إبطال العلة (وثالثها) له ذلك (إن لم يكن دليل اولى) من التخلف بالقدح فان فان كان فلا (ويجب الاحتراز منه) اى من التخلف بان يذكر فى الدليل ما يخرج محله ليسلم عن الاعتراض (على المناظر مطلقا وعلى الناظر) لنفسه (إلا فيما اشتهر من المستثنيات) كالعرايا (فصار كالمذكور) فلا حاجة إلى الاحتراز عنه (وقيل يجب) عليه الاحتراز منه (مطلقا) وليس غير المذكور كالمذكور (وقيل) يجب عليه الاحتراز منه (إلا فى المستثنيات مطلقا) أى مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها للعلم بانها غير مرادة (ودعوى صورة معينة او مبهمة) بالاثبات اى إثباتها (او نفيها ينتقض بالاثبات أو النفى العامين) بدأ بالاثبات الراجع إلى النفى لتقدمه عليه طبعا (وبالعكس) اى الاثبات العام فينتقض بصورة معينة أو مبهمة

زكريا (قوله فلا يكون الانتقال اليه ممتنعا) أى لكونه ليس باجنبى مما كان فيه لما بين الدليل والمدلول من الارتباط فكانهما شىء واحد (قوله وليس له الاستدلال الخ) اى كانه ليس له الاستدلال على وجود العلة (قوله من الانتقال) أى من منع الانتقال (قوله وثالثها الخ) أى وثانيها له ذلك ليتم مطلوبه من إبطال العلة ورجحه ابن الهمام من الحنفية اه خالد (قوله ان لم يكن طريق) اى قادح (قوله فان كان فلا) كان علل الربوية بالكيل فيعترض بالتخلف فى البرسيم فهذا التخلف قادح فى العلة ولكن وجد ما هو اولى منه بالقدح وهو حديث الطعام بالطعام فانه دال على ان العلة الطعم فليس للمعترض الاستدلال (قوله فى الدليل) أى الدال على العلة (قوله على المناظر مطلقا) أى اشتهر أو لا والمناظر مقلد يستدل لامامه ويذب عن مذهبه ويسمى جدليا وخلافيا والناظر لنفسه هو المجتهد (قوله وقيل يجب عليه) أى الناظر لنفسه نجارى وقال شيخ الاسلام وقيل يجب عليه أى على المستدل مناظرا كان أو ناظرا لنفسه ليوافق ما فى شرحه للمختصر فيكون الراجح مفصلا بين المناظر والناظر والقولان الاخيران بعدهما عامان فيهما وإن قيدا بامر آخر وكلام الشارح يوهم انهما فى الناظر فقط كالعرايا أى والمصراة وضرب الدية على العاقلة (قوله فلا يجب الاحتراز عنها) اى عن التخلف فيها (قوله بالاثبات) الباء للملابسة اى دعوى صورة معينة أو مبهمة ملتبسة بالاثبات وبين بهذا الكلام ما يتجه من النقوض ويستحق الجواب وهو مشتمل على ثمان صور لان دعوى الحكم قد يكون فى صورة معينة او مبهمة او جميع الصور وهو المفاد بقوله وبالعكس وعلى كل منها فالمدعى إما إثبات الحكم أو نفيه وعلى كل من الاثبات والنفى فى الثالثة فالنقض اما بصورة معينة او مبهمة (قوله اى اثباتها) اى اثبات الحكم فيها وكذا ما بعده وهو بالرفع تفسير دعوى ومثله قوله او نفيها ومحصل هذه القاعدة ماذكره المناطقة فى باب التناقض من ان نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية ونقيض السالبة الجزئية موجبة كلية وقد وضح الشارح ذلك (قوله العامين) بين به أنه لا بد فى التناقض مع الاختلاف فى الكيف من الاختلاف فى الحكم أيضا وما وقع فى قول صاحب السلم تناقض خلف القضيتين فى كيف من اقتصاره على الكيف تساهل منه كما هو دأبه فى هذا المتن (قوله لتقدمه عليه طبعا) لان نفى الشىء فرع عن ثبوته لان معنى نفيه انه لا ثبوت له فلا بد من تعقل ثبوته فاندفع بحث الناصر بان النفى والاثبات متواردان على النسبة الحكمية لا تقدم لاحدهما على

(قول المصنف بموجد) هذه النسخة التى بايدينا ولعل ما كتب عليه المحشى نسخة واقعة له اه مصحح

﴿ مبحث الكسر ﴾ (قول المصنف قادح على الصحيح) سماه ابن الحاجب النقض المكسور وكما يأتي قال العضد هو بالحقيقة نقض بعض الصفات وانه بين النقض والكسر كأنه قال الحكمة المعتبرة تحصل باعتبار هذا البعض وقد وجد في المحل ولم يوجد الحكم فيه فهو نقض لما ادعاه علة باعتبار الحكمة اه فمعنى كونه مكسورا انه مراعى فيه الكسر الذي هو وجود تلك الحكمة أي حكمة العلة مع عدم الحكم فمن قال أنه قادح نظر إلى أن فيه ابطال العلة ومن قال أنه غير قادح نظر إلى أن سبب هذا الابطال ملاحظة وجود الحكمة بدون ذلك البعض وليس المعتبر الحكمة بل مظنتها لكن وجه الصحيح أنه تبين حينئذ أن المظنة ماعدا ذلك البعض الساقط وهي موجودة مع التخلف توضيحه أن وجوب قضاء الصلاة جعله المستدل مظنة وجوب الأداء إذ طلبها في وقتها ولما كانت (٣٤٨) حكمة تلك المظنة وهي المحافظة على العبادة موجودة في غير الصلاة فلتكن المظنة هي العبادة فهو بالحقيقة تغليط في المظنة بسبب وجود الحكمة فيما هو أعم منها مع عدم صلاحية الأعم للعلية (قوله وقد أطال الكمال الخ) أنت خبير بأن المصنف قال ان الكسر هو نقض المعنى أي العلة والنقض كما تقدم هو تخلف الحكم عن العلة فيكون النقض هنا هو تخلف الحكم عن العلة وسبب ذلك هو الغاء البعض كما قال الشارح بالغاء بعضه فانه لما ألغاه كان المعلل به في الحقيقة هو الباقي والباقي يتخلف عنه الحكم فصار معنى كلام المصنف الكسر نقض العلة بتخلف الحكم عنها بسبب الغاء بعضها إلا أنه عبر عن المسبب وهو النقض باسم سببه وهو الاسقاط اعتمادا على قوله أولا لأنه المعنى ولما فيه
مع
من الاختصار مع ظهور المراد والاشارة إلى ما في تعريف البيضاوي والامام من الخلل لافادته أن القادح هو كل من الاسقاط والنقض مع أنه الثاني فقط وإن كان سببه الأول وربما أشعر بهذا المعنى قول الامام فعلم من هذا ان المعترض مالم يبين الغاء القيد الذي وقع به الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض على الباقي اه فانه يفيد ان الالغاء ليس مقصودا لذاته بل لايراد النقض على الباقي فانظر إلى دقة صنيعه وملاحظة الشارح المحقق له مع غفلة الجم الغفير بل حكمهم بأن الشارح أشار إلى اعتراض صنيع المصنف بحكاية تعريف الامام والبيضاوي ولعمري أن ذلك لا يصدر إلا ممن لم يعرف مقدار هذين الامامين (قوله بالرفع) صفة لقوله أولا أي لأن أولا بالنظر لكلام المتن المقدرة هي فيه معطوفة على قوله مع ابداله وهو مرفوع وقول سم ان مع ابداله متعلق بقوله

نحو زيد كاتب أو انسان ما كاتب يناقضه لاشيء من الانسان بكاتب ونحو زيد ليس بكاتب أو انسان ماليس بكاتب يناقضه كل انسان كاتب (ومنها) اي من القوادح (الكسر) هو (قادح على الصحيح لأنه نقض المعنى) أي المعلل به بالغاء بعضه كما قال (وهو اسقاط وصف من العلة) أي بأن يبين أنه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ومقابل الصحيح يقول ان ذلك غير قادح وصرح بقادح ليتعلق به الجار

الآخر (قوله فنحو زيد كاتب أو انسان كاتب) راجع لقول المتن ودعوى صورة معينة أو مبهمة أي بالاثبات كما قرره الشارح وقوله ونحو زيد ليس بكاتب أو انسان ماليس بكاتب راجع لقوله أو نفيها (قوله يناقضه كل انسان كاتب) لأن الموجبة الكلية تناقض السالبة الجزئية والمهملة في قوة الجزئية ولم يمثل للعكس لوضوحه والاستغناء عنه بذلك (قوله الكسر) ويسمى النقض المكسور وإنما يرد على الوصف المركب من جزأين أحدهما ملغى والآخر منقوض فهو في الحقيقة قدح في تمام العلة بعدم التأثير وفي جزئها بالنقض قاله البدخشي (قوله لأنه نقض الخ) أي مآله إلى النقض وإلا فهو في الابتداء ليس نقضا (قوله أي المعلل به) فسر المعنى بالمعلل به مع أن الاقرب تفسيره بالحكمة لأنه صريح في كلام المصنف إذ الضمير في قوله لانه نقض المعنى راجع للكسر فاذا فسره مع ذلك بقوله وهو اسقاط وصف من العلة تعين أن يراد بالمعنى العلة وان المراد بنقضه الغاء بعضه فاندفع قول الناصر ان الأقرب إلى لفظ المعنى أنه الحكمة تأمل (قوله وهو اسقاط وصف من العلة) أي ونقض باقيها كما يدل عليه قوله فيما بعد ثم ينقض إلى أخذه في التعريف حذف لقرينة وإن كان ذلك غير مرضي لاسيما مع انفصال القرينة وتأخرها والمصنف رحمه الله لا يتحاشا عن امثال ذلك في التعاريف وقد سبق له نظائر أو ان قوله أما مع ابطال الخ من تتمة التعريف وفي ضمنه التمثيل وهو اشد بعدا مما قبله لوجود حرف التفصيل المنافي للتعريف ثم حيث كان معنى الكسر ما ذكر كان من قبيل القدح بالتخلف ولكنه ينفرد عنه بأن القدح به ثم ابتداء وهنا إنما يقع بعد الالغاء مع الابدال او بدونه فذكر المصنف إياه استقلالا مع استفادة القدح به مما سبق لأنه تخلف مع زيادة وافادة تسميته وذكر الخلاف فيه (قوله ليتعلق به الجار الخ)

والمجرور وقوله (امامع ابداله) أى الاتيان بدل الوصف بغيره أو لا المعلوم من ذكر مقابله بيان لصورتى الكسر (كما يقال فى) اثبات صلاة (الخوف) هى (صلاة يجب قضاؤها) لولم تفعل (فيجب أداؤها كالأمن) فان الصلاة فيه كما يجب قضاؤها لولم تفعل يجب أداؤها (فيعترض بأن خصوص الصلاة ملغى) ويبين بان الحج واجب الاداء كالقضاء (فليبدل) خصوص الصلاة (بالعبادة) ليندفع الاعتراض وكأنه قيل عبادة الخ (ثم ينقض) هذا المقول (بصوم الحائض) فانه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم (أو لا يبدل) خصوص الصلاة (فلا يبقى) علة للمستدل (إلا) قوله (يجب قضاؤها) فيقال عليه (وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى دليله الحائض) فانها يجب عليها قضاء الصوم دون ادائه كما تقدم وقد عرف البيضاوى كالامام الرازى بعدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الآخر وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه وعبر عنه ابن الحاجب كالآمدى بالنقض المكسور

مع ان لذكره فائدة مع ذلك وهى دفع ايهام تعلق الجار والمجرور بالكسر وقد كان يمكن عدم التصريح ويتعلق قوله على الصحيح بما يتعلق به قوله منها كذا وقول سم انما صرح به لان القصد كونه من القوادح لا لكونه قادحا وإن لزم منه كونه قادحا إلا أنه فرق بين الحاصل المقصود وغيره ليس بشىء لانه لازم بين (قوله وقوله اما الخ) مبتدا خبره قوله بيان لصورتى الكسر (قوله المعلوم) قال شيخ الاسلام بالرفع صفة لقوله أو لا مع إبداله وفى سم ان المتبادر تعلق قوله مع ابداله الخ بقوله اسقاط وذلك لا يوافق الرفع ويؤخذ من كلام الكمال انه خبر لمبتدا محذوف اى هو المعلوم مثلا وطريق القدح به ان يقال للمستدل ان عنيت أن العلة المجموع لم يصح لالغاء الوصف الفلانى وإن عنيت أن العلة ماسوى الملغى لم يصح للنقض ثم فى قوله المعلوم جواب عما يقال ان ما للتقسيم المستلزم لتعدد الاقسام بأن يكون هناك قسمان فاكثر ولم يذكر إلا قسما واحدا والجواب انه اسقط القسم الثانى للعلم به من مقابله وهو القسم الاول (قوله كما يقال فى الخوف) على حذف مضافات أربع أى فى اثبات وجوب أداء صلاة الخوف وذكر الشارح منها اثنين فالمقيس صلاة الخوف والمقيس عليه صلاة الامن والحكم وجوب الاداء والعلة المركبة هى قوله صلاة يجب قضاؤها (قوله خصوص الصلاة) أى الذى هو جزء العلة (قوله فان الصلاة فيه الخ) فيه اشارة الى أن قوله كالأمن على حذف مضاف أى كصلاة الأمن فان الصلاة فى الأمن هى الاصل المقيس عليه لا الأمن (قوله بان الحج واجب الاداء كالقضاء) نظر فيه العبرى فى شرح المنهاج ان الحج المتطوع به إذا أفسده بالجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب أدائه وأجاب البدخشى بانا لا نسلم انه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف ان هذا من لوازم عبادة يمضى فى فاسدها بخلاف الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجيها لانه يتأتى النقض وإن لم يبين الغاء خصوصية الصلاة بصلاة النائم فانها يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها ولو دفع بأن المراد أنه من شأنها الوجوب فى الجملة لم يتأت النقض بصوم الحائض أيضا لانه أيضا كذلك اللهم إلا أن يراد ما من شأنها الوجوب لولا المانع العقلى اه (قوله فلا يبقى الخ) قال الشيخ خالد وطريق القدح بالكسر أن يقال للمستدل ان عنيت أن العلة المجموع لم يصح لالغاء وصف كذا وان عنيت ان العلة ما سوى الوصف الملغى لم يصح للنقض الخ (قوله فيقال عليه) أى نقضا فليس الكسر مجرد الاسقاط (قوله وليس كل ما الخ) بيان للنقض (قوله وقد عرف البيضاوى الخ) عبارته هكذا هو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر والغرض من نقل هذا بيان ان كلام المصنف موافق لما ذكره البيضاوى والامام وقول بعض الحواشى ان غرض الشارح من نقله الاعتراض على المصنف بأن فى كلامه خللا لانه لم يذكر نقض الجزء الآخر فتعريفه غير جامع ذهول عن قول الشارح على ما تقدم ثم ان هذا الاعتراض متوجه على ظاهر تعريف المصنف وبعد ما ذكرنا

هو كذلك إلا أن لفظ قوله من كلام الشارح والتقدير بالنظر لكلام المتن لا الشارح (قول الشارح ويبين بأن الحج الخ) قد يقال حج التطوع إذا فسد وجب قضاؤه مع عدم وجوب أدائه إلا أن يراد الصورة التى وجب فيها الاداء

قول الشارح والراجح الخ)لما تقدم ان المعتبر المظنة لاحكمتها (قوله بل الذى منها تخلفه)فلما ناب هو عنه كانه ذكر بمعنى آخر ولم يكن استخداما لأنه فى الحقيقة مستعمل فى معناه تدبر وبه يندفع مافى الحاشية (قول المصنف انتفاء الحكم لانتفاء العلة) اعلم ان الطرد هو ثبوت الحكم لثبوت العلة فعكسه هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان كان الحكم لايتخلف عن العلة بل متى ثبتت ثبت ومتى انتفت انتفى كان عكس ذلك الطرد هو انتفاؤه عند انتفائها دائما وهذا هو العكس الابلغ وحينئذ يقال ان الطرد ثابت فان لم يثبت ثبوت الحكم لثبوت العلة أبداً بان ثبت لا لثبوتها فى بعض الصور فالعكس حينئذ غير أبلغ لأنه انتفاء الحكم لانتفاء العلة فى بعض الصور وهو ما انتفى بانتفائها فيه دون مالم ينتف به فيه بان كان له علة أخرى فيه فان قلت الطرد كما ينتفى بثبوت الحكم مع انتفاء العلة فى البعض ينتفى بوجود العلة مع انتفاء الحكم فانه يصدق حينئذ انه لم يوجد بوجودها أبداً قلت إذا وجدت العلة وانتفى الحكم فى البعض ووجد بوجودها وانتفى بانتفائها فى غيره فذلك البعض لايقال فيه لم ينتف الحكم بانتفائها لعدم انتفائها والعكس غير الابلغ هو ان ينتفى بانتفائها فى البعض ولا ينتفى به فى البعض بان يوجد انتفاء العلة ولا ينتفى الحكم إذ لا يقال لم ينتف الحكم لانتفاء العلة إلا بعد تحقق انتفائها لأن الغرض نفى التلازم بين الانتفاءين لانفى وجود الانتفاءين وهو الثابت فى صورة وجود العلة (٣٥٠) مع انتفاء الحكم ثم انه فى هذه لو ثبت الانتفاء للانتفاء لا يقال انه عكس أبلغ لأنه إنما يكون إذا كان الانتفاء الثانى انتفاء علة وهذه ليست كذلك لثبوت نقضها بتخلف الحكم عنها ثم ان تخلف الانتفاء للانتفاء فى جميع الصور وهو تخلف الأبلغ وغيره قادح عند مانع علتين ومجوزهما إذ لا عكس أصلا وإنما الذى يخص مانع علتين هو تخلف الأبلغ فضمير تخلفه فيما يأتى راجع للابلغ فلو قال الشارح بان يوجد الحكم بدون العلة فى بعض الصور لكان أولى وبهذا ظهر فساد مافى الحواشى مما يخالفه (قول الشارح أبدا) العكس هو متعلق بقول المصنف ثبت بيان لمراده به ولا يصح تعلقه بقول الشارح ثبوت الحكم لانه حينئذ يكون من معنى المقابل وإذا كان المقابل هو الثبوت للثبوت ابدا فيكون هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة أبدا وحينئذ لا يتاتى التفصيل بقوله فان ثبت الخ فليتأمل (قوله فنقيضه ليس كلما ثبت الخ) انت خبير بان نقيض ثبت ثبوت الحكم لثبوت العلة ابدا هو انتفاء ذلك الثبوت فى بعض الصور وانتفاؤه كما يكون بثبوت العلة مع عدم الحكم يكون بعكسه إذ لم تحكم بثبوت العلة وهذا هو الذى فى الشارح حيث قال بعد قول المتن فان ثبت مقابله وهو ثبوت الحكم الخ فالكلام فى ثبوت الثبوت للثبوت أبدا وانتفاؤه وهو صادق بالصورتين بخلاف ماقاله من قوله كلما ثبت الخ فانه ليس الكلام فيه فى ثبوت الثبوت للثبوت أبدا وانتفائه بل فى التلازم بين الثبوتين الأخيرين ورفعه بعد الحكم بثبوت العلة إذ قولك ليس كلما ثبت العلة ثبت الحكم النفى فيه متوجه للتلازم لالثبوت العلة كما هو معلوم فى محله وهذه هى المقدمة التى أوقعته فى الغلط (قوله لالتخلف الطرد الذى الكلام فيه) انظر أى كلمة من كلام المصنف أو الشارح فى تخلف الطرد وهل هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة الذى الكلام فيه لكن مفاسد عدم التأمل أكثر من ان تحصى (قوله فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فى الجملة) لأنه ليس عكسا إلا لما الوصف فيه علة للحكم دون ماعلته وصف آخر (قوله بما تقدم) من صراحة قول العلامة فيما قاله المحشى (قوله إذ يلزم من ثبوت العلة بدون الحكم كون الانتفاء الخ) انظر كون الانتفاء للانتفاء فى الجملة على مافهمه عكس لاى شيء هل هو لوجود العلة مع انتفاء الحكم ولعمر الله ليس ماكتبوا عليه هو الكتاب بل مؤلف آخر اخترعوه

وعرفا الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم ويعبر عنه بنقض المعنى أى الحكمة والراجح أنه لايقدح لأنه لم يرد على العلة وقيل يقدح لاعتراضه المقصود مثاله أن يقول الحنفى فى العاصى بسفره مسافر فيترخص كغير العاصى لحكمة المشقة فيعترض عليه بذى الحرفة الشاقة فى الحضر كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعاول فانه لايترخص له (ومنها) أى من القوادح (العكس)أى تخلفه كما سيأتى (وهو)أى العكس (انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله) وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة ابدا المسمى بالطرد (فابلغ)

من التأويل السابق يدفع فتذكر (قوله وعرفا الكسر الخ) عرفه ابن الحاجب أيضاً بأنه نقض المعنى أى المعلل به بمعنى تخلف الحكم عن العلة فللكسر عنده معنيان تخلف الحكم والعلة عن حكمتها وتخلف الحكم عن العلة فقول الشارح أى الحكمة احترز عن نقض المعنى بمعنى نقض العلة اه زكريا (قوله لاعتراضه المقصود)أى من العلة وهو الحكمة (قوله أى تخلفه)إشارة إلى ان المعدود من القوادح هو تخلف العكس لا نفس العكس إذ العكس من شروط العلة على القول بامتناع التعليل بعلتين ففى الكلام إضمار أو مجاز والقرينة على ذلك قوله فيما سيأتى وتخلفه قادح على الصحيح وإلى ذلك الاشارة بقول الشارح كما سيأتى (قوله وهو أى العكس) أشار إلى أن فى عبارة المصنف شبه استخدام حيث أطلق

في العكسية بما لم يثبت مقابله بأن ثبت الحكم مع انتفاء العلة في بعض الصور لأنه في الأول عكس لجميع الصور وفي الثاني لبعضها (وشاهده) أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم (قوله صلى الله عليه وسلم) لبعض أصحابه (أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر) فكأنهم قالوا نعم فقال (فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر في جواب) قولهم (أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر) أي الداعي اليه قوله في تعديد وجوه البر وفي بضع أحدكم صدقة الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم أي الوزر في الوطء الحرام انتفاؤه في الوطء الحلال الصادق بحصول الأجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام إلى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الآتي في الكتاب الخامس وبادر المصنف بافادته هنا مع العكس وإن كان المبحث في القدح بتخلفه كما قال (وتخلفه) أي العكس بأن يوجد الحكم بدون العلة (قادح) فيها (عند مانع علتين) بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الأخرى (ونعني بانتفائه) أي انتفاء الحكم لانتفاء العلة (انتفاء العلم أو الظن) به لا انتفاءه في نفسه (إذ لا يلزم

العكس أولا على تخلفه وثانياً على العكس نفسه (قوله في العكسية) أي في حصول شرط العلة من كونها منعكسة عند من يمنع تعدد العلل (قوله بما لم يثبت مقابله) أي من عكس لم يثبت مقابله (قوله بأن ثبت الحكم الخ) صوابه أن يقول بأن ثبتت العلة مع انتفاء الحكم كما قاله الناصر لأن عدم ثبوت المقابل مصور بما ذكر لا بما ذكره الشارح إلا أن يقال هو تصوير للعكس غير الابلغ باللازم فيكون تصويرا لما من قوله بما الخ لا للنفي أعني لم يثبت كما فهمه الناصر (قوله في الاول) أي العكس الذي ثبت معه الطرد وقوله وفي الثاني أي وهو ما عدا هذه الصورة (قوله في صحة الاستدلال به) فيه أن الاستدلال بالعكس الذي هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة يحصل بأن يستدل به على شيء آخر لا بأن يستدل بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما قال الشارح لأن هذا استدلال بأحد جزأيه على الاخر إلا أن يقال مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث المذكور على صحة ما فهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم (قوله أرأيتم) أي أخبروني وهو استفهام تقريري (قوله فكذلك إذا وضعها في الحلال) أي مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع في الحرام ثبوت أيضا الصادق بثبوت الأجر لثبوت الوضع في الحلال في أن كلا ترتب على ما يناسبه (قوله أي الداعي اليه) أي إلى قولهم المذكور (قوله فاعل) الداعي (قوله وفي بضع أحدكم) أي وطئه أهله (قوله استنتج) بالبناء للفاعل أو المفعول وهو النبي أو المجتهد (قوله انتفاؤه في الوطء الحلال) لانتفاء علته التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر وإنما عبر بالأجر لصدق انتفاء الوزر بحصوله مع اقتضاء المقام بيانه فكأنه قال إذا انتفى الوطء الحرام فلا وزر وحينئذ قد يثبت الأجر اهـ سم (قوله الصادق) بالرفع والنصب نعت الانتفاء وصح نصبه ورفعه نظر القراءة استنتج مبنيا للفاعل والمفعول وفي هذا الكلام اشارة الى أن مجرد الوطء الحلال لا يستلزم ترتب الاجر عليه بل لا بد في ذلك من قرنه بالنية الصالحة كأن يقصد بالوطء العدول بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال أو حصول الولد لتكثير الامة المحمدية وأما إذا قصد استيفاء اللذة فلا أجر وهكذا كل مباح (قوله وبادر المصنف الخ) أي فاستطرد أمرين العكس ودليله لأن المبحث للقوادح والعكس ليس منها (قوله وتخلفه ولو في صورة قادح) أي كما يقدح تخلف الاطراد إذ شرط العلة أن تكون مطردة منعكسة كما عرف فان اعترض بأنها غير مطردة فهو النقض أو غير منعكسة فهو تخلف العكس فيقدح عند مانع علتين دون مجوزهما كما ذكره اه زكريا (قوله لا انتفاؤه في نفسه) قال العضد بعد تقريره

(قوله دل عليه المقام) المقام لا يدل على هذا إذ هو باطل (قوله وليت شعري الخ) لا تلتفت لمثل هذه الكلمات وعليك بجزم رأيك في هذا الكتاب فانك لو جمعت كتب الأصول لتفهمه لبقيت عليك بقية (قول الشارح انتفاءه في الوطء الحلال) أي ليبنى عليه ثبوت الاجر المسؤول عنه عدم التأثير

من عدم الدليل الذى من جملته العلة (عدم المدلول) للقطع بأن الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وإنما ينتفى العلم به (ومنها) اى من القوادح (عدم التأثير اى ان الوصف لا مناسبة فيه) للحكم (ومن ثم) أى من هنا وهو نفى المناسبة فيه أى من أجل ذلك (اختص بقياس المعنى) لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يتاتى فيه (وبالمستنبطة المختلف فيها) فلا يتاتى فى المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الاول

وتقرير دليله المذكور وعلى رأينا أن المصيب واحد يمكن أن يقال بسقوط الحكم لئلا يلزم تكليف المحال وقد يقال العلة الدليل الباعث على الحكم وقد يخالف مطلق الدليل فيلزم من عدمه عدم الحكم وكيف لا والحكم لا يكون إلا لباعث اما وجوبا أو تفضلا اه ناصر (قوله من عدم الدليل) أى من عدم اقامة الدليل (قوله الذى من جملته العلة) بناء على انها المعرف (قوله عدم التاثير) اى عدم تاثير الوصف فى الحكم وعدم تأثيره اما باعتبار كله كما فى القسم الاول والثانى واما باعتبار جزئه كما فى القسم الثالث والرابع فانه فيهما انما أثر جزؤه لا كله كما يعلم مما سياتى (قوله اى ان الوصف لا مناسبة فيه) تفسير لعدم التاثير وفيه اشارة إلى أن المراد بالتأثير المناسبة لما مر من أن العلة عند أهل الحق بمعنى المعرف لا المؤثر ولا الباعث قال شيخ الاسلام لا يقال المناسب لما ياتى فى تفسير الطرد ى ان يزيد ولا شبهة لانا نقول الكلام هنا فى تفسير عدم التأثير وثم فى تفسير الترضى فلا جامع بينهما وقد يقال تفسير عدم التأثير بعدم المناسبة لا يصدق على القسم الثانى منه لان المناسبة فيه فى وصف المستدل موجودة إلا انه مستغنى عنه كما يعلم مما يأتى فيه فلو فسره ببقاء الحكم بدون الوصف فى الاصل كما فسره به البيضاوى تبعاً للامام الرازى لسلم من ذلك ويجاب بانه لما استغنى عنه فى الثانى عد غير مناسب تغليبا بل لا نسلم انه مناسب إذ المراد بالمناسب مدار معه الحكم وهو مفقود فى الثانى كما يؤخذ من قول الشارح فيه وعدمها موجود مع الرؤية مع أن تفسيره بما قاله هو الانسب بقوله ومن ثم الخ اه (قوله لا مناسبة فيه) اى ظاهرة وإلا فهى لا بد منها (قوله فلا يتأتى فيه) إذ لم يدع فيه مناسبة فلا يتأتى القدح بعدم التأثير فيه (قوله اختص بقياس المعنى) أى وهو ما ثبت فيه علية الوصف المشترك بين الاصل والفرع بالمناسبة كما اشار اليه بقوله لاشتماله اى قياس المعنى على الوصف المناسب فلا يقدح فيه لوجود المناسبة فيه بخلاف قياس الشبه والطرد فالباء داخلة على المقصور عليه والمقصور قدح عدم التاثير (قوله فلا يتاتى فى المنصوصة الخ) لانهما لا بد ان يكونا علة

(قول المصنف لا مناسبة فيه للحكم) أى اما لذاته كالاول أو لوجود غيره المانع من مناسبته كالثانى فان عدم الرؤية وان ناسبت عدم صحة البيع فى ذاته لا يناسبه هنا أى فيما وجد فيه مانع آخر وهو عدم القدرة إذ لو ناسبه وترتب عليه المنع لصح البيع عند الرؤية مع كونه فى الهواء وليس كذلك وقول الشارح حيث قال بعد وعدمها موجود مع الرؤية فكأنه بيان لمراده بعدم المناسبة وعبارة المصنف فى شرح المختصر صريحة فيما قلنا حيث قال وهو أربعة أقسام ما لا تأثير له مطلقاً وما لا تأثير له فى ذلك الاصل وما اشتمل على قيد لا تأثير له وما لا يظهر فيه شىء من ذلك ولكن لا يطرد فى محل النزاع فيعلم منه عدم تاثيره اه فانظر قوله وما لا تاثير له فى ذلك الاصل حيث قصر عدم التاثير على هذا الاصل فتأمل ليندفع ما فى الحاشية عن سم وغيره وليس فى كلام العضد إلا مناسبة نفى الصحة فى ذاتها ألا ترى قوله لا تأثير له فى مسئلة الطير وعبارة الصفوى فى شرح المنهاج عدم التاثير ان يبقى الحكم مع عدم الوصف الذى جعله علة له ومثل بما هنا ثم قال فعدم الرؤية لا تاثير له فى عدم صحة البيع لان عدم الصحة باق عند انتفائه لانه لو رؤى أيضاً لم يصح بيعه لانتفاء القدرة على التسليم اه وهو صريح أيضاً فى أن عدم المناسبة إنما هو لوجود المانع مطلقا (قوله لانه إن كان لا مناسبة فيه الخ) حاصل ما أفاده المصنف فى شرح المختصر انه ان كان لا مناسبة فيه لذلك الاصل ولا غيره فعدم التاثير فى الوصف وإن كان لا مناسبة فيه لخصوص ذلك الاصل فعدم التاثير فى الاصل وان كان لا مناسبة فيه لا فى الاصل ولا فى الفرع ولا يفيد المعلل ذكره نفعا فعدم التاثير فى الحكم وان كان يناسب الحكم لكنه لا اطراد له فى كل صور النزاع فعدم التاثير فى الفرع انتهى وقوله ولا يفيد المعلل ذكره نفعا يفيد أن هناك ما يصلح فى علة سوما لا يفيد نفعاً نحينئذ فالاقسام متباينة لانه ليس فى الاول ما يصلح علة لان المذكور بتمامه عديم التاثير ولذا خص بعدم التاثير فى الوصف والثانى يصلح علة للحكم فى ذاته لكن لا يصلح علة فى هذا الاصل لوجود المانع فلذا خص بعدم التاثير فى الاصل والثالث موجود فيه ما يصلح علة فى الاصل والفرع وهو كونهم مشركين أتلفوا مالا فيحصل الحكم لكن فيه زيادة لا فائدة لها فى حصول الحكم وهى فى دار الحرب فلذا خص بعدم التاثير فى الحكم والرابع موجود فيه ما يصلح علة فى الاصل دون الفرع فلذا خص بعدم التاثير فى الفرع وبهذا يظهر فساد قول المحشى هنا أو أعم من ذلك فهو الثالث وقوله فيما سياتى وانما ذكر لضرورة التقسيم فهما منه ان معنى رجوعه إلى الاول انه منه وليس كذلك بل معناه ان الاعتراضين مطالبة بالتاثير ولا يلزم منه ان ما عليه

عدم التأثير (فى الوصف بكونه طرديا) كقول الحنفية فى الصبح صلاة لا يقصر فلا يقدم آذانها كالمغرب فعدم القصر فى عدم تقديم الاذان طردى لامناسبة فيه ولاشبهة وعدم التقديم موجود فيما يقصر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف (و) الثانى عدم التأثير (فى الاصل) بابداء علة لحكمه (مثل) أن يقال فى بيع الغائب (مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول) المعترض (لا أثر لكونه غير مرئى) فى الاصل (فان العجز عن التسليم) فيه (كاف) فى عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية (وحاصله معارضة فى الاصل) بابداء غير ما علل به بناء على جواز التعليل بعلتين (و) الثالث عدم التأثير (فى الحكم وهو أضرب) ثلاثة (لأنه إما أن لا يكون لذكره) أى الوصف الذى اشتملت عليه العلة (فائدة كقولهم) أى الخصوم الحنفية (فى المرتدين) المتلفين مالنا فى دار الحرب حيث استدلوا على نفى الضمان عنهم فى ذلك (مشركون اتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان) عليهم (كالحربى) المتلف مالنا

فى الواقع صونا للنص والاستنباط عن الخطأ فلا يقدح فيهما بعدم المناسبة لاحتمال أن تكون العلية لشبه أمر غيره (قوله عدم التأثير فى الوصف) متعلق بالتأثير أى عدم التأثير الكائن فى الوصف ففى بمعنى اللام والمعنى عدم تأثير الوصف فى الحكم أى حكم الأصل أو حكم الفرع أى عدم المناسبة بينه وبينه وحاصله عدم تأثير الوصف فى نفسه وليس مرادا وأجيب بأن المراد هنا أنه لا تأثير له أصلا فلو قال كالعضد عدم تأثير الوصف مطلقا كان أوضح (قوله طرديا) أى أو شبهيا لصدق عدم المناسبة الذاتية مع كل منهما فان قلت هما مسلكان للعلة فكيف يكونا قادحين لها قلت هما مسلكان للعلة مطابقا وقادحان لعلة خاصة فى قياس المعنى فلا محذور اه زكريا (قوله فعدم القصر) أى الذى هو العلة (قوله ولاشبه) أى زيادة على كونه غير مناسب وهو بيان لكونه طرديا ومراده أن هذا الوصف لاشبه فيه وإلا فيتأتى فيه قياس الشبه كان يقال تردد بين الرباعية والثلاثيه فوجدناه أكثر شبها بالثلاثية فالحقناه بها (قوله وعدم التقديم) اى الذى هو الحكم موجود اى فقد تخلف العكس وهو مما يقوى عدم المناسبة (قوله فى الاصل) اى فى حكم الاصل فقط بدليل قول الشارح لحكمه لان الوصف المذكور بعد مؤثر فى حكم الفرع والفرق بينه وبين الاول أن المعترض هنا أبدى علة أخرى بخلافه فى الاول وأيضا الوصف فى الاول غير مؤثر فى حكم الفرع والاصل معا كما يؤخذ من العضد (قوله بابداء علة) اى غير الذى ذكرها المستدل وفيه ان هذا فيه مناسبة غاية الامر أنها معارضة بعلة اخرى فلا يصح إدراجه فى عدم المناسبة إلا أن يقال لما عرضت ضعفت (قوله وعدمها موجود الخ) أى فتخلف العكس (قوله بناء على جواز التعليل الخ) أى قبول المعارضة مبنى على ذلك واعترضه الحواشى بان المبنى على ذلك هو عدم قبولها كما صرح به الآمدى وغيره فكان ينبغى ان يقول بناء على منع التعليل بعلتين لانا إذا قلنا يجوز التعليل بعلتين يقول المستدل اتفقت هذه العلة وأنت اصطلحت على هذه العلة الثانية وقد يجاب عن الشارح بان المعنى أن قبول المعارضة وعدم قبولها مبنى على جواز التعليل بعلتين من حيث ثبوت ذلك الجواز وعدم ثبوته فان ثبت ذلك الجواز لم تقبل وإن لم يثبت قبلت فقول الشارح بناء الخ اى حال كون هذه المعارضة مبنية من حيث قبولها وردها على ذلك الجواز ثبوتا وعدما وهذا المعنى قريب صحيح لا قلب فيه ولا سهو (قوله فى الحكم) أى حكم الاصل والفرع (قوله أى الوصف الذى جزء العلة) وهو دار الحرب فبين بقوله أى الوصف الخ ان فى قول المتن إشارة إلى ان المخدوش جزء العلة وأما جزآه الآخران وهما مشركون

الاعتراض شىء واحد وإلا فلا ضرورة إلى التقسيم فليتأمل (قوله لا بد فيهما من المناسبة) أى وإن لم تعلم بناء على أن الأحكام لا بد فيها من المصالح تفضلا (قول الشارح وحاصل هذا القسم طلب الدليل) قال العضد قد يقال أن حاصله إثبات عدم علية الوصف مطلقا كما أنه فى الثانى إثبات أن العلة هى ذلك الغير والمصنف لم يرض ذلك لأنه لو كان كذلك لكان غصبا لمنصب المستدل ولا يجوز تدبر (قول الشارح بابداء) غير ما علل به عبارة المصنف فى شرح المختصر بابداء علة أخرى وهى العجز عن التسليم ولذلك بناه بانون على التعليل بعلتين اه وحاصله أن المعترض لم يمنع علية علة المستدل مطلقا بل فيما وجد فيه وصف مقتض للحكم ولو انتفت علة المستدل وجعل هذا سبب المنع فهو مقرر بصحة علة المستدل فى ذاتها وإنتاجها للحكم لكن فى غير هذه الصورة وهذا هو القول بالعلتين وأما ما قيل من أن حقه أن يقول بناء على منع التعليل بعلتين إذ لو بنى على جوازه لم تتوجه المعارضة فوهم منشؤه عدم التأمل إذ كيف لا تتوجه مع إبطال علة المستدل بأنها لا تأثير لها مع العجز لأنه مانع ولو وجدت الرؤية وكأنهم فهموا أن من جوز التعليل بعلتين علل بهما فى مسئلة واحدة كما تقدم لهم لذلك نظائر وليس كذلك بل معناه أن الحكم الواحد يجوز أن يثبت فى مسئلة بعلة وفى أخرى بغيرها فاذا اجتمعا ولا مانع كاللمس والبول فى نقض الطهارة

(ودار الحرب عندهم) أى الخصوم (طردى فلا فائدة لذكره إذ من أوجب الضمان) من العلماء فى اتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية (أوجبه وإن لم يكن) أى الاتلاف (فى دار الحرب وكذا من نفاه) منهم فى ذلك كالحنفية نفاه وإن لم يكن الاتلاف فى دار الحرب أى سواء أكان فى دار الحرب أم فى دار الاسلام فى الشقين والمناسب لقوله عندهم شق النفى كما اقتصر عليه غيره وزاده هو شق الاثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفى (ويرجع) الاعتراض فى ذلك (إلى) القسم الاول (لأنه) أى المعترض (يطالب) المستدل (بتأثير كونه) أى الاتلاف (فى دار الحرب أو يكون له) أى لذكر الوصف المشتمل عليه العلة (فائدة ضرورية كقول معتبر العدد فى الاستجمار بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التاثير فى الاصل والفرع لكنه مضطر إلى ذكره لئلا ينتقض) ما علل به لو لم يذكر فيه (بالرجم) للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها العدد (أو غير ضرورية فان لم تغتفر الضرورية) بان صح الاعتراض بمحلها (لم تغتفر) هذه بطريق الاولى (وإلا فتردد) أى وإن اغتفرت الضرورية فقيل يغتفر غيرها أيضا وقيل لا (مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر) فى إقامتها (إلى إذن الامام) الاعظم (كالظهر فان مفروضة حشو إذ لو حذف) مما علل به (لم ينتقض) أى الباقى منه بشىء لكنه ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما إذ الغرض بالغرض

أتلفوا اما لا فله فائدة كما هو ظاهر فالعلة مشركون أتلفوا اما لا فى دار الحرب مشتملة على وصف لا فائدة فيه وهو فى دار الحرب (قوله ودار الحرب الخ) اعتراض على الخصوم والاولى فدار الحرب بالفاء كنظيره فيما بعده (قوله عندهم) أى وعندنا أيضا لكنه اقتصر عليهم لأنهم المستدلون (قوله وإن لم يكن الخ) فيه ان ما قبل هذه المبالغة وهو كونه فى دار الحرب ليس اولى بالحكم وهو الضمان منها ويجاب بانه تسامح فى ذلك لتكون المبالغة فى محلها فيما أحاله عليه بقوله وكذا من نفاه الذى هو المقصود بالذات (قوله فى ذلك) أى فى اتلاف المرتد مال المسلم وكذا قوله فيرجع الاعتراض فى ذلك (قوله شق للنفى) بان يقول إذ من نفى الضمان نفاه وإن لم يكن فى دار الحرب (قوله وزاده هو) أى المصنف شق الاثبات الخ حاصله أن قوله إذ من اوجب الضمان الخ علة لقوله طردى والمعول عليه فى التعليل هو الشق الثانى وهو قوله وكذا من نفاه إذ هو المناسب لقولهم لكونهم هم القائلين بالنفى فكان ينبغى الاقتصار عليه فى التعليل كما فعل غيره لكنه زاد شق الاثبات تقوية للاعتراض إذ يظهر به عدم اعتبار القيد وهو دار الحرب عند المثبت للضمان والنافى له وبدأ بشق الاثبات وان كان المقصود بالذات هو النفى لتقدم الاثبات على النفى باعتبار ما تعلقا به من الثبوت والانتفاء وإلا فكل منهما حكم وارد على النسبة لا تقدم لأحدهما على الآخر فى حد ذاته اه نجارى (قوله فيرجع لاعتراض فى ذلك) أى الضرب الاول وهو ان لا يكون لذكر الوصف الذى اشتملت عليه العلة فائدة إلى القسم الاول من أقسام عدم التأثير اه نجارى (قوله بتأثير كونه الخ) أى ببيان كون دار الحرب مؤثرا لأن حاصله طلب الدليل على علية الوصف كما تقدم (قوله أو تكون له فائدة) أى مع كونه طرديا وهو قسيم لقوله اولا اما ان يكون لذكره فائدة (قوله كقول معتبر العدد الخ) قال سم لا ينافى اعتبار العدد فى الاصل انه يكفى سبع رميات ولو بحجر واحد فاللازم تعدد الرمى لا المرمى لانه فى الفرع كذلك إذ لو مسح بحجر واحد ثلاث مسحات كفى بشرطه فاللازم فيه تعدد المسح لا الممسوح (قوله فان لم تغتفر) اى فان لم نقل باغتفار الذكر للحاجة الضرورية (قوله بمحلها) وهو الوصف المشتمل عليها لان الكل محل لجزئه ووجه الاعتراض اشتمال العلة على وصف غير مناسب وفى قوله بان صح الاعتراض لمحلها إشارة الى ان معنى عدم اغتفارها المستدل صحة الاعتراض لمحلها إذ لو اغتفرت لاعتد بها ولم يعترض بمحلها (قوله وان اغتفرت الضرورية) اى بان لم يصح الاعتراض بمحلها (قوله فلم تفتقر الى اذن الامام)

فخلاف قيل كل علة وقيل العلة المجموع وقد تقدم كل ذلك فليتامل (قوله اى جزئه) الأولى ابقاؤه على حاله لانه هو الذى اشتملت عليه العلة (قوله الاولى فدار الحرب الخ) ان تاملت وجدت ما صنعه المصنف فى الموضعين هو الصواب إلا انه لو قال ولا فائدة فى ذكره بالواو بدل الفاء كما صنعه فى شرح المختصر كان أولى لصراحته فى أن المراد به غير ما أريد بقوله ودار الحرب الخ وحاصل المراد به أنه زيادة على كونه عندهم طرديا لم يجعله الخصم موضوع المسئلة حتى يقرب بذكره المشابهة بالحربى فان من أوجب الضمان أوجبه مطلقا وبه تعلم رد ما قاله سم من استشكال المبالغة بما ذكره فان المبالغة انما تكون بما يظهر به عدم فائدة ذلك القيد وليست متعلقة بالحكم فتامل (قول الشارح تقوية للاعتراض) أى بانه زيادة على كونه طرديا عندهم لا فائدة له (قول المصنف لئلا ينتقض ما علل به) أى فذكره لدفع النقض الصريح وان بقى النقض المكسور الا أن ايراده أصعب على المعترض من ايراد النقض الصريح لانه يبين أولا الغاء بعض العلة وثانيا نقض الباقى تدبر

خلافا

به من غيره (الرابع) عدم التأثير (فى الفرع) مثل أن يقال فى تزويج المرأة نفسها (زوجت نفسها بغير كفء فلا يصح كالو زوجت) بالبناء للمفعول أى زوجها الولى بغير كفء (وهو) أى الرابع (كالثانى إذ لا أثر) فى مثاله (للتقييد بغير الكفء) فان المدعى ان تزويجها نفسها لا يصح مطلقاً كما لا أثر للتقييد فى مثال الثانى بكونه غير مرئى وإن كان نفى الأثر هنا بالنسبة إلى الفرع وهناك بالنسبة إلى الأصل (ويرجع) هذا (إلى المناقشة فى الفرض وهو) أى الفرض (تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج) كما فعل فى المثال المذكور إذ المدعى فيه منع تزويج المرأة نفسها مطلقاً والاستدلال على منعه بغير كفء (والأصح جوازه) أى الفرض مطلقاً وقيل لا (وثالثا) يجوز (بشرط البناء

خلافا للمالكية والحنفية (١) فانه لابد عندهم من اذن الامام أو نائبه فيما إذا أنشأ مسجداً وأراد إقامة الجمعة فيه (قوله به من غيره) إشارة قال شيخنا الشهاب هذا بناء منه على ان بالغرض ليس متعلقاً بأشبه وان المعنى إذ الغرض بالقياس إلى الغرض أو مع الغرض ويجوز أن يكون متعلقاً بأشبه بل هو الظاهر والتقدير إذ الغرض أشبه بالغرض وحينئذ يقال منه بغيره بدل به من غيره اه سم (قوله الرابع عدم التأثير فى الفرع) أى فى حكمه وجعل هذا اقادحا على طريقة مرجوحة بقرينة قوله والأصح جوازه أى الغرض مطلقاً أى لأنه قد لا يساعده الدليل فى كل الصور أو يقدر على دفع الاعتراض فى بعضها فيستفيد بالغرض غرضاً صحيحاً (قوله بغير كفء) مذهبنا معاشر الشافعية ان عقدها لا يصح مطلقاً سواء كان الزوج كفؤا أو لا فقد الأولياء كلهم أو بعضهم أو لم يفقدونه وتمسك إمامنا الشافعى رضى الله عنه بحديث أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها فانها روت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات قال إمام الحرمين فقد ذكر صلى الله عليه وسلم أعم الألفاظ وهو ماو أى وإذا ابتدأ صلى الله عليه وسلم حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يطبقه على حكاية حال كان الظاهر العموم فمن ظن والحالة هذه أنه صلى الله عليه وسلم أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتى هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى ان الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ فانه ينص عليه ولا يضرب عن ذكره وهو يريده ولا يأتى بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم وهو يبغى النادر قال الشافعى رحمه الله الشاذ ينتحى بالنص عليه ولا يراد على الخصوص بالصفة العامة وقال قائلون منهم الحديث محمول على الصغيرة فردعليهم لانها ليست امرأة فى حكم اللسان وقيل المراد الامة ويرد بانه ﷺ قال فان مسها فلها المهر ومهر الامة لمولاها اه ملخصا ولما أولوا الحديث بهذه التأويلات جوزوا عقدها لنفسها مطلقاً سواء كان الزوج كفؤا أو لا فان كان كفؤا فليس للأولياء طلب الفسخ من الحاكم وإن كان غير كفؤ فلهم الاعتراض وطلب الفسخ من الحاكم وليس لهم ان يفسخوا بأنفسهم لأن القضاء شرط عندهم فى الفسخ وظاهر كلام الشارح انهم يمنعون تزويجها نفسها من غير كفء وليس كذلك (قوله وإن كان نفى الأثر هنا) أى فى الرابع وهناك أى فى الثانى (قوله إلى المناقشة فى الفرض) اى ما فرض محلا للنزاع بانه لا موجب له (قوله بالحجاج) أى إقامة الحجة كأن يقول الخصم فى المرأة المزوجة نفسها إنما فرضه فى التزويج بغير كفء وأقيم الدليل عليه خاصة فقد خص الخصم دليله ببعض صور النزاع إذ المدعى منع تزويج المرأة نفسها مطلقا فمن منع الفرض رد هذا ومن اجازه قبله (قوله والأصح جوازه) وعلة المنع انه لا يستدل بخاص على عام والمجيز مطلقا يقول الممنوع هو

(قول المصنف بشرط البناء الخ) أى ليتمم الاستدلال على كل ما ادعاه (قوله بل لا يصح القياس الخ) لعل من قال بالقياس ممن جوز القياس على المقيس أو أنه قاسه عليه بجامع غير جامع الأصل وفرعه بناء على تعدد العلل تدبر

﴿مبحث القلب﴾

قال المصنف فى شرح المختصر قلب الدليل عبارة عن دعوى ان ماذكره المستدل عليه لا له فى تلك المسئلة على ذلك الوجه انتهى وهو صريح فى اختياره مذهب الهندى

(١) قوله خلافا للمالكية والحنفية فانه لابد عندهم الخ فى شرح اقرب المسالك للعلامة الدردير ولا

أى بناء غير محل الفرض عليه) كأن يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم فى بعض الصور فليثبت فى باقيها إذ لاقائل بالفرق وقد قال به الحنفية فى المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفء (ومنها) أى من القوادح (القلب وهو دعوى) المعترض (أن ما استدل به) المستدل (فى المسئلة) المتنازع فيها (على ذلك الوجه) فى كيفية الاستدلال (عليه) أى على المستدل (لاله إن صح)

الاستدلال بالخاص من جهة أنه لافرق فى الاستدلال بين ذلك الجزئى وغيره من جزئيات القاعدة وإن لم يصرح فى الاستدلال بذلك والثالث يشترط التصريح بذلك (قوله إذ لاقائل بالفرق) أى بين البعض والباقى (قوله وقد قال به) أى بالفرق الحنفية (قوله ومنها القلب) قال البيضاوى فى منهاجه القلب هو أن يربط خلاف قول المستدل على علته الحاقا بأصله اه قال البدخشى بأن يقال بينت هذا الحكم الذى هو خلاف حكمك فى الاصل بعلتك فثبت فى الفرع بها أيضا فلا يثبت فيه الحكم الذى ادعيت ثبوته بها للوفاق على عدم اجتماعها فى الفرع اه فقول المصنف هو دعوى المعترض الخ تفسير للقلب بمعناه الأعم وهو الذى يعترض به على القياس وغيره من الادلة وأما بالمعنى الأخص وهو قلب القياس فهو ماذكره البيضاوى ثم انه لايشترط فى القلب أن يصرح المعترض بالدعوى بل حقيقة القلب هو أن يستنتج القالب من دليل المستدل خلاف حكمه وذلك فى المعنى هو الدعوى المذكورة (قوله المتنازع فيها) تحرير لمحل النزاع وإلا فجميع القوادح كذلك (قوله على الوجه) بأن يكون جهة المستدل جهة المعترض وأما إذا كان الدليل ذا وجهين فنظر المستدل لجهة والمعترض لجهة فلا يسمى قلبا فقوله على ذلك الوجه له فائدة ومثلوا ذلك بقول الحنفى الخال يرث لخبر الخال وارث من لا وارث له فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك إذ معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة أى الخال لا يرث كما تقول الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له أى ليس الصبر حيلة ولا الجوع زادا (قوله لاله) أى فقط وذلك صادق بان يكون عليه فقط أو عليه وله فاندفع انه لاحاجة لذلك بل يكفى انه حجة عليك (قوله إن صح) من تتمة الحد إذ لو لم يصح لم يكن مصححا لمذهب المعترض ولا مبطلا لمذهب المستدل وليس كذلك كما سيأتى والمراد صحته فى الواقع أو عند المعترض ولا ينافيه عدم تسليم المعترض له كما سيأتى لان معنى عدم التسليم طلب الدليل

تتوقف إقامتها ابتداء على إذن الامام خلافا لمن ذهب إلى ذلك اه قال الصاوى عليه وإنما يندب الاستئذان فقط ووجبت عليهم ان منع وأمنوا ضرره وإلا لم تجزهم لأنها محل اجتهاد سيما فى شروطها واستظهر بعضهم الصحة كما فى المجموع اه بحروفه

(قول المصنف فى المسئلة المتنازع فيها) أى سواء كان فى ذلك القياس أو غيره وخصه البيضاوى بالقياس ولعله اصطلاح (قول المصنف إن صح) قال المصنف فى شرح المنهاج واعلم أنه يخرج من كلام أئمتنا خلاف فى أن القلب هل يفسد العلة ويبين أنه لايصح التعلق بها لواحد منهما أو هو تسليم لان الجامع دليل واختلاف فى أنه دليل للمستدل أو عليه والأول هو ظاهر قول من قال من أصحابنا القلب شاهد زور كما يشهد لك يشهد عليك وقول ابن السمعانى توجيه سؤال القلب أن يقال إذا علق على العلة ضد ما علقه المستدل من الحكم فلا يكون أحد الحكمين أولى من الآخر ويبطل تعليقهما بها والثانى هو ظاهر تسميته معارضة فان المعارضة لاتفسد العلة بل تمنع من التعلق بها إلى أن يثبت رجحانها من خارج انتهى فأراد المصنف بقوله هنا إن صح ان الخيرة فى ايراده على وجه المعارضة أو القدح للمعترض فان كان مراده انى سلمت صحة الدليل لكنه يدل على ضد ماتريد كان معارضة وان كان مراده أن الدليل فاسد لانه يتعلق به كل من الضدين ولا أولوية لاحدهما على الآخر فيبطل تعليقهما به كان قدحا وعلى كل حال هو قلب فقوله ان صح معناه ان سلمت ان الجامع دليل ولم أنظره لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراد المعترض المعارضة بعلة المستدل نفسها ولى ان لا أسلم انه دليل لتعلق الضدين به وحينئذ يكون مراده القدح فى الدليل بانه لايصلح لفساده بما ذكر وعلى كل يخرج على منه ابطال مذهب الخصم بالمعارضة أو القدح وتصحيح مذهب المعترض بدفع مايدل على خلافه ثم رأيت كلام التفتازانى فى التلويح صريحا فيما قلته ونصه المعارضة فى الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شىء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة أما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لايقوم على النقيضين فان قلت فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفى فى المعارضة

التسليم من حيث الظاهر بأن لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لأن نفى الحكم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدليل اه وهى عبارة جمة الفوائد ترشدك زيادة على مامر إلى وجه تخصيص القلب من بين المعارضات بكونه تارة يكون معارضة وتارة يكون قدحا فليتأمل (قول المصنف أيضا إن صح) يعنى انى لا أقول أنه عليك لا لك إلا بناء على تسليم صحته ظاهرا إذ لا يكون دليلا عليك إلا حينئذ فان لم أسلم لتعلق الضدين به فهو لا يصلح دليلا عليك ولا لك وعلى كل بطل ماتدعيه وبقى ما أنا عليه إذ لا دليل على خلوفه او دليلك يدل عليه فقوله إن صح لازم لقوله عليه لا له لانه ينطق به المعترض وإنما كان تسليم الصحة ظاهرا لأنه لا يمكنه تسليمها فى الواقع مع اعترافه بتعلق الضدين به فتأمل (قول الشارح سواء كان صحيحا أم لا) فهم هذا القائل ان المراد بكونه غير صحيح ان الدليل فاسد لشيء آخر غير تعلق الضدين به وحيث جعله عليه فهو مسلم لصحته وليس كذلك بل المراد بفساده انه تعلق به الضدان وجعله دليلا عليه هو المحقق لتعلق الضدين فان كان التسليم موجودا من حيث الظاهر فمراده المعارضة وإلا فالمناقضة كما مر (قول المصنف وقيل افساد مطلقا) سيأتى فى الشارح تعليله بانه من حيث لم يجعله له مفسد له وإن كان صحيحا وفيه أن عدم جعله له إن كان معناه أنه لا يصح تعلقه به لأنه يلزم تعلق الضدين به فهو مفسد لأنه أبطل كونه دليلا وإن كان معناه أنه دليل صحيح بناء على تسلم صحته ظاهرا لكنه إنما يدل على ضد ماتدعيه فهو غير مفسد بل معارضة وهى لا تفسد العلة كما تقدم واختيار أحد الامرين موكول إلى رأى المعترض ثم أن هذا القائل فهم أيضا أن الصحة (٣٥٧) والفساد شيء خارج وليس كذلك كما مر فليتأمل (قوله والنوع الأول الخ) صوابه الثانى (قوله غير لازم) أى بل ذلك من المصنف على لسان حال المعترض سم (قوله يرد بأن الامثلة المذكورة الخ) كلام لا معنى له فانه لا فرق بين المعرف والتعريف إلا بالاجمال والتفصيل (قوله هو من تتمة الحد) هو كذلك

ذلك المستدل به (ومن ثم) أى من هنا وهو قولنا ان صح أى من أجل ذلك (أمكن معه) أى مع القلب (تسليم صحته) أى صحة ما استدل به (وقيل هو) أى القلب (تسليم للصحة مطلقا) أى صحة ما استدل به سواء كان صحيحا أم لا (وقيل) هو (افساد) له (مطلقا) لأن القالب من حيث جعله على المستدل لصحته وإن لم يكن صحيحا ومن حيث لم يجعله له مفسد له وإن كان صحيحا وعلى كلا القولين لا يذكر فى الحد قوله إن صح (وعلى المختار) من امكان التسليم من القلب (فهو

على صحته (قوله أمكن معه) أى وإن أمكن عدمه (قوله مطلقا) أى فلا معنى لتقييده بقولنا إن صح كما لا معنى له على القول الثالث أيضا (قوله سواء كان صحيحا الخ) أى فى الواقع (قوله لان القالب الخ) تعليل للقولين بطريق اللف والنشر المرتب (قوله وعلى كلا القولين) أى الاخيرين أما الاول فيحتاج (قوله وهو) أى القلب مقبول خبر أول وقوله معارضة خبر ثان وقوله عند تسليم المعترض صحته أى

وكونه من تتمة صحيح سواء كان مسلما للصحة أولا لأنه إن صح لا يفيد القطع بالصحة ولا بعدمها فتارة يسلم الصحة ظاهرا وتارة لا (قوله إذ لو لم يصح الخ) فهم شيخ الاسلام أن قوله إن صح راجع لقوله ما استدل به يعنى أن هذه الدعوى لا تكون إلا إذا كان صحيحا يدل عليه قوله فى مختصره للمتن القلب دعوى ان ما استدل به وصح عليه ثم قال فى شرحه إن صح قيد للاحتراز عن الفاسد فعدم ذكره فى الحد يخل بموضوع القلب من كونه اما مصححا لمذهب المعترض أو مبطلا لمذهب المستدل إذ لا يحصل بالفاسد شيء من ذلك اه فقول المحشى قضية الخ يسلمه شيخ الاسلام لكنه قال المراد صحته فى الواقع او عند المعترض ولا ينافيه عدم تسليم المعترض له كما سيأتى لأن معنى عدم التسليم طلب الدليل على صحته اه وفيه أمران الأول أنه منع مجرد لا يسمع الثانى أن الصحة فى الواقع لا عبرة بها بل المدار على الصحة عند المعترض كما اقتصر عليه المحشى (قوله وهو مناف الخ) لا منافاة لأن معناه على مافهمه شيخ الاسلام أن القلب إنما يكون معناه أنه عليه لا له فى حال الصحة وإلا فهو قدح فالمعارضة عند الصحة والقدح عند عدمها (قوله ففيه أنه لا يلزم الخ) أجاب سم بأن مراده الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله إن صح لا على أنه من تتمة الحد وأقول لا حاجة اليه لأن مراد شيخ الاسلام أنه لو لم يذكر لصدق الحد بالفاسد كالصحيح والفاسد لا يفيد هذا وقد عرفت حقيقة الحال وإن كل ذلك بعيد عن مراد المصنف بمراحل بل مراده ان المعترض يقول أن دليلك يدل عليك لا لك إن كان صحيحا ولا يلزم من ذلك أنه يسلم صحته بل اما أن يسلم بناء على الظاهر فيكون معارضا واما ان لا يسلم بناء على تعلق النقيضين به فيكون قادحا فى صحة الدليل (قوله اى واما على القول الاول الخ) انظر كيف سلم هذا وهو اكبر دليل على انه من الحد مع قوله او لانه من كلام المعترض (قوله فالظاهر انه مقابل للقبول) كانه غفل عن قول الشارح بعد هذا القول فلا يقبل فانه يفيد مقابلته له قطعا

(قول المصنف معارضة عند التسليم) قال المصنف فى شرح المختصر المعارضة المصطلح عليها هى المعارضة فى الاصل بمعنى آخر اما مستقل أو غير مستقل وهذه معارضة بنفس ذلك المعنى فهى ضرب من مطلق الاعتراضات (قوله لايخفى اشكاله فى الثانى الخ) لايخفى انه ليس الغرض الاستدلال إذ لا يصح حتى مع التسليم إذ هو أى المعترض معترف بأنه معارض بما قاله المستدل بل المراد إما وقف دليل المستدل إن كان معارضة أو ابطاله ان كان قدحا على كل سلم مذهب المعترض لعدم مايدل على خلافه من دليل المستدل اما لأنه معارض واما لأنه فاسد وليس للمستدل حينئذ ان يعارض المعترض لأن المعترض ليس فى منصب الاستدلال ولأنه ليس وظيفة المستدل فتأمل (قوله باعتبار زعم المستدل) هذا إنما يكون عند التسليم (قوله بأن المراد فى الأول بالقادح الخ) صوابه بأن المراد فى الثانى أعنى إطلاق انه من القوادح وقوله فى الثانى صوابه الأول وهو انه إذا كان المعارضة لايكون قادحا وأوقعه فى ذلك اختصار عبارة سم فانظرها (قوله وهو مشكل) عرفت جوابه (قوله بل يجوز كونه حالا من إبطال الخ) هذا هو الذى تصرح حينئذ به عبارة المصنف فى شرح المختصر حيث قال فى القسم الثانى ان لا يدل بالصراحة على بطلان مذهب المستدل وقال فى الأول أن يدل على الأمرين معا (قول الشارح فيصح له وتلغو تسميته لغيره الخ) أى إذا لم يشتر بعين مال من عقد له ولم لم يضف العقد إلى ذمته شيخ الاسلام فى شرح المختصر (قوله شراء الفضولى) أى عدم صحته وقوله شراؤه لنفسه أى صحته لنفسه

مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه) وقيل هو (شاهد زور) يشهد (لك وعليك) أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل (وهو قسمان الأول لتصحيح مذهب المعترض فى المسئلة اما مع ابطال مذهب المستدل) فيها (صريحا كما) يقال من جانب المستدل كالشافعى (فى بيع الفضولى عقد) فى حق الغير بلا ولاية عليه (فلا يصح كالشراء) أى كشراء الفضولى فلا يصح لمن سماه (فقال) من جانب المعترض كالحنفى (عقد فيصح كالشراء) أى كشراء الفضولى فيصح له وتلغو تسميته لغيره وهو أحد وجهين عندنا (أولا) مع الابطال صريحا (مثل) أن يقول الحنفى المشترط للصوم فى

فلا يكون قادحا ويكون قادحا عند عدم التسليم وقوله قادح خبر ثالث أو ان معارضة خبر مبتدأ محذوف أى وهو معارضة الخ وهذه المعارضة غير قادحة بل يجاب عنها بالترجيح وان قوله قادح خبر مبتدأ محذوف أيضا فتلخص أن القلب على المختار يقع على وجهين فعند التسليم يكون معارضة وعند عدمه يكون قادحا وأما على القول الثانى فهو معارضة لاغير وعلى الثالث قادح لاغير وأورد أنه إذا كان معارضة لايكون قادحا وقد جعل من القوادح وأجيب بأن المراد بالقوادح مايعم المفسد للدليل والموقف له عن العمل به إلى ان يوجد المرجح والمنفى على تقدير المعارضة للافساد أمل فان قيل المعارضة ممتنعة لأن الدليل إذا سلم لزم ثبوت المدلول فاذا أقيم الدليل على منافيه لزم اجتماع المتنافيين فى الواقع وأجيب بأنه إنما يلزم من تسليمه ذلك لو سلم لصحته لكنه إنما سلم لخفاء خلله ولا يلزم من تسليمه لذلك ثبوت المدلول فى الواقع حتى يلزم اجتماع المتنافيين (قوله شاهد زور) اعترض بأن هذا القول عين القول بأنه افساد مطلقا وقد مر ويرد بأن ماهنا غير مقبول ولا قادح لأنه شاهد زور وما مر مقبول قادح لافسادة دليل المستدل اه شيخ الاسلام (قوله يشهد لك وعليك) كالدليل على كونه شاهد زور ووجه ذلك انه شهد بالاثبات والنفى لشىء واحد وهو دليل المستدل وذلك باطل لاستحالته ولا معنى لكونه شاهد زورا لاكونه شاهدا بباطل (قوله حيث سلمت الخ) راجع لقوله يشهد عليك وقوله واستدللت به الخ راجع لقوله يشهد لك فهو لف ونشر مشوش (قوله وهو قسمان) وكل قسم منهما فيه قسمان وهذه الأقسام الأربعة غير متكررة فان القسم الأول لتصحيح مذهب المستدل مع الابطال صراحة والثانى لتصحيح مذهبه مع ابطاله التزاما والثالث لابطال مذهبه صراحة والرابع لأبطال مذهبه التزاما (قوله صريحا) يأتى فى الشارح مايفيد أنه راجع لمذهب ولأبطال (قوله فلا يصح لمن سماه) أى شخص سماه ويلزمه لنفسه عند هم (قوله عقد) أى فى حق الغير بلا ولاية ليكون الدليل واحدا (قوله وهو أحد وجهين عندنا) محله إذا لم يشتر بعين مال من عقد له ولم يضف العقد إلى ذمته بل قال اشتريت له كذا بكذا قال البلقينى والراجح من الوجهين الغاء العقد لقول الوسط انه الأولى بخلاف شراء الوكيل المخالف لأمر الموكل فان الأصح وقوعه للوكيل قال والفرق ان المشترى ثم وكيل وعقده صحيح اما له أو لموكله فاذا وقع مع المخالفة وقع له بخلافه هنا لاوكالة وهو

الاعتكاف (لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة) فانه قربة بضميمة الاحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة اليه وهى الصوم إذ هو المتنازع فيه (فيقال) من جانب المعترض كالشافعى الاعتكاف لبث (فلا يشترط فيه الصوم كعرفة) لا يشترط الصوم فى وقوفها فنى هذا إبطال لمذهب الخصم الذى لم يصرح به فى الدليل وهو اشتراط الصوم (الثانى) من قسمى القلب (لابطال مذهب المستدل بالصراحة) كأن يقول الحنفى فى مسح الرأس (عضو وضوء فلا يكفى) فى مسحه (أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه) لا يكفى فى غسله ذلك (فيقال) من جانب المعترض كالشافعى عضو وضوء فلا يتقدر غسله بالربع كالوجه) لا يتقدر غسله بالربع (أو بالالتزام) كأن يقول الحنفى فى بيع الغائب (عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح) يصح مع الجهل بالزوجة اى عدم رؤيتها (فيقال) من جانب المعترض كالشافعى (فلا يشترط) فيه (خيار الرؤية كالنكاح) ونفى الاشتراط يلزمه نفى الصحة إذ القائل بها يقول بالاشتراط (ومنه) اى من القلب فيقبل (خلافا للقاضى) ابى بكر الباقلانى فى رده (قلب المساواة مثل) قول الحنفى فى الوضوء والغسل (طهارة بالمائع فلا تجب فيها لنية كالنجاسة)

لم يشتر لنفسه وما قاله أوجه مما قد زعمه بعضهم من أنه لا فرق بين البابين حتى يكون الراجح هنا كالراجح ثم من وقوع العقد للعاقد بجامع انه فيهما تصرف بغير إذن فيما تصرف فيه اه زكريا وفى ترشيح التوشيح للمصنف أن الصحة على القول بصحة بيع الفضولى موقوفة على الاجازة عند والده والرافعى والنووى اقتصرا على حكاية قول الامام انها ناجزة اه قال الناصر والسر فى قوله هنا يصح له وفيما قبله فلا يصح لمن سماه أن حكم أصل القياس لابد أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين كما مر ولا خفاء ان المتفق عليه بين الخصمين هنا هو عدم صحة شراء الفضولى لمن سماه وصحة شرائه لنفسه لكن صحته لنفسه عند الشافعية وجه عندهم هو الاصح فهى متفق عليها فى الجملة فتأمل (قوله الاعتكاف لبث) نظم الدليل هكذا الاعتكاف كالوقوف بجامع ان كلا منهما لبث فلا يكون بنفسه قربة فلابد من ضميمة شىء اليه وهو الصوم فيقول الشافعى الاعتكاف كالوقوف بجامع ان كلا منهما لبث فلا يشترط فيه صوم كما لا يشترط فى الوقوف صوم (قوله لا يشترط الصوم فى وقوفها) اشارة إلى ان فى الكلام حذف مضاف اى كوقوف عرفة (قوله لابطال مذهب المستدل) أى من غير تعرض لمذهب المعترض فلا يقال ان هذا تكرار مع ما تقدم لان ما تقدم فيه إبطال مذهب المستدل بالصراحة ولكن تعرض فيه لمذهب المعترض وقوله بالصراحة متعلق بابطال لا بمذهب وكذا قوله أو بالالتزام وبهذا يصح التمثيل لهما بالمثالين المذكورين لهما والمراد بالصراحة الدلالة المطابقية بدليل مقابلتها بالالتزام (قوله عضو وضوء) أى الرأس عضو وضوء (قوله فلا يتقدر بالربع) إبطال لمذهب المستدل وهو تقديره بالربع فى حد ذاته وإن لم يصرح به (قوله فلا يشترط) أى لا يثبت فالمراد بالاشتراط الثبوت ولو عبر به لكان اولى لان القائل به وهم الحنفية يقولون بثبوته عند الرؤية لأنهم يشترطوه فى العقد فيصح بيع الغائب مع الجهل به لكن إذا رآه المشترى يثبت له الخيار (قوله كالنكاح) فانه لا يثبت فيه خيار الرؤية باتفاق (قوله يلزمه نفى الصحة) أى والصحة يلزمها الاشتراط كما أشار اليه عقب ذلك وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهذا لزوم اصطلاحى لا منطقى (قوله فيقبل الخ) اشارة إلى ان القاضى إنما نفى قبوله لا أصله (قوله قلب المساواة) هو أن يكون فى جهة الاصل حكمان أحدهما منتف عن جهة الفرع اتفاقا والآخر مختلف فيه فيثبت المستدل المختلف فيه فى الفرع إلحاقا له بالاصل فيقول المعترض فتجب التسوية بين الحكمين فى جهة الفرع كما وجبت بينهما فى جهة الاصل ففى مثال المصنف أحد الحكمين فى جهة الاصل عدم وجوب النية فى الطهارة بالجامدة منتف عن جهة

(قول الشارح إذ هو المتنازع فيه) لكن لم يتمكن المستدل من التصريح باشتراطه إذ لو صرح به لم يجد له أصلا يقاس عليه (قوله أى من غير تعرض لمذهب المعترض) وذلك لان ما قلب به وهو عدم تقدير المسح بالربع بل كان الواجب الكل ليس مذهبه وكذلك خيار الرؤية لا يقول به ولا بعدمه لانه مبنى على صحة البيع بلا رؤية وهو باطل عنده وأما قول المحشى الذى يبيع على الوصف ففيه نظر فان كلامهم يخالفه ولو كان كذلك لكان القلب لتصحيح مذهب المعترض تدبر (قول المصنف ومنه قلب المساواة) أى من القلب الذى لابطال مذهب المستدل بالالتزام كما نبه عليه المصنف فى شرح المختصر وإنما قال الشارح أى من القلب ولم يقل من القسم الثانى لئلا يتوهم ان خلاف القاضى فى كون قلب المساواة من قسم إبطال مذهب المستدل ولا يلزم منه نفى كونه من مطلق القلب

لاتجب فى الطهارة عنها النية بخلاف التيمم تجب فيه النية (فنقول) نحن معترضين (فيستوى جامدها ومائعها) اى الطهارة (كالنجاسة) يستوى جامدها ومائعها فى حكمها السابق وغيره وقد وجبت النية فى التيمم فيجب فى الوضوء والغسل ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضى يقول فى رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل (ومنها) اى من القوادح (القول بالموجب وشاهده) قوله تعالى (ولله العزة ولرسوله فى جواب ليخرجن الاعز منها الاذل) المحكى عن المنافقين

الفرع اتفاقا والآخر عدم وجوب النية فى الطهارة بالمائع وهو مختلف فيه فيثبته المستدل فى الفرع فيقول المعترض فتجب التسوية بين الحكمين فى جهة الفرع كما وجبت بينهما فى جهة الاصل اه زكريا (قوله فيستوى جامدها) أى الجامد من آلتها ومائعها أى المائع منها كالتراب والماء فالمراد فى الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفى الاصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها إزالة النجاسة (قوله ووجه التسمية) اشارة الى أن قوله فى المتن قلب المساواة من اضافة المسمى للأسم (قوله واضح) اى من المثال حيث قال فيستوى (قوله وجه استدلال القالب) وهو ان الاصل اى ستواء وقوله غير وجه استدلال المستدل وهو أن المقيس عنده مانع الحدث أى فالدليل ليس على نظم واحد ولعلهم اتفقوا على أن قلب المساواة بخصوصه لايضر فيه اختلاف نظم الدليلين لانه غير مناف لاصل الاستواء فى الوصف الذى جعل جامعاً وهو الطهارة ثم لايخفى أن ماذكر نتيجة القياس استدلالا وقلبا لاوجه الاستدلال أى كيفيته ففى الكلام مضاف مقدر فى الموضعين والوجه بمعنى النوع أى نوع نتيجة استدلال القالب ونوع نتيجة استدلال المستدل ويمكن مع التقدير المذكور كون الوجه بمعنى الكيفية أى كيفية النتيجة (قوله بالموجب) بالفتح مايقتضيه الدليل وبالكسر الدليل أى تسليم موجب الدليل ومقتضاه مع بقاء النزاع فى الأعز من هو والأذل من هو وليس هو تلقى المخاطب بغير مايترقب فقط الذى اصطلح عليه أرباب المعانى (قوله وشاهده) أى الدال على اعتباره ولم يقل دليله لان المبحوث عنه هو القول بالموجب فى الاحكام الشرعية والاية ليست منها قال سم وكان الاولى تقديم التعريف على الشاهد لان الحكم على الشىء فرع تصوره (قوله ولله العزة الخ) أعاد اللام للاشارة الى أن عزة الله لاتشارك عزة رسوله وكذلك عزة رسوله لاتشارك عزة المؤمنين (قوله ليخرجن الاعز الخ) فاثبتوا احكاما وهو

(قول الشارح وجه الاستدلال القالب فيه الخ) عبارة المصنف فى شرح المختصر فى توجيه رده لايمكن التصريح فيه بحكم العلة فان الحاصل فى الاصل نفى وفى الفرع إثبات الاترى المستدل يعتبر الوصفين فى الاصل والمعترض لايعتبرهما بمقتضى القلب والمختار القبول فان القياس على الاصل إنما هو من حيث عدم الاختلاف وهو ثابت فيه فلايضر كونه فى الاصل الصحة وفى الفرع عدمها إذ هذا الاختلاف غير مناف لأصل الاستواء الذى جعل جامعا اه وقوله فانه لايمكن الخ لانه القالب ان يقول يستوى التيمم والماء فى أن تجب النية فيهما كما وجبت فى إزالة النجاسة فان الحاصل فى الازالة عدم الوجوب وفى الفرع وهو الطهارة الوجوب بمقتضى القلب وقوله الاترى الخ اى بدليل ان المستدل يعتبر الوصفين اى اللذين سوى بينهما المعترض فى الاصل مسوى بينهما فى عدم وجوب النية والمعترض إنما يعتبرهما فى الفرع لاالاصل فتامله مع مافى الحاشية (القول بالموجب) (قول المصنف وشاهده الخ) لم يقل دليله لأن الواقع من المنافقين ليس استدلالا إنما هو مجرد اخبار فلايكون فى الآية تسليم دليل مع بقاء النزاع وإنما قال فى العكس أيضا وشاهده لان الحديث لايدل على صحة الاستدلال به مطلقا أى أبلغ أولا ولاعلى ذلك التفصيل بين مانع علتين ومجوزها وبه تعلم مافى الحاشية تدبر (قوله فليتامل الجواب) القول بالموجب تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع وذلك دعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا بخلاف القلب فانه دعوى ان الدليل عليه أى ملزم له هذا إن سلم فان قدح فيه بتعلقه بالضدين فالفرق أبين إذ ماهنا قدح بدعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع فتأمل (قوله يثبت الحكم الواقع الخ) لم يثبت شيئا فى مثال المثقل ولافى غيره إنما فيه دعوى إقامة الدليل فى غير محل النزاع كما قاله العضد وغيره (قوله إذ مقتضى الدليل فيه غير مسلم) فيه انه مسلم فى القسم الاول منه (قوله وتعبير الشارح بالمعنى الخ) إن كان مراده فتم تصوير القول بالموجب فلا لانه يراعى فيه حال وقوعه والاشارة التى ذكرها لاينافيها ماقاله سم بل يحققها (قوله ينتج الأفراد) ليس كذلك بل الاخراج منسوب لهما معاً مباشرة للرسول وفعلا وتقريرا لله (قوله لما كان تسليم الدليل من حيث الدلالة) فيه ان التسليم ليس من حيث كونه مدلولا للدليل بل من حيث ذاته تدبر (قوله او ملازمة) أى ملزومه ولايلزم هنا من عدم منافاته للوجوب أن يجب (قوله أى فيثبت القصاص وهو الفرع الخ) أنت تعلم أن الفرع القتل بما يقتل غالبا والأصل القتل بالاحراق والحكم هو ثبوت القصاص لكن فرض الكلام أن المستدل استنتج من الدليل مايتوهم أنه ملزوم للمطالب فلايصح أن يقول حينئذ فيثبت القصاص لأنه محل النزاع حقيقة وقوله من تتمة الدليل إن كان مراده انه جزء منه فليس

اى صحيح ذلك لكن هم الاذل والله ورسوله الاعز وقد اخرجناهم (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) بان يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع (كما يقال فى) القصاص بقتل المثقل (من جانب المستدل كالشافعى) قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالاحراق بالنار لا ينافى القصاص (فيقال) من جانب المعترض كالحنفى (سلمنا عدم المنافاة) بين القتل بالمثقل و بين القصاص (ولكن لم قلت) ان القتل بالمثقل (يقتضيه) اى القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل (وكما يقال) فى القصاص بالقتل بالمثقل أيضا (التفاوت فى الوسيلة) من آلات القتل وغيره (لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه من قتل وقطع وغيرهما) لا يمنع تفاوته القصاص (فيقال) من جانب المعترض (مسلم) ان التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص فليس بمانع منه (و) لكن (لا يلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى) وثبوت القصاص المتوقف على جميع ذلك (والمختار تصديق المعترض فى قوله) للمستدل (ليس هذا) اى الذى تفيته باستدلالك تعريضا بى من منافاة القتل بالمثقل بالقصاص (مأخذى) فى نفى القصاص به

الاخراج بعلة وهو العزة إذ تعليق الحكم بوصف يؤذن بعلية مبدا الاشتقاق (قوله اى صحيح ذلك) حاصله انا نقول بموجب ذلك الكلام ولا نسلم ماذكرت (قوله والله ورسوله الأعز) قال شيخنا الشهاب ان قوله الاعز على غير بابه وان الاولى ان يعبر على وفق الآية بما يفيد قصر العزة على ان ورسوله اه بمعناه واقول إذا كان الاعز على غير بابه اى بان لا يراد معنى التفصيل كان قول الشارح ورسوله الاعز مفيدا الحصر المذكور لتعريف الطرفين ويمكن ان يوجه صنيع الشارح بانه قصد موافقة عبارة المستدل والاشارة إلى كفاية ذلك فى الرد عليه وان فى الآية مبالغة فى الرد فليتامل اه سم (قوله وهو تسليم الدليل) اى مقتضاه كما اشار اليه الشارح بقوله بان يظهر الخ وجعله من القوادح لا ينافى تسليمه لانه ليس المراد تسليم الدليل على مدعى المستدل بل تسليم صحته على خلافه فهو قادح فى العلة واعلم ان ورود القول بالموجب على ثلاثة انواع الاول ان يستنتج من الدليل ما يتوهم انه محل النزاع او ملازم له ولا يكون كذلك ومثل له بقوله كما يقال فى المثقل الخ وان صلح ان يكون مثالا للنوع الثانى الاتى ايضا كما يشير اليه قول الشارح بعد من منافاة القتل الخ الثانى ان يستنتج منه ابطال امر يتوهم انه ماخذ مذهب الخصم والخصم يمنع كونه ماخذه ولا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه ومثل له بقوله وكما يقال التفاوت الثالث ان يسكت عن مقدمة صغرى غير مشهورة وهو ماذكره بقوله وربما سكت الخ اه زكريا (قوله عدم استلزام الدليل) وهو ان الاعز يخرج الاذل ولا يلزم منه ان يخرج المنافقون محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه (قوله لمحل النزاع) وهو الفرع المتنازع فيه كالقصاص بقتل المثقل (قوله من جانب المستدل) اى على وجوب القصاص بقتل المثقل كالشافعى رحمه الله تعالى (قوله فلا ينافى القصاص) اى فيثبت وهو الفرع المقيس لا عدم المنافاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تتمة الدليل كما يعلم مما ياتى وقد سبق للشارح مثل هذه العبارة فلو اسقط الفاء كان اجلى لانها توهم ان مدخولها هو الفرع اه عميرة (قوله لم قلت) اى فى الدعوى (قوله يقتضيه الخ) هذا بحسب غرض المستدل والا ففى الدليل لم يذكر الاقتضاء (قوله ولم يستلزمه الدليل) فانه لا يلزم من عدم المنافاة الثبوت (قوله وكما يقال الخ) هذا هو الوجه الثانى من القول بالموجب والثالث قوله الاتى وربما سكت الخ (قوله من آلات القتل) بيان للوسيلة وقوله من قطع الخ بيان للمتوسل اليه (قوله كالمتوسل اليه) اى بجامع مطلق التفاوت (قوله ولكن لا يلزم من إبطال مانع) اى كالتفاوت هنا انتفاء الموانع اى باقى الموانع كلها وقوله ووجود عطف على انتفاء (قوله تعريضا بى) اى بانى اثبته وجعلته ماخذا لى (قوله من منافاة القتل بالمثقل الخ) فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعا للمثال الاول ولو فسره بقوله من منع التفاوت فى الوسيلة ليرجع إلى المثال الثانى لكان

كذلك أو نتيجته فهو المطلوب على راى المستدل (قول الشارح من منافاة القتل بالمثقل الخ) الظاهر انه انما ارجع هذا للاول لان قول المستدل فلا ينافى الخ حيث كان تعريضا بالمعترض فانما اراد ذكر ما استند اليه وإلا فلا وجه لاستنتاجه وحينئذ فلا فرق بين المثالين فهذا من الشارح اشارة إلى ان المصنف لم يرض التفرقة التى ذكروها ولذا لم يجعله اقساما ثلاثة كما صنعه ابن الحاجب بل جعله قسما واحدا وهو ان يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع كما اقتصر على ذلك الشارح فى التصوير ويدل عليه ايضا قول المصنف فيقال مسلم ولكن لا يلزم الخ إذ لو كان استنتاجا لما يتوهم انه ماخذ الخصم وهو يمنعه لم يقل مسلم ولكن الخ بل هو ناف لاستلزام الدليل لمحل النزاع كما هو صريح المصنف فيكون من القسم الاول فتامل لعلك تقف على احسن منه واعلم ان جواب القسم الاول هو بيان ان مالزم من الدليل هو محل النزاع وجواب الثانى ان الحذف مع العلم بالمحذوف جائز والمحذوف مراد ومعلوم فلا يضر حذفه والمجموع هو الدليل

(قول الشارح فان النفس مائلة إلى الممنوع) عبارة ابن الحاجب * والنفس مائلة إلى الممنوع وهو شطر بيت والمصنف قال فى شرحه قبله * والقلب يطلب من يجور ويعتدى * ثم قال بعده * وبكل شىء تشتهيه طلاوة * مدفوعة إلا عن المدفوع ﴿مبحث الفرق﴾ إعلم أنه وقع نزاع كبير بين ابن السمعانى وإمام (٣٦٢) الحرمين فى أن المقصود بالفرق ماهو فقال ابن السمعانى معارضته فى الأصل بابداء علة أخرى للحكم هى بجموع ما علل به المستدل والخصوصية أوفى الفرع بابداء معنى يؤثر فيه خلاف الحكم الذى أفاده المعنى الذى أبداه المستدل وذلك بأن يقيسه المعترض على أصل آخر لمعنى فيه موجود فى ذلك الأصل وهذا المعنى هو المانع من مجىء الحكم بالقياس على الأصل الذى للمستدل وحينئذ فيأتى فى القسم الأول مافى المعارضة فى الأصل وهو أنها لا تؤثر على جواز التعليل بعلتين وتؤثر بناء على عدمه أو تؤثر مطلقا اماعلى عدمه فظاهر لأن ما أبداه كل منهما صالح للعلية واماعليه فلأن حاصلها أنه لم علل المستدل بهذه العلة ولم لا يجوز أن يكون العلة فى الأصل هو العلة الأخرى لا بد من مرجح ويأتى فى القسم الثانى ما تقدم من أن النقض وهو تخلف الحكم عن العلة هل يؤثر إذا كان التخلف لمانع تقدم المصنف والشافعى التأثير وعن غيرهما عدمه وقال الامام هو وان رجع الى المعارضة فيهما لكن ليس المقصود به الاتيان

لأن عدالته تمنعه من الكذب فى ذلك وقيل لا يصدق إلا ببيان مأخذ آخر لأنه قد يعاند بما قاله (وربما سكت المستدل عن مقدمة غير مشهورة مخافة المنع) لها لو صرح بها (فيرد) بسكوته عنها (القول بالموجب) كما يقال فى اشتراط النية فى الوضوء والغسل ما هو قربة يشترط فيه النية كالصلاة ويسكت عن الصغرى وهى الوضوء والغسل قربة فيقول المعترض مسلم ان ما هو قربة يشترط فيه النية ولا يلزم اشتراطها فى الوضوء والغسل فان صرح المستدل بأنهما قربة ورد عليه منع ذلك وخرج عن القول بالموجب واحترز بقوله غير مشهورة عن المشهورة فهى كالمذكورة فلا يتأتى فيها القول بالموجب (ومنها) أى من القوادح (القدح فى المناسبة) أى مناسبة الوصف المعلل به (وفى صلاحية إفضاء الحكم إلى المقصود) من شرعه (وفى الانضباط) للوصف المعلل به (والظهور) له بأن ينفى كلا من الأربعة (وجوابها) أى جواب القدح فيها (بالبيان) لها مثال الصلاحية المحتاجة إلى البيان أن يقال تحريم المحرم بالمصاهرة

أقرب وموافقاً لكلام غيره اه زكريا (قوله لأن عدالته الخ) لا منافاة بين تعليل المختار بأن عدالته تمنعه الخ وتعليل مقابله بأنه قد يعاند مع أن العناد يوقع فى الكذب لأن المراد الظاهر العدالة ومن شأنها انتفاء الكذب وهذا لا ينافى أنه قد يقع لأن الكذب لا ينافيها (قوله وربما سكت المستدل) أى بقياس منطقى وقوله عن مقدمة هى الصغرى (قوله القول بالموجب) اى موجب المقدمة (قوله فلا يلزم اشتراطها فى الوضوء والغسل) أى لأن المقدمة الواحدة لا تنتج اه زكريا (قوله منع ذلك) أى أنهما قربة لأن المعترض يرى انهما للنظافة (قوله وخرج عن القول بالموجب) لان القول بالموجب تسليم للدليل مع بقاء النزاع وهذا منع للدليل (قوله فلا يتأتى الخ) وإنما يتأتى المنع (قوله وفى صلاحية إفضاء الحكم الخ) اى وفى كون الحكم صالحا لان يفضى اى يوصل إلى المقصود كما اشار الشارح بعد فى المثال حيث جعل فيه الموصوف بالصلاحية الحكم الذى هو التحريم وجعل الافضاء متعلق صلاحيته ففى العبارة قلب والاصل وفى صلاحية الحكم لافضائه للمقصود أو إن الصلاحية وإن كانت صفة للحكم إلا انها سبب فى إفضائه فأضيفت إليه إضافة السبب إلى المسبب (قوله وفى الانضباط) أى كالمشقة للسفر (قوله بأن ينفى الخ) تصوير للقدح فى الاربعة اى ينفى كل واحد فان كل واحد وحده قادح وليس المراد انه لا بد من نفى الجميع كما قد توهمه عبارته وذلك بأن يبدى فى الأول منها مفسدة راجحة أو مساوية ويبين فى الثانى عدم الصلاحية للافضاء وفى الثالث عدم الانضباط وفى الرابع عدم الظهور وإلا ولأن يختصان بالمناسبة والاخيران يعمانها وغيرها وإنما ذكر المصنف القدح فى المناسبة هنا مع انه قدمه فى قوله المناسبة بتحريم مفسدة تلزم الخ تتميما للأقسام ولمشاركته لها فى الجواب (قوله بالبيان لها) أما الأول فجوابه ببيان ترجيح المصلحة فى العلة التى ذكرها المستدل على المفسدة التى اعترض بها عليه تفصيلا أو إجمالا والثانى ذكره الشارح وأما الثالث فجوابه ببيان انضباطه كالتعليل بالمشقة فى القصر فيقول المعترض المشقة غير منضبطة لأنها مختلفة بالأشخاص والأحوال والأزمان فيجاب بانضباطها عرفاً وأما الرابع فجوابه ببيان ظهوره بصفة ظاهرة كالرضا فى العقود فيقول المعترض الرضا أمر خفى فلا يصح التعليل به فيجاب بصفة ظاهرة تدل عليه وهى الصيغ كبعتك وزوجتك واشتريت وقبلت اه خالد (قوله تحريم المحرم)

بمعارضتين على الطرد والعكس بل فقده ينتظم من معارضتين يشعر بمفارقة الفرع الأصل وحاصله أن المعترض يعترف بالجمع الذى ابداه الجامع لكنه يقول إذا افترقا فى وجه خاص كان الحكم بافتراقهما اوقع من الحكم باجتماعهما فى الوصف لأنه اذا جعل العلة فى الاصل او الفرع مجموع المشترك والمختص كان اشد اخالة للحكم مما لو جعل هو المشترك فكأنه لم لم تجعل العلة فى حكم كل عبارة

مؤبداً صالح صلاح لأن يفضى إلى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فيعترض بأنه ليس صالحاً لذلك بل للافضاء إلى الفجور فان النفس مائلة إلى الممنوع فيجاب بأن تحريمها المؤبد يسد باب الطمع فيها بحيث تصير غير مشتهاة كالأم (ومنها) أى من القوادح (الفرق) بين الأصل والفرع و (هو راجع إلى المعارضة فى الأصل أو الفرع وقيل اليهما) أى إلى المعارضتين فى الأصل والفرع (معا) لأنه على الأول إبداء خصوصية فى الأصل تجعل شرطا للحكم بأن تجعل من علته أو إبداء خصوصية فى الفرع تجعل

عبارة الشيخ خالد رحمه الله كتعليل المستدل حرمة المصاهرة على التأبيد بالحاجة الداعية لارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء المؤدى للفجور فاذا تأبد التحريم انسد باب الطمع فى المحارم (قوله مؤبدا) حال من تحريم على مذهب سيبويه فى جواز مجىء الحال من المبتدا (قوله إلى عدم الفجور) أى الزنا وقوله المقصود نعت عدم (قوله ليس صالحا) أى الافضاء (قوله غير مشتهاة) أى عادة (استطراد) قال المصنف فى كتاب الاشباه والنظائر داعية للطبع تجزى عن تكليف الشرع وبعضهم يقول الوازع الطبيعى مغن عن الايجاب الشرعى وعبر الشيخ الامام رحمه الله عن القاعدة فى كتاب النكاح بأن الانسان يحال على طبعه ما لم يقم مانع ومن ثم لم يرتب الشارع على شرب البول والدم وأكل العذرة حداً اكتفاء بنفرة الطباع عنها بخلاف الخمر والزنا والسرقة لقيام بواعثها فلولا الحد لعمت مفاسدها قال المصنف وفى القاعدة مسائل منها لا يجب على الرجل وطء زوجته وشذ القول بوجوب الوطأة الاولى لتقرير المهر أما المولى فواجبه أحد الامرين من الوطء والطلاق ومنها إقرار الفاسق على نفسه مقبول لان الطبع يردعه عن الكذب فيما يضر بنفسه أو ماله أو عرضه ومنها عدم وجوب الحد بوطء الميتة وهو الاصح لانه مما ينفر عنه الطباع وما تنفر عنه الطباع لا يحتاج للزجر عنه ومنها ليس النكاح من فروض الكفايات خلافا لبعض الاصحاب ومستند هذا الوجه النظر إلى بقاء النسل وقد رده الشيخ الامام بهذه القاعدة وقال فى النفوس من الشهوة ما يبعثها على ذلك فلا حاجة إلى إيجابه ثم مال الشيخ الامام إلى قتال أهل قطر رغبوا عن سنة النكاح وإن لم يكن واجبا اه ثم ما نقله عن والده فى الاشباه اعاده فى كتابه المسمى بترشيح التوشيح فقال ومال أى والده إلى قتال أهل قطر رغبوا عن سنة بالنكاح وإن قنعوا بالتسرى مع تضعيفه القول بأن النكاح فرض كفاية والذى ذكره الشيخان أن القاضى أبا سعيد حكى عن بعض العراقيين أن النكاح فرض كفاية حتى لو امتنع منه أهل قطر اجبروا عليه اه ومما يلتحق بما هنا ما قاله المصنف فى ترشيح التوشيح أن النووى ذكر فى الدقائق أنه يثبت النكاح الفاسد تحريم المصاهرة كالصحيح وجرى على ذلك فى المنهاج وحكاه عنه الوالد فى شرحه ساكتا عليه والمعروف فى المذهب اشتراط كون النكاح صحيحا وأن الفاسد لا يتعلق به حرمة جزم بذلك الرافعى وكثيرون ولا أعرف ما ذكره النووى إلا وجها غريبا حكاه العبادى اه (قوله أو الفرع) أو مانعة خلو فتجوز الجمع فصوره على هذا ثلاثة وعلى الثانى واحدة (قوله وقيل اليهما الخ) تضعيفه بالنظر الى حصر الفرق فيه وإلا فالفرق حاصل برجوعه اليهما كحصوله برجوعه الى احدهما بالاولى فأو فى كلامه مانعة خلو اه زكريا (قوله ابداء خصوصية الخ) سماه معارضة فى الاصل لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصيته لا توجد فى الفرع وهذا ظاهر وإنما الخفاء فى كون إبداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه أن المانع عن الشىء فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفا يقتضى نقيض الحكم الذى اثبته وهذا معنى المعارضة فى الفرع كما قاله العضد (قوله بان تجعل من علته) تنبيه على توجيه المعارضة وهو أن المستدل ادعى ان الوصف المشترك هو العلة وادعى المعترض ان العلة الوصف مع خصوصية لا توجد فى الفرع ولم

ما اختص به مع أنه أشد إخالة مما لو جعلت العلة فى كل هو الامر المشترك ولا شك أن هذا معنى يزيد على سؤال المعارضة لأنها مجرد إبداء علة أخرى لا تعرض فيها لكونها اشد مناسبة للحكم مما ابداه المعلل ولما لم يفهم ابن السمعانى مراد الامام عرض به تعريضا فاحشا حتى قال من قال تلك المقالة فقد اعلمنا بان الفقه ليس من بابه ولا من شانه فرحمة الله على الجميع واعلم ان للمعارضة معنيين احدهما إبداء علة تؤثر نقيض حكم المعلل وليس مرادا هنا ثانيهما ابداء علة اخرى تؤثر الحكم بعينه ويكون المراد السؤال عن الترجيح وهو المراد بما يرجع إليه سؤال الفرق وقد عرفت ان المراد بالرجوع اليه انه من ضرورته لان المراد هو المعارضة كما نبه عليه الامام رحمه الله فيما نقله عنه المصنف فى شرح المختصر فتامل (قول المصنف وقيل اليهما) هو ظاهر كلام الامام وحاصله ان الفرق لا يكون إلا بمجموع المعارضتين وهو قريب ان كان معنى المعارضة فى الفرع انتفاء خصوصية الاصل وفى الاصل انتفاء خصوصية الفرع وإن لم يتعرض لانتفائها عن الفرع فى الاول وعن الاصل فى الثانى لان ذلك ملاحظ لضرورة التفرقة اما ان كانت المعارضة فى الفرع معناها ابداء مانع اى وصف يقتضى نقيض الحكم وفى الأصل معناها إبداء شرط فيه فلا لانه لا يلزم من إبداء شرط فى الاصل التعرض لابداء مانع فى الفرع وعكسه بناء على أن انتفاء

مانعا من الحكم وعلى الثانى إبداء الخصوصيتين معا مثاله على الاول بشقيه أن يقول الشافعى النية فى الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفى بان العلة فى الاصل الطهارة بالتراب وان يقول الحنفى يقاد المسلم بالذمى كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان فيعترض الشافعى بأن الاسلام فى الفرع مانع من القود وقد ذكر الآمدى الذاكر لرجوع الفرق إلى ما تقدم من ان مسمى المعارضة فى الاصل إبداء قيد فى العلة ومن مسمى المعارضة فى الفرع ابداء مانع من الحكم ولم يذكر ذلك المصنف فاحال معنى الفرق على مالم يذكره بخلاف الامدى (والصحيح أنه) اى الفرق (قادح وإن قيل انه سؤالان) بناء على القول الثانى فيه لانه يؤثر فى جمع المستدل وقيل لا يؤثر فيه وقيل لا يؤثر على القول بأنه سؤالان لأن جمع الأسئلة المختلفة غير مقبول وسكت المصنف عن جواب الفرق ومما يجاب به منع كون المبدى فى الاصل جزأ من العلة وفى الفرع مانعا من الحكم ومهد المصنف لمسئلة تتعلق بالفرق قوله (و) الصحيح (انه يمتنع تعدد الاصول) بفرع واحد

يتعرض الشارح لتوجيه المعارضة فى الفرع وهو أن المانع من الشىء فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفا يقتضى نقيض الحكم الذى اثبته المستدل وهذا معنى المعارضة فى الفرع اه كمال (قوله مانعا من الحكم) فيمتنع القياس (قوله وعلى الثانى) وهو قوله وقيل اليهما (قوله بشقيه) اى الاصل فقط او الفرع فقط فذكر لكل شق مثالا (قوله كالتيمم) هو الاصل والحكم وجوب النية والوصف هو الطهارة (قوله الطهارة بالتراب) أى كونه طهارة ترابية لا مطلق طهارة (قوله بالذمى) أخذا من قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس (قوله كغير المسلم) هو الاصل والوصف هو القتل العمد العدوان وقوله يقاد المسلم هو الفرع (قوله وقد ذكر الآمدى) حاصله اعتراض على المصنف بأنه احال بقوله وهو راجع إلى المعارضة على مالم يذكره لا سابقا ولا لاحقا (قوله من ان مسمى المعارضة الخ) أى غير المعارضة المشهورة وهو مقابلة الدليل بدليل وهذا لا يرجع له الفرق (قوله ولم يذكر ذلك) اى مع إن رجوع الفرق للمعارضة إنما هو بالمعنى الذى ذكره الامدى وقوله على مالم يذكره اى فيوهم رجوعه للمعارضة بالمعنى المشهور (قوله سؤالان) أى اعتراضان اعتراض راجع إلى الاصل واعتراض راجع إلى الفرع (قوله بناء على القول الثانى) اى وهو انه معارضة فى الاصل ومعارضة فى الفرع ومعنى كونه سؤالا واحدا اتحاد المقصود منه وهو قطع الجمع ومعنى كونه سؤالين اشتماله على معارضة علة الاصل بعلة وعلى معارضة الفرع بعلة مستنبطة فى جانبه لأن الفارق لما اتى بالمانع اعتبر فى علة المستدل قيدا آخر كالمكافأة فى مثال الشارح فصارت العلة عنده غير العلة عند المستدل ولو قال بدل ما قاله بناء على رجوع الفرق اليهما كان اولى لئلا يوهم انه مبنى على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق اليهما وليس مرادا كما مرت الاشارة اليه اه زكريا وأراد بقوله كما مرت الاشارة اليه قوله فى قول المتن السابق وقيل الخ تضعيفه بالنظر إلى حصر الفرق الخ (قوله فى جمع المستدل) أى بين الاصل والفرع فى العلة وكذا يقال فيما شابهه (قوله وقيل لا يؤثر فيه) المناسب أن يقول وقيل غير قادح لأنه لا يؤثر كما عبر بذلك الشيخ خالد (قوله الاسئلة المختلفة) لان الاعتراض فى الاصل ابداء قيد فى العلة وفى الفرع ابداء مانع من الحكم (قوله منع كون المبدى الخ) أى او بيان وجوده فى الفرع وقوله مانعا من الحكم أى او منع وجوده فى الفرع ففيه احتباك (قوله تعدد الاصول) لم يبين ان العلة فى تلك الاصول متحدة او مختلفة ولا يبعد

الشرط فى الفرع ليس مانعا وانتفاء المانع فى الاصل ليس شرطا واليه يميل كلام الشارح فليتامل (قول الشارح وقد ذكر الامدى الخ) قد يقال تقدم للمصنف فى بيان شروط

العلة ان لا تكون معارضة بمعارض موجود فى الاصل ولا فى الفرع وإن قيده فيما تقدم بالمنافى فيحمل على ان المراد به ما ينافى إلحاق الفرع بان كان شرطا فى الاصل او مانعا فى الفرع (قول الشارح بناء على القول الثانى) خصه بالثانى وإن كان لا يمنع الرجوع اليهما الاول لجزم المصنف بانه سؤالان أما الأول فيجوز ذلك فقط تدبر (قول الشارح لانه يؤثر فى جمع المستدل) لم يقل يؤثر فى ترجيح المستدل إحدى العلتين إشارة إلى أنه شىء وراء المعارضة وإن رجع اليها وقد تقدم فتامل (قول الشارح وقيل لا يؤثر فيه) لان المقصود إلحاق بجامع ولو مع وجود ماهو اشد اخالة منه بناء على جواز التعليل بعلتين (قوله و القياس باعتبار كل منهما) من اين هذا بل المعنى ان من جوز العلتين يلتزم القياس على اصل واحد باحداهما (قول الشارح مطلقا) أى تعددت العلة او لا بان يقيس على أصلين مثلا بعلة واحدة موجودة فى الفرع أو بعلتين موجودتين فى الفرع (قوله لا يظهر فيه القدح بمعنى بطلان التمسك)

لم يدع هذا أحد بل قال الشارح لأنه يبطل جمعها المقصود أى لافادة قوة الظن إذ هذا هو علة تجويز من جوزه أنه كما فى المنتهى وهذا موجود وإن تمسك بكل فالقدح فى الجمع لا التمسك (قوله وكانه بالنظر لمناظره) مناظره لم يقدح فى التمسك بل فى الجمع إذ ابطال دليل لا يلزم إبطال كل الادلة ومنه تعلم ضعف القولين الاخيرين (قوله وجوابه الخ) الاولى أن ما قاله العلامة

ان يقاس على كل منها (للانتشار) أى انتشار البحث فى ذلك (وإن جوز علتان) لمعلول واحد وقيل يجوز التعدد مطلقا وقد لايحصل إنتشار (قال المجيزون) للتعدد (ثم) على تقدير وجوده (لو فرق بين الفرع وأصل منها كفى) فى القدح فيها لأنه يبطل جمعها المقصود وقيل لايكفى لاستقلال كل منها (وثالثها) يكفى (إن قصد الالحاق بمجموعها) لانه يبطله بخلاف ما إذا قصد بكل منها (ثم فى اقتصار المستدل على جواب أصل واحد) منها حيث فرق المعترض بين جميعها (قولان) قيل يكفى لحصول المقصود بالدفع عن واحد منها وقيل لا يكفى لأنه التزم الجميع فلزمه الدفع عنه (ومنها) أى من القوادح (فساد الوضع بان لايكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم) عليه كان يكون صالحا لضد ذلك الحكم أو نقيضه (كتلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفى) وعكسه الاول (مثل) قول الحنفية (القتل) عمدا (جناية عظيمة فلا يكفر) أى لاتجب له كفارة (كالردة) فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لاتخفيفه بعدم وجوب الكفارة والثانى قولهم الزكاة وجبت على وجه

انه تجوز أن تكون متحدة وان تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العلل بان يكون لذلك الحكم علل متعددة ويرد النص به فى ثلاثة أصول معللا له فى كل واحد بعلة وتوجد العلل كلها فى بعض الفروع قاله سم وقد صحح ابن الحاجب وغيره جواز تعدد العلل قال شيخ الاسلام وهو المعتمد (قوله بان يقاس على كل منها) الأنسب بالقول المفصل الذى ذكره أن يقول بان يقاس عليها الصادق بكل منها وبمجموعها اه شيخ الاسلام (قوله وإن جوز علتان) أى فأكثر وهذا مبالغة على يمتنع (قوله مطلقا) أى سواء قصد القياس على كل واحد أو المجموع فهو قول مطوى فى مقابلة القول الاول (قوله وقد لايحصل انتشار) اى بان يسلم المعترض (قوله لأنه يبطل جمعها) يعنى جمعها مع الفرع فى العلة لان مقصود المستدل جمعها معه فى العلة وهو يبطل بالفرق بين أصل منها والفرع (قوله وقيل لايكفى لأنه التزم الخ) قياس ترجيح حصول القدح بالفرق بين الفرع وأصل واحد ترجيح هذا وقياس القول المفصل السابق فى كلامه أن ياتى نظيره هنا فيقال ان قصد الالحاق بمجموع الأصل لم يكف الاقتصار وإلا كفى اه زكريا (قوله لاستقلال كل منها) أى بالقياس عليه (قوله إن قصد الالحاق بمجموعها) فيه ان هذا يخرج المسئلة عن موضوعها من تعدد الأصول والجواب ان معنى قوله ان قصد الالحاق أى مع فرض صلاحية كل واحد للالحاق به على حدته وحينئذ لم تخرج المسئلة عن موضوعها تأمل (قوله لأنه يبطل) لان المجموع يبطل بابطال جزئه (قوله قيل يكفى الخ) هذا يوافق قوله فى جانب الفرق وقيل لايكفى لاستقلال كل منها الخ لانه على ذلك القول لا يكفى فى القدح إلا الفرق بين الفرع وجميع الاصول وحينئذ لايكفى فى جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لأنه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع الذى هو شرط القدح على ذلك القول فلعل قائلهم واحد اه سم (قوله بان لا يكون الدليل) لم يقل بان لايكون القياس مع أن الكلام فى قوادح القياس للاشعار بان فساد الوضع لايختص بالقياس وكذلك فساد الاعتبار (قوله كأن يكون صالحا الخ) مثال قوله لا يكون وقوله لضد ذلك الحكم أى كما فى المثالين الاولين وقوله أو نقيضه أى وذلك فى المثالين الاخيرين (قوله كتلقى التخفيف) اى كأخذ حكم على وجه التخفيف من دليل يقتضى التغليظ (قوله والتوسيع الخ) يمكن إدراجه فيما قبله (قوله وعكسه) يحتمل ان المراد عكس الأخير فقط ويحتمل أن المراد عكس الجميع بتأويل ما ذكر والأول أقرب لقوله الآتى والرابع كان يقال الخ وإلا لقال والسابع بدل قوله والرابع وقد كان ينبغى له ان يذكر عكس الجميع ويستوفى امثلة ذلك إلا أن يتعذر بعدم وجود بقية العكوس فى كلامهم فتأمل (قوله يناسب تغليظ الحكم الخ)

هو وجه ضعف هذا القول (قوله وحينئذ لايكفى الخ) كذا فى نسخ سم والصواب إسقاط لا (قوله أن لاتكفره الكفارة) أى لاتكفر الاقدام عليه ومثله يقال فى الباقى (قوله قد يقال الخ) فيه ان الكلام فى سقوط اسم الاقدام لا القتل وإلا فكفارة إفساد الصوم واجبة مع وجوب القضاء ولو قال ان المعهود فى الكفارات إسقاط الاثم بناء على انها جوابه لكان صوابا تأمل واعلم أن فساد الوضع يشبه القدح فى المناسبة من حيث أن المعترض به ينفى مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه إلا أنه لايقصد هنا بيان عدم المناسبة بل مناسبته للنقيض أو بناء النقيض عليه كذا فى العضد وفيه أن القدح فى المناسبة خصوه بابداء مفسدة راجحة فليتأمل

(قول الشارح والرابع كأن يقال الخ) (٣٦٦) مثل به بعضهم للثالث فنبه الشارح على خطئه والثابت هو الرضى والمنفى الانعقاد (قوله

الارتفاق لدفع الحاجة فكانت على التراخي كالدية على العاقلة فالتراخي الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق والرابع كان يقال فى المعاطاة فى المحقر لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد بها بيع كما فى غير المحقر فالرضا الذى هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه (ومنه) أى من فساد الوضع (كون الجامع) فى قياس المستدل (ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم) فى ذلك القياس مثال الجامع ذى النص قول الحنفية الهرة سبع ذو ناب فيكون سؤره نجسا كالكلب فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة حيث دعى إلى دار فيها كلب فامتنع وإلى أخرى فيها سنور فاجاب فقيل له فقال السنور سبع رواه الامام أحمد وغيره مثال ذى الاجماع قول الشافعية فى مسح الرأس فى الوضوء

أجيب من جهة المخالف بأن عدم وجوب الكفارة من التغليظ لا من باب التخفيف إذ فى عدم التكفير إشارة إلى أنه لغلظه يجل عن أن يكفر (قوله على وجه الارتفاق) قال شيخنا الشهاب المراد به الرفق بالمالك والمساهلة فى شأنه وعدم التشديد عليه اه أقول ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجويز اخراجها من غير المال وامتناع أخذ نحو الحوامل والكريمة ومما يمنع من إرادة رفق المستحق قول الشارح الاتى كان يكون له جهتان الخ حيث دل على أن المستدل نظر فى التخفيف إلى الارتفاق أى أخذ التخفيف من الارتفاق إنما يناسب أخذه منه إذا أريد به ارتفاق المزكى لأن قصد المساهلة والتخفيف عليه يناسبه التراخي بخلاف ارتفاق المستحق إنما يناسبه الفورية كما هو ظاهر اه سم (قوله لدفع الحاجة) من تمام التعليل (قوله كالدية على العاقلة) قضيته تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة هنا وبيان ذلك أن فى وجوبها على العاقلة دفع حاجة الجانى إلى خلاصه من عهدة جنايته التى تكثر منه ويعذر فيها وأن فى الاقتصار فى كل حول على نصف دينار على الغنى وربع دينار على المتوسط وعدم أخذ ذلك فى غير آخر الحول زيادة على ماذكر وإن لم يفوا بالدية رفقا بهم وتسهيلا عليهم اه سم (قوله لا يناسب دفع الحاجة) أى الذى هو جزء العلة (قوله والرابع الخ) نبه به على أن تمثيل الزركشى ومن تبعه بهذا المثال للثالث وهو تلقى الاثبات من النفى مردود لأن المتلقى هنا إنما هو عدم الانعقاد وهو نفى متلقى من وجود الرضا وهو إثبات والرضا كما قال إنما يناسب الانعقاد وأما مثال الثالث فكان يقال فى المعاطاة فى غير المحقر لم يوجد فيها مع الرضا صيغة فينعقد بها البيع كما فى المحقر على القول بانعقاده بها فيه فعدم الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد وقد يقال هذا قدح فى المناسبة فهو داخل فى القدح فيها وقد مر بأن ما هنا قدح فى وجودها وما مر قدح فيها بانخرامها بمفسد اه زكريا (قوله ومنه الخ) فيه تنبيه على أن فساد الوضع أعم من ذلك لا أنه هو كما يوهمه تفسير ابن الحاجب وغيره له به وقوله ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم أى فيمتنع ثبوت الحكم به لأن الوصف الواحد لا يثبت به النقيضان وإلا لم يكن مؤثرا فى أحدهما لا فى ثبوت كل منهما يستلزم انتفاء الاخر اه زكريا (قوله كون الجامع) أى الوصف الجامع بين الأصل والفرع وهو السبعية فى المثال (قوله فى نقيض) متعلق باعتباره وفيه فصل معمول المصدر بمعمول غيره فان قوله بنص أو اجماع معمول ثبت وأراد بالنقيض ما يشمل الضد (قوله الهرة) خاصة بالمؤنث وتجمع على هرر كقربة وقرب وأما الهر فيجمع على هررة كقرد وقردة (قوله فيكون سؤره نجسا كالكلب) بجامع السبعية لكن قوله السنور سبع يقتضى ان الكلب غير سبع وشرط الجامع أن يكون موجودا فى الأصل والفرع ولذا قال الناصر جعل الجامع السبعية على ضرب من التنزل (قوله حيث دعى الخ) عبارة الشيخ خالد بدليل ما رواه الامام أحمد انه صلى الله عليه وسلم دعى لدار قوم فاجاب وإلى دار اخرى فامتنع وقال ان فى دارهم كلبا فقيل له وفى دار

نوزع من جهة المخالف) عبارة سم قال شيخنا الشهاب قد يقال علة امتناعه كون الملائكة لا تدخل بيتا الخ فهو اعتراض على فهم أن الشارع اعتبر البيعة علة للطهارة بأنه لم يعتبرها علة لها المقتضى نجاسة سؤر الكلب بل اعتبر السبعية لأن الملائكة لا تمنع من دخول بيت فيه سبع بخلاف ما فيه كلب فلا يكون فيه دليل على نجاسة سؤر الكلب حتى يقال ان الشارع اعتبر السبعية لنقيضه والمقصود بذلك رد اعتباره فى طهارة السنور بهذا الطريق وان كان الكلب نجسا عند المخالف للنص عليه تأمل (قوله وفيه انه يلزم مثله) هو كذلك لكن لا يضر فى التمثيل غايته ان يلزم الشافعى اثبات ان عدم الدخول كان للنجاسة (قوله هذا يدل الخ) هذا الاعتراض غير موجه لان فساد الوضع هو ان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة فشمل ما إذا كان الجامع معتبرا فى نقيض الحكم وذلك صادق بان يعتبره الشارع فى نقيض الحكم للمقيس كمسئلة السنور فيلزم فساد القياس من جهة جعله جامعا لعدم وجوده فى المقيس عليه

يستحث تكراره كالاستنجاء بالحجر حيث يستحب الايتار فيه فيقال المسح فى الخف لا يستحب تكراره إجماعا فيما قيل وإن حكى ابن كج أنه يستحب تثليثه كمسح الرأس (وجوابهما) أى قسمى فساد الوضع (بتقرير كونه كذلك) فيقرر كون الدليل صالحا لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه كأن يكون له جهتان ينظر المستدل فيه من إحداهما والمعترض من الأخرى كالارتفاق ودفع الحاجة فى مسئلة الزكاة ويجاب عن الكفارة فى القتل بانه غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة وعن المعاطاة بان عدم الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضا ويقرر كون الجامع معتبرا فى ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لمانع كما فى مسح الخف فان تكراره يفسده كغسله (ومنها) أى من القوادح (فساد الاعتبار بان يخالف) الدليل (نصا) من كتاب أو سنة (أو اجماعا) كأن يقال فى التبييت فى الاداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء فيعترض بانه مخالف لقوله تعالى والصائمين والصائمات الخ) فانه رتب فيه الاجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه

الذين أجبتهم هرة فقال الهرة سبع (قوله يستحب) أى مسح يستحب تكراره كالاستنجاء بجامع أنه مسح (قوله حيث يستحب الايتار فيه) أى بان زاد على الثلاث فاندفع ما يقال أن تثليث الاستنجاء بالحجر عندنا واجب لا مستحب (قوله لا يستحب تكراره إجماعا) أى فجعل المسح جامعا فاسد الوضع لانه ثبت اعتباره اجماعا فى نفى الاستحباب (قوله وجوابهما) أى قسمى فساد الوضع رد اقسام فساد الوضع وهو تلقى تخفيف من تغليظ وتوسيع من تضييق واثبات من نفى وعكسه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم الى قسمين تلقى الشىء من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض الحكم فعبر عن ذلك بقوله واجبهما وإلا فالاولى أن يقول واجبهما أى أقسام فساد الوضع وأولى منه أن يقول وجوابه أى فساد الوضع اه زكريا (قوله كون الدليل) بين به مرجع الضمير فى كونه وقوله صالحا الخ بين به المشار اليه فى ذلك (قوله ويجاب) منصوب عطفا على يكون فى قوله كأن يكون الخ وهو بيان لقوله فيقرر الخ بالنسبة إلى المثال الاول والرابع هذا والاحسن الجواب بان الكفارة لدفع الاثم وهى لا تناسب القتل العمد العدوان (قوله وعن المعاطاة الخ) هو كما ترى جواب عنها فى مثال الرابع وأما الجواب عنها فى مثال الثالث الذى قدمته فبأن الانعقاد بها مرتب على الرضا لا على عدم الصيغة اه زكريا (قوله ويقرر) معطوف على قوله فيقرر لا على ويجاب واعلم أن القسم الثانى يشبه النقض من حيث تخلف الحكم عن الوصف الا أن الوصف هنا يثبت نقيض الحكم وفى النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف وشبه القلب من حيث أنه اثبات نقيض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بان فى القلب اثبات النقيض باصل المستدل وهنا باصل آخر ويشبه القدح فى المناسبة من حيث أنه يبقى مناسبة للحكم لمناسبته لنقيضه الا انه لا يقصد هنا بيان عدم مناسبة الوصف للحكم بان بيان نقيض الحكم عليه فى اصل اخر اه شيخ الاسلام (قوله فى ذلك الحكم) أى الذى قال المعترض انه معتبر فى النقيض وهو التكرار (قوله ويكون تخلفه الخ) قال شيخنا العلامة كشيخنا الشهاب فيندفع فساد الوضع لكنه يلزم النقض وقد تقدم انه قادح ولو لمانع اه وأقول قد تقدم ايضا من جملة الاقوال أنه قادح إلا ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط فالجواب بما ذكر مبنى على هذا القول اه سم (قوله بان وجد) أى الجامع وقوله مع نقيضه وهو عدم التكرار وقوله لمانع كخوف الفساد (قوله بان يخالف الدليل) عبارة الشيخ خالد بان يخالف القياس ولم يقل الشارح ذلك للاشارة الى ان فساد الاعتبار لا يختص بالقياس (قوله من غير تعرض الخ) ويرد بان عدم التعرض ليس

ومن جهة جعله علة لنقيض ماجعله الشارع له والمنظور له هو الثاني وإن لزمه الاول (٣٦٧) أو لغيره كمسئلة المسح ومما يدل على ذلك ماسياتى لسم فى فساد الاعتبار حيث أجاب عن اعتراض الناصر بمثل ذلك تدبر (قول الشارح بان وجد مع نقيضه لمانع) أى فليس هو علة للنقيض بل علته المانع فاندفع اعتباره فى النقيض وإن بقى النقض فانه يكفى فيه تخلف الحكم ولو لمانع والحاصل أن المعترض به هنا إنما هو ثبوت عليته للنقيض وقد اندفع بالجواب أما النقض فسؤال آخر لم يورده المعترض قال العضد فساد الوضع يشبه النقض من حيث بين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف إلا أن فيه زيادة وهو أن الوصف هو الذى يثبت النقيض وفى النقض لا يتعرض لذلك بل يقنع فيه بثبوت نقيض الحكم مع الوصف فلو قصد به ذلك لكان هو النقض اه وبه تعلم أنه لا معنى للاعتراض ببقاء النقض لأن فرض الكلام أن الاعتراض بفساد الوضع تدبر واعلم أن فساد الوضع معناه فساد وضع القياس لكونه مناسبا لنقيض الحكم أو ضده كما فى القسم الاول أو لكون علته ثبت اعتبارها

وذلك مستلزم لصحة دونه وكان يقال لا يصح القرض فى الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات فيعترض بأنه مخالف لحديث مسلم عن أبى رافع أنه صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ورد رباعيا وقال ان خيار الناس احسنهم قضاء والبكر بفتح الباء الصغيرة من الابل والرباعى بفتح الراء مادخل فى السنة السابعة وكان يقال لا يجوز للرجل أن يغسل زوجته الميتة لحرمة النظر اليها كالأجنبية فيعترض بأنه مخالف للاجماع السكوتى فى تغسيل على فاطمة رضى الله عنهما (وهو أعم من فساد الوضع) لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه (وله) أى للمعترض بفساد الاعتبار (تقديمه على المنوعات فى المقدمات (وتأخيره عنها لمجامعته لها من غير مانع فى التقديم والتأخير (وجوابه الطعن فى سنده) أى سند النص بارسال أو غيره (أو المعارضة له) بنص آخر فيتساقطان ويسلم الأول (أو منع الظهور) له فى مقصد المعترض (أو التأويل) له بدليل (ومنها) أى من القوادح (منع علية الوصف)

تعرضا للعدم (قوله وذلك) أى الترتيب الخ (قوله مستلزم لصحته بدونه) يقال فى دفعه بأن أريد أنه مستلزم لصحته دونه فى الجملة كما فى النفل فسلم ولا يفيد وإن أريد أنه مستلزم لها دونه دائما فممنوع لمخالفته خبر من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له وحاصل هذا جواب بالمعارضة كما يعلم مما يأتى (قوله وكان يقال لا يصح القرض الخ) مثال لمخالفته للنص الذى من السنة (قوله لا يصح القرض فى الحيوان الخ) أى وأما القرض فى المنافع فقد نقل المصنف فى ترشيح التوشيح أن المتولى صرح بجوازه ومنعه القاضى الحسين نقله عنه النووى فى زيادة الروضة ساكتا عليه ثم قال ورأيت بخط الوالد على حاشية شرح المنهاج أنه رأى فى باب الغصب من تعليقة القاضى أنه سئل عن قرض المنفعة بأن يقول اقرضتك منفعة دارى هذه شهرا قال لا يجوز لأن مالا يجوز السلم فيه لا يجوز قرضه والسلم لا يجوز فى المنافع (قوله كالمختلطات) كانواع المعاجين (قوله استسلف) أى استسلف بالفعل فالتاء زائدة (قوله وكأن يقال) مثال للمخالفة للاجماع (قوله وهو أعم من فساد الوضع) ظاهره أنه أعم منه مطلقا وقضية تعريفهما بما ذكره المصنف أنه أعم منه من وجه لصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم ولا يعارضه نص ولا إجماع (قوله وصدقهما معا) بان لا يكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص ولا إجماع له فما قيل من ان فساد الوضع أعم ومن أنهما متباينان ومن أنهما متحدان سهو قاله شيخ الاسلام (قوله على المنوعات) عبر بالمنوعات دون الاعتراضات لأن المنوعات طلب الدليل على مقدمة الدليل فهى أخص من الاعتراضات لأن الاعتراضات تشمل المنوعات وغيرها كالنقض والتأثير (قوله فى المقدمات) أى الواقعة فى المقدمات (قوله وجوابه الخ) ظاهره حصر الجواب فيما ذكره وليس مرادا إذ منه غير ذلك كالقول الموجب بان يبقى دليل المعترض على ظاهره ويدعى أن مدلوله لا ينافى القياس (قوله فى سنده) أى إذا كان حديثا منقولا بالآحاد أما إذا كان سنة متواترة أو كتابا فلا ينفعه هذا الجواب واما الاجماع إذا كان ظنيا كأن يكون منقولا آحادا فيطعن فى سنده بضعف الناقل أو بغيره (قوله ويسلم الأول) أى دليل المستدل من قياس أو غيره ولو عارض المعترض القياس بنص آخر لم يفده لان النص الواحد يعارض النصين فأكثر كشهادة اثنين تعارض شهادة ثلاثة فأكثر نعم إن آل الامر إلى الترجيح بكثرة الرواة رجح بها على الاصح فعلم أن النص لا يعارض النص والقياس لاجماع الصحابة على أنهم كانوا عند تعارض النصوص يرجعون إلى القياس (قوله او منع الظهور) كما فى قوله والصائمين والصائمات الخ فانه ليس ظاهرا فى عدم

فى النقيض أو الضد بنص أو إجماع كما فى القسم الثانى والشىء الواحد لا يناسب النقيضين أو الضدين أما فساد الاعتبار فليس براجع إلى وضع القياس بالمعنيين بل معناه أن مادل عليه القياس من الحكم مخالف لما يدل عليه نص أو إجماع وتارة يكون معه فساد وضع وتارة لا (قوله فسلم) ولا يفيد فيه أنه لا يستلزم ولا فى النفل لما تقدم عن سم إلا أن يكون تسليما جدليا (قوله لا نسلم أن الكلام الخ) الأولى أن القياس استجمع شرائطه إلا أن النص مثلا دل على إلغاء ما اعتبره القائس وهذا موجود فى كل مثال لهذا النوع (قوله ماقرره الخ) أى من أن القياس فى فساد الاعتبار قد لا يكون صحيحا وقوله وماسيذكره المصنف والشارح صوابه حذف ما أو زيادة هو قبل ما لأن ماقرروه هو ما ذكر اه

وجوب

أى منع كونه العلة (ويسمى المطالبة بتصحيح العلة والاصح قبوله) وإلا لأدى الحال إلى تمسك المستدل بما شاء من الأوصاف لامنه المنع وقيل لا يقبل لادائه إلى الانتشار بمنع كل مايدعى عليته (وجوابه باثباته) أى باثبات كونه العلة بمسلك من مسالكها المتقدمة (ومنه) أى من المنع مطلقا (منع وصف العلة) أى منع أنه معتبر فيها وهو مقبول جزما (كقولنا فى افساد الصوم بغير الجماع) كالأكل من غير كفارة (الكفارة) شرعت (للزجر عن الجماع المحذور فى الصوم فوجب اختصاصها به كالحد) فانه شرع للزجر عن الجماع زنا وهو مختص بذلك (فيقال) لانسلم أن الكفارة شرعت للزجر عن الجماع بخصوصه (بل عن الافطار المحذور فيه) أى فى الصوم بجماع أو غيره (وجوابه بتبيين اعتبار الخصوصية) أى خصوصية الوصف فى العلة كان يبين اعتبار الجماع فى الكفارة بأن الشارع رتبها عليه حيث أجاب بها من سأله عن جماعه كما تقدم (وكأن المعترض) بهذا الاعتراض (ينقح المناط) بحذفه خصوص الوصف عن الاعتبار (والمستدل يحققه) بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف (و) من المنع (منع حكم الأصل) وهو المسموع كأن يقول الحنفى الاجارة عقد على منفعة فتبطل بالموت كالنكاح فيقال له النكاح لا يبطل بالموت أى بل ينتهى به (وفى كونه قطعا للمستدل مذاهب) أرجحها

وجوب تبييت النية الذى هو مقصوده (قوله أى منع كونه) اشارة إلى أن الياء فى العلية ياء المصدرية (قوله وقيل لا يقبل) أى قوله لا أسلم بغير قادح من القوادح (قوله أى من المنع مطلقا) ففيه استخدام وذلك لأن منع وصف العلية غير منع العلية (قوله وصف العلة) أى من حيث خصوصه (قوله وهو مقبول جزما) أى ولو كان بما قبله لجرى فيه الخلاف (قوله فى افساد الصوم) أى فى الاستدلال على افساده فالمقيس هو الكفارة والمقيس عليه هو الجدو الحكم هو اختصاص كل بالجماع والعلة الزجر عن الجماع فى كل (قوله من غير كفارة) متعلق بافساد (قوله كما تقدم) أى فى مبحث الايماء (قوله وكان المعترض ينقح المناط) قال سم تعبيره بكان دل على أن ذلك ليس بتنقيح المناط ولا تحقيقة وكان وجهه أن تنقيح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد فى حذف بعض الأوصاف وتعيين الباقى للعلية وليس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلية فقط ووجه شبهه بتنقيح المناط ان المانع قائل بأن هذا الوصف غير معتبر فى العلية بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار وإذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقى فاشبه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقى وإن تحقيق المناط كما تقدم اثبات العلة فى آحاد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا لأن حاصله أن العلة المعلومة مسلمة قد يخفى وجودها فى بعض الصور فيبين المستدل وجودها فى ذلك البعض كبيانه أن السرقة التى هى أخذ المال خفية من حرز مثله وهى علة القطع موجودة فى النباش وما نحن فيه ليس كذلك ووجه الشبه ان المعترض لما منع الوصف الذى هو علة فى الجملة لأنه معتبر فى العلة ثم أثبت المستدل اعتباره فيها أشبه من أثبت العلة فى آحاد صورها اه (قوله والمستدل تحققه) أى فيقدم المستدل لرجحان تحقيق المناط فانه لرفع النزاع كما نبه عليه الزركشى وغيره اه زكريا ثم يحتمل أنه من مدخول الكائنية من حيث أن التحقيق يتوقف على اجتهاده ويحتمل أنه ليس من مدخولها ان أريد به الاثبات (قوله خصوصية الوصف) الذى هو الجماع (قوله ومن المنع الخ) هذا من موجبات الاستخدام فيما مر (قوله وهو مسموع) أى فيكون قادحا (قوله كالنكاح) فهو الأصل والفرع هو الاجارة والجامع هو البطلان بالموت (قوله وفى كونه قطعا للمستدل الخ) هذا يفيد السماع الذى صرح به الشارح اخذا من ذلك لأن الاختلاف فى كونه قطعا للمستدل فرع قبوله وسماعه ويفيد ذلك أيضا المقابلة بما سيأتى

(قول الشارح بمنع كل مايدعى عليته) يعنى أن المستدل بعد منع علية ماذكره يحتاج إلى الانتقال لتعليل عليته فيمنع تعليل العلية فيحتاج للانتقال لتعليل علة العلية فيمنع فيحتاج لتعليل علة علة العلية وهكذا إذ مسالك العلة لاتخلو عن التعليل وحينئذ ربما أحوج إلى الانتقال من المستدل من مسلك إلى آخر لكثرة مسالك العلة (قول الشارح وهو مقبول جزما) لعله لعدم الانتشار لقلة التركيب فى العلل (قوله قد يقال ترتيبها الخ) فيه أنه يلزم التعليل بعلتين والمصنف لا يراه (قوله فاندفع قول سم وفيه نظر الخ) لم يوجد ذلك فى سم وإنما الموجود فيه توجيه الاخذ ونفى اللزوم فانظره

اخذا من التفريع الآتى لالتوقف القياس على ثبوت حكم الاصل والثانى نعم للانتقال عن اثبات حكم الفرع الذى هو بصدده إلى غيره (ثالثها قال الاستاذ) ابو اسحق الاسفراينى يكون قطعاله (ان كان ظاهرا) يعرفه اكثر الفقهاء بخلاف مالا يعرفه إلا خواصهم (وقال الغزالى يعتبر عرف المكان) الذى فيه البحث فى القطع به أولا (وقال) الشيخ (أبو اسحق الشيرازى لايسمع) لانه لم يعترض المقصود حكاه عنه ابن الحاجب كالامدى على ان الموجود فى الملخص والمعونة للشيخ كما قاله المصنف السماع وعدم القطع قال المصنف (فان دل) اى المستدل (عليه) اى على حكم الاصل اى اتى بدليل عليه (لم ينقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المختار بل له ان يعود ويعترض) الدليل لانه قد لايكون صحيحا وقيل ينقطع فليس له ان يعترضه لخروجه باعتراضه عن المقصود (وقد يقال) فى الاثبات بنوع مرتبة (لانسلم حكم الاصل سلمنا) ذلك (ولا نسلم أنه

عن الشيخ ابى اسحاق وانما ذكره مع افادة ماهنا ليفيد الخلاف فى ذلك والحاصل انهم اختلفوا فى السماع وعدمه واختلفوا على الاول هل يحصل الانقطاع اولا وعبارة المصنف تفيد الامرين اما الاول فماخوذ المقابلة بما سياتى عن الشيخ وبذكر الخلاف فى الانقطاع واما الثانى فظاهر اه سم (قوله اخذا من التفريع الاتى) اى لان الاقتصار على التفريع على احد اقوال محكية يدل على رجحان المفرع عليه دلالة ظنية وان لم يستلزمه لجواز التفريع على غير الراجح عنده لغرض ما كغرابة التفريع عليه او اشكاله أو توهم عدم صحته اه سم وأراد الشارح بالتفرع الاتى قوله فان دل الخ (قوله لا) اى ليس منع حكم الاصل بمجرده قطعا للمستدل وانما يكون قطعا له اذا عجز عن اتيانه بالدليل (قوله لتوقف القياس الخ) اى فاستدلاله على حكم الاصل ليس انتقالا للغير (قوله إلى غيره) وهو اثبات حكم الاصل (قوله ان كان ظاهرا) اى ماذكره المعترض بدلا عن حكم المستدل ونقل ابن برهان فى الاوسط عن الاستاذ انه استثنى منه ما إذا قال المستدل فى استدلاله ان سلمت حكم الاصل وإلا نقلت الكلام اليه (قوله يعرفه اكثر الفقهاء) تفريع على قوله ظاهرا (قوله يعتبر عرف المكان) فان للجدل عرفا ومراسم فى كل مكان فان عد اهل المكان الذى فيه البحث ذلك قطعا للمستدل فهو كذلك وإلا فلا (قوله لانه) اى المعترض لم يعترض المقصود وهو القياس وفيه انه يلزم من هدم حكم الاصل هدم حكم الفرع ويكفى الاعتراض ولو بواسطة (قوله على ان الموجود الخ) على للاستدراك وعبارة الشيخ خالد لكن الموجود الخ (قوله للشيخ) متعلق بالملخص والمعونة فكلاهما للشيخ (قوله ثم على السماع) اى على جميع الاقوال وقوله وعدم القطع اى على الراجح منها (قوله بل له ان يعود) اى لمطلق الاعتراض ولا ينقطع إلا بالعجز كالمستدل (قوله لخروجه باعتراضه عن المقصود) وهو الاعتراض على حكم الاصل الى غيره وهو الاعتراض على الدليل واجيب من طرف المختار بمنع كونه خارجا عن المقصود إذ المقصود لا يتم إلا به (قوله بنوع مرتبة) اى كل منها مرتب على تسليم ما قبله ثم ان هذا شامل لمنع كون الوصف علة ومنع وصفها ومنع حكم الاصل فما ذكره المصنف مثال للمعارضات من نوع وهى مرتبة فاندفع قول بعضهم انه لم يمثل للمرتبة من نوع اه (قوله سلمنا ذلك ولا نسلم انه معلل) قد يستشكل ذلك بانه مع تسليم انه مما يقاس فيه لا يمكن منع تعليله لان تعليله لازم لكونه مما يقاس فيه إذ ما لم يعلل لا يمكن تعدية حكمه إلى غيره فتسليم انه مما يقاس فيه ومنع كونه معللا متنافيان وكذا قوله سلمنا ذلك اى ان هذا الوصف علته ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل ايضا لانه يلزم من كون الوصف علة حكم الاصل وجود الوصف فى الاصل وإلا فلا يكون علة حكمه فتسليم كون الوصف علة حكم الاصل ومنع كون الوصف موجودا فى الاصل متنافيان ويجاب عن الاول بانه ليس المراد بكونه

(قول الشارح بخلاف مالا يعرفه إلا خواصهم) لاحتمال ان المانع من غير الخواص (قوله لكون نوعه غير نوع الكفارات الخ) بناء على ان الخلاف وقع فى هذه الانواع فقط لافى كل مالم يعلل وفى العضد خلافه (قوله قد لايظهر معه معنى الترتيب) فيه نظر بل هو ظاهر للمتأمل

مما

بما يقاس فيه) لم لا يكون مما اختلف فى جواز القياس فيه (سلمنا) ذلك (ولا نسلم أنه معلل) لم لا يقال انه تعبدى (سلمنا) ذلك (ولا نسلم ان هذا الوصف علته) لم لا يقال العلة غيره (سلمنا) ذلك (ولا نسلم وجوده فيه) أى وجود الوصف فى الأصل (سلمنا) ذلك (ولا نسلم أنه) أى الوصف (متعد) لم لا يقال انه قاصر (سلمنا) ذلك (ولا نسلم وجوده فى الفرع) فهذه سبعة منوع تتعلق الثلاثة الأول منها بحكم الأصل والأربعة الباقية بالعلة مع الأصل والفرع فى بعضها (فيجاب) عنها (بالدفع) لها (بما عرف من الطرق) فى دفعها إن أريد ذلك وإلا فيكفى الاقتصار على دفع الأخير منها (ومن ثم) اى من هنا وهو جوازها المعلوم من الجواب عنها أى من أجل ذلك (عرف جواز إيرادات المعارضات من نوع) كالنقوض أو المعارضات فى الأصل أو الفرع لأنها كسؤال واحد مترتبة كانت أولا (وكذا) يجوز إيراد المعارضات (من أنواع) كالنقض وعدم التأثير والمعارضة

بما يقاس فيه أنه بنفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونه معللا بل المراد أنه من النوع الذى يقبل القياس عليه لكون نوعه غير نوع الكفارات والأسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم ولا يلزم من كونه من ذلك الذى يقبل القياس عليه كونه نفسه معللا حتى يتأتى القياس عليه وعن الثانى بانه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علة حكم الأصل وعدم وجوده فى الأصل لأنه يجوز ان يكون للحكم علتان إحداهما موجودة فى جميع افراد الأصل والأخرى غير موجودة فى بعض افراده فغاية الأمر انها قاصرة عن بعض الأفراد وذلك لا يمنع صحة التعليل على ما تقدم فان أريد القياس على ذلك البعض الذى لم توجد فيه تلك الأخرى صدق على الحكم ان ذلك الوصف علته لانه احد علتيه وإن لم يكن ثبوته فى ذلك البعض بواسطة ذلك الوصف وصدق ايضا انه لم يوجد فيه ذلك الوصف فحيث تصور كون الوصف علة حكم الأصل أى فى الجملة وإن لم يكن ثبوته فيه بالنظر لكل فرد مع عدم وجوده فى بعض افراد الأصل امكن تسليم ان الوصف علة حكم الأصل مع منع وجوده فى ذلك الأصل الذى اريد القياس عليه غير ان هذا الجواب لا يتأتى على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعلتين على ان التسليم لا يلزم ان يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاد حقيقته بل قد يكون معناه عدم الاعتراض بذلك الشيء حتى يكون معنى سلمنا كذا لا نتعرض لذلك ولا نعترض به بل نقتصر على الاعتراض بشيء آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردودا عنده ذكر ذلك شيخنا الشريف الصفوى وحينئذ لا منافاة بين تسليم كون الشيء مما يقاس فيه ومنع انه معلل ولا بين التسليم ان هذا الوصف علته ومنع وجوده فيه لجواز ان يكون التسليم بهذا المعنى فليتأمل اه سم (قوله مما يقاس فيه) اى من الأحكام التى يجرى القياس فيها (قوله لم لا يكون مما اختلف فى جواز القياس فيه) أى والمستدل لا يراه قاله شيخ الاسلام وتعقبه سم بأن فى هذا التقييد نظرا بل يتجه اكتفاء المعترض فى اسناد منعه بتجويز الاختلاف فيه وان كان المستدل ممن يرى ان ذلك الحكم مما يقاس فيه قال ثم ان الاقتصار فى اسناد المنع بما ذكر كأنه اقتصار على أقل ما يكفى فيه فيكفى ما فوقه بالأولى نحو لم لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه (قوله فى بعضها) راجع للأمرين فالرابع والخامس بالعلة مع الأصل والسادس بالعلة فقط والسابع بالعلة مع الفرع (قوله وهو جوازها الخ) لا يقال فى هذا تعليل الشيء بنفسه لأنه عال معرفة جواز إيراد المعارضات بعلم ذلك الجواز من الجواب عنهما لأنا نقول المراد أن الجواز المفهوم من الجواب علم منه الجواز فى الواقع فليتأمل اه سم (قوله من الجواب عنها) لأنه لا جواب إلا عن الجائز (قوله إيرادات المعارضات) أى الاعتراضات الشاملة للنقوض وغيرها فلا يقال فيه وفيما عطف عليه تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره حيث قسم فيهما المعارضات إلى معارضات وغيرها وهو فاسد (قوله وكذا يجوز الخ) قدر متعلق كذا يجوز دون عرف الذى هو ظاهر عبارة

(قول الشارح مترتبة كانت أولا) قال المصنف والعضد فى شرحيهما لمختصر ابن الحاجب المرتبة ما فيها ترتيب طبيعى بأن لا يثبت الثانى إلا بعد ثبوت الأول مثل منع حكم الأصل ومنع العلية إذ تعليل الحكم بعد ثبوته طبعا ويفيد ذلك قول المصنف هنا أى يستدعى تاليها تسليم متلوه وهذا لا يظهر فى النقوض إذ لا ترتب بينها اما المعارضات فى الأصل أو الفرع فممكن لأن المعارضة فى الأصل بمعنى ابداء علة تفيد خلاف ما يؤيده المستدل مقدمة على المعارضة بمعنى ابداء وصف آخر صالح للعلية فى الحكم الذى أراده المستدل وكذا المعارضة فى الفرع بمعنى ابداء وصف غير ما أبداه المستدل ينتج خلاف الحكم الذى أراده مستندا إلى القياس على أصل آخر مقدمة على المعارضة فيه بمعنى ابداء المانع وهو الفرق واعلم ان الآمدى قال بناء على وجوب ترتيب الأسئلة ان أول ما يجب الابتداء به الاستفسار

ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع الحكم فى الاصل ثم منع وجود العلة فيه ثم المسئلة المتعلقة بالعلية كالمطالبة وعدم التأثير والقدح فى المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكونه غير مفض إلى المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة فى الاصل ثم مايتعلق بالفرع كمنع وجود العلة فيه ومخالفة حكمه لحكم الاصل واختلاف الضابط والحكمة والمعارضة فى الفرع والقلب ثم القول بالموجب اه ثم أنك عرفت أن الترتيب هو أن تورد بصورة بحيث يستدعى تاليها تسليم متلوه الذى هو متقدم عليه طبعاً كأن يقول لاأسلم ثبوت الحكم فى الاصل ولئن سلم فلاأسلم أن العلة فيه ماذكرت فان تعليل الحكم بعد ثبوته طبعاً ومنه تعلم وجه تقديم النقض فى كلام الشارح على عدم التأثير وهو على المعارضة فانه لاحظ فيه قول المصنف وان كانت مرتبة الخ لانه فى المعنى عطف على غير مرتبه فمثل الشارح بغير المرتب هذا والترتيب للاسئلة مع لفظ ان سلم قال ابن الحاجب لازم بأن يقدم ما هو متقدم طبعاً كأن يقول لا أسلم ثبوت الحكم الخ وإلا لكان مانعاً لماسلمه فلايسمع منه فانه إذا قال لاأسلم أن الحكم معلل بكذا فقد سلم ضمناً ثبوت الحكم فاذاقال ولوسلم فلا أسلم ثبوت الحكم كان مانعاً لما سلمه هذا هو الحق وان قال المصنف فى شرح المختصر الاظهر عندنا الجواز لانه حيث كان التسليم تقديرياً فلايضر ولم لايرقا المستدل فيقول لاأسلم أن الاصل معلل بكذا بل لاأسلم أوبهما ثبوت الحكم فيه كما يقول لانسلم الحكم وان سلمته فلاأسلم العلة لان الغرض أنه لايريد الترقى بل يبين اعتراضاً على شىء يتوقف على ثبوت آخر فلا يمكنه ذلك إلا بعد البناء على الثبوت نعم لو لم يقل ولو سلم أمكن فليتأمل (قوله وفيه نظر لان ماذكره المصنف الخ) ماذكره المصنف منوع مرتبة ومراد شيخ الاسلام نقوض مرتبة أومعارضات تامل (﴿ مبحث اختلاف الضابط ﴾) (قول المصنف لعدم الثقة فيه بالجامع) علة لكونه قادحا (قول الشارح وجودا أو مساواة) يعنى أن المعترض يقول الضابط مختلف فانه

(وان كانت مترتبة أى يستدعى تاليها تسليم متلوها لأن تسليمه تقديرى) وقيل لايجوز من أنواع للانتشار (وثالثها التفصيل) فيجوز فى غير المترتبة دون المترتبة لان ماقبل الاخير فى المترتبة مسلم فذكره ضائع ودفع بأن تسليمه تقديرى كماقال المصنف لاتحقيقى مثال النوع ان يقال ماذكر أنه علة منقوض بكذا او منقوض بكذا او معارض بكذا او معارض بكذا ومثال الانواع غير المترتبة ان يقال هذا الوصف منقوض بكذا أو غير مؤثر لكذا ومثال الانواع المترتبة أن يقال ماذكر من الوصف غير موجود فى الاصل ولئن سلم فهو معارض بكذا (ومنها) اى من القوادح (اختلاف الضابط فى الاصل لعدم الثقة) فيه (بالجامع) وجودا ومساواة كما يعلم من الجواب كأن يقال فى شهود الزور بالقتل تسببوا فى القتل فيجب عليهم القصاص كالمكره غيره على القتل فيعترض بان الضابط فى الاصل الاكراه وفى الفرع الشهادة فاين الجامع بينهما وان اشتركا فى الافضاء إلى المقصود فأين مساواة ضابط الفرع لضابط الاصل فى ذلك (وجوابه بانه) اى الجامع (القدر المشترك) بين الضابطين كالتسبب فى القتل فيما تقدم وهو منضبط عرفا (أو بان الافضاء سواء)

المصنف اشارة إلى انه غير مراد لان إيراد المعارضات من أنواع لم يعرف بماذكره المصنف إذ لم يذكر إلا المعارضات اى الاعتراضات من نوع وجواز ذلك لايدل على جواز الايراد من انواع وكان ذكر الخلاف قرينة اه سم (قوله وان كانت مترتبة) قضية هذه المبالغة ان غير المترتبة اولى بالجواز من المترتبة ووجه ذلك يعلم من التوجيه الآتى للثالث المفصل (قوله لان تسليمه الخ) تعليل لجواز المترتبة الذى تضمنته هذه المبالغة دفعا التوجيه التفصيل الاتى (قوله تقديرى) اى فالمنع باق حقيقة فلا يكون ذكر ماقبل الاخير ضائعا (قوله فذكره ضائع) أى فلا ثمرة فى ذكره (قوله بأن تسليمه تقديرى) أى وإذا كان كذلك فالاعتراض به مقبول (قوله مثال النوع الخ) هو مثال للنوع فى المعارضات غير المترتبة ومثاله فى المترتبة تقدم فى قول المصنف وقد يقال الخ وهذه نكتة عدم تمثيل الشارح له وقول شيخ الاسلام ومثاله فى المترتبة ان يقال ماذكرته علة منقوض بكذا ولئن سلم فهو منقوض بكذا اه يقتضى أن مثال المترتبة متروك وليس كذلك كما سمعت (قوله ومنها اختلاف الضابط) المراد به الوصف المشتمل على الحكمة وإن لم يكن نفس العلة كالمشقة المشتملة على الحكمة وهى السهولة (قوله لعدم الثقة فيه) أى فى القياس (قوله وجودا ومساواة) تمييز محول عن المضاف والاصل لعدم الثقة بوجود الجامع والمساواة (قوله كما يعلم) أن التعميم (قوله فأين الجامع بينهما) أى الضابطين وهذا راجع لقوله وجودا وقوله وان اشتركا الخ راجع لقوله أو مساواة (قوله فى ذلك) أى المساواة فانه فى الاصل أقوى (قوله وهو منضبط عرفا) فصح اناطة الحكم به (قوله او بان الافضاء سواء) اى او بانه فى الفرع ارجح كما فهم بالاولى واو للتنويع لا للتخيير والمعنى أنه ان اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالاولى أو بعدم المساواة فالثانى

أى إفضاء الضابط فى الفرع إلى المقصو د مساو لأفضاء الضابط فى الأصل إلى المقصود كحفظ النفس فيما تقدم (لا الغاء التفاوت) بين الضابطين بان يقال التفاوت بينهما ملغى فى الحكم فانه لا يحصل الجواب به لان التفاوت قد يلغى كما فى العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما فى الحر لا يقتل بالعبد (والاعتراضات) كلها (راجعة إلى المنـــع) قال ابن الحاجب كاكثر الجدليين او المعـــارضة لان غرض المستدل من اثبات مدعاه بدليله يكون لصحة مقدماته

أوبهما فيهما بأن تجعل أو مانعة خلو اه زكريا (قوله أى إفضاء الضابط) كالشهادة فى الفرع أى إفضاء ترتب القصاص عليها وقوله إلى المقصود اى كحفظ النفس وقوله مساو لافضاء الضابط اى كالاكراه فى الأصل أى إفضاء ترتب القصاص عليه (قوله لا الغاء التفاوت الخ) اما عطف على الخبر أو على مدخول الباء لا على القدر المشترك خلافا للنجارى فان هذا من متعلقات القسم الثانى وذاك من الاول (قوله والاعتراضات) هى المعبر عنها فيم مر بالقوادح الشاملة لما يأتى من التقسيم ولهذا زاد الشارح كلها ولو اخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل البرماوى كان اولى اه زكريا قال سم ان قوله ولو اخر الخ صريح فى رجوع التقسيم والاستفسار الى المنع وقد يوجه فى الأول بأنه يرجع اليه باعتبار أحد محمليه المردد بينهما على السواء وكان حاصل الاعتراض به ان هذا الدليل ممنوع لان احد محمليه على السواء ممنوع ولا مرجح لارادة الآخر وفى الثانى على القول بوروده بأن حاصله منع دلالة الدليل على المطلوب لانه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب اه وفى التلويح مرجع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لأن غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته فى المعارضة بما يقابلها وبمنع ثبوت حكمها فالا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة ثم قال فان قيل ينبغى ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل أن قدح المعترض اما أن يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل او فى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شىء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة اما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى أنه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شىء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما أن يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة وإما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهى المعارضة وتجرى فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفى علته بان يقيم دليلا على نفى شىء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة فى الحكم والثانية معارضة فى المقدمة وتكون بالنسبة إلى تمام الدليل مناقضة والمعارضة فى الحكم اما ان تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شىء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على

فى الاصل الاكراه وفى الفرع الشهادة فاين الجامع بينهما وإنما قال لعدم الثقة لانه لا يلزم من اختلاف الوصف الضابط عدم الجامع لانه يمكن أن يكون بين الوصفين أمر مشترك منضبط هو الجامع كما بين الاكراه والشهادة وهو مطلق التسبب ويمكن ان لا يكون مع ترتب الحكمة على كل كما لو قيس الجمع بالمطر على الجمع بالسفر فيقال الضابط فى الاصل السفر وفى الفرع المشقة فالحكمة اعنى التخفيف موجود مع كل لكن ليس بينهما امر مشترك يصلح جامعا إذ المشقة ليست منضبطة هذا ما يتعلق بقوله وجودا وأما قوله ومساواة فمعناه ان المعترض عرف أن هناك امرا مشتركا وهو الافضاء لكنه قال ان المساواة بين الافضاءين مفقودة ثم إن كان الاعتراض بالوجه الاول فالجواب هو الاول لان المقصود به بيان وجود الجامع فان قلت متى بين أنه القدر المشترك كان الافضاء فيهما الذى هو الجامع مستويا فيصلح جوابا عن الاعتراض بالوجه الثانى قلت لا مانع منه اما الجواب بان الافضاء سواء فلا يصلح حيث كان الاعتراض بالوجه الأول لأن السؤال ليس عن المساواة بل عن وجود الجامع وبه تعلم ما فى كلام

شيخ الاسلام وسم فانظره (قوله واسم هنا تخليط الخ) ليس كذلك بل حاصله ما تقدم فى التوجيه (قوله أى بين الضابطين) لا حاجة لذلك بل الظاهر المناسب لـكلام الشارح ان المراد بين الأصل والفرع (قوله بل هو فى الفرع ارجح كما اشار له العضد) ليس كذلك بل الذى جعله العضد أرجح فى مثال آخر (قوله هى اقامة دليل يقتضى الخ) لا يشمل المعارضة بمعنى ابداء وصف آخر يحتمل أن يكون هو العلة إلا أن يكون هذا داخلا فى المنع لأنه يطلب المرجح لعلته تأمل (قول المصنف حيث غرابة الخ) أى لا يسمع إلا حينئذ وإلا فهو تعنت إذ يأتى فى كل لفظ فسر به آخر (قول الشارح والأصل عدمهما) أى لأن وضع الالفاظ للبيان والاجمال والغرابة قليل (قوله خلاف ظاهر عبارة المصنف) لـكن عبارته فى شرح المختصر كالعضد فانه قال أو بتفسيره بمقصوده إن لم يتيسر له ما ذكرناه واعلم أنه يؤخذ من كفاية التفسير بالمقصود الذى يصلح اللفظ له لغة ولو مجازا أو نقلا إن قولهم المراد لا يدفع الايراد يخص بغير هذا وهو ان يصلح اللفظ له لغة (قوله فى زمن خيار الشرط) (٣٧٤) لعله للبائع حتى يصح الـكلام (قوله ممنوعان) أى لا يصلحان للتعليل والثالث صالح لـكنه منقوض (قوله لأن حاصل الاعتراض الخ) هذا أشبه شىء بالهذيان إذ بعد الاعتراف بمراده وصحته وصحة استعمال اللفظ فيه ما معنى الاعتراض وإنما حمله على ذلك متابعة العلامة فيما يأتى والحق أن التقسيم هو ما بينه المصنف والشارح وهو منع غير مراد المستدل والسكوت عن مراده مع عدم معرفة المعترض مراده فمنعه لاحتمال أن يكون المراد هو الممنوع فبناء على هذا الاحتمال لا يتم الدليل وإنما خالف المصنف ابن الحاجب فى أن التقسيم منع لأحد المحتملين وتسليم الآخر لـكنه لا يفيد كما إذا قيل فى الحاضر الفاقد للماء وجد سبب جواز التيمم كالمسافر والمريض فيقول المعترض ما المراد بتعذر الماء سبب أن تعذر الماء مطلقا سبب أو أن تعذره فى السفر أو المرض سبب الأول ممنوع فلا نسلم أن مطلق التعذر يبيح التيمم والثانى مسلم ولا ينتج المقصود لأن هذا راجع اما إلى منع العلة فى الأصل بناء على الاحتمال الأول او منع وجودها فى الفرع على الاحتمال الثانى فليس سؤالا مستقلا ولقد قال المصنف فى شرح المختصر حين عدد الاعتراضات واما التركيب فليس سؤالا برأسه فانه اما مركب الأصل او منع العلية او مركب الوصف وهو راجع إلى منع الحكم أو منع وجود العلة فى الفرع وكيف ولو كان كذلك لما صح لبعضهم ان يقول ان هذا السؤال يستغنى عنه بالاستفسار وقد نقل ذلك المصنف فى شرح المختصر فتدبر (قوله وفيه ان يقال إذا كان المعترض مسلما) قد عرفت ان المعترض لا يعرف مراد المستدل ولعمرى ان التأمل أولى من هذا كله (قوله إذ حاصله رد دعوى المعترض الخ) أنت خبير بأن ذلك المراد إذا كان ممنوعا عند المعترض فى نفسه فما الفائدة فى كونه مرادا وهل يزيد ذلك على مالو صرح المستدل من اول الأمر بان ذلك مراده ثم منعه المعترض

ليصلح للشهادة له ولسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته وغرض المعترض من هدم ذلك يكون بالقدح فى صحة الدليل بمنع مقدمة منه أو معارضته بما يقاومه وقال المصنف كبعض الجدليين أنها راجعة إلى المنع وحده كما اقتصر عليه هنا لأن المعارضة منع العلة عن الجريان (ومقدمها) بكسر الدال ويجوز فتحها كما تقدم أوائل الـكتاب أى المتقدم أو المقدم عليها (الاستفسار) فهو طليعة لها كطليعة الجيش (وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو اجمال) فيه (والأصح أن بيانهما على المعترض) لأن الأصل عدمهما

النقيض فان قلت فى المعارضة تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لأن نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما إذا اتحد الدليل (قوله ليصلح للشهادة له) أى فيندفع الاعتراض بالمنع وقوله ولسلامته الخ معطوف على لصحة وقوله لتنفذ شهادته أى فيمتنع الاعتراض بالمعارضة (قوله لأن المعارضة الخ) تفسير باللازم إذ حقيقتها اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم دليله (قوله أى المتقدم الخ) راجع للـكسر وقوله أو المقدم راجع للفتح وقوله عليها أى على باقيها والاستفسار طيب التفسير وإنما كان مقدمها لأنه إذا لم يعرف مدلول اللفظ استحال منه توجه المنع وهو مرد الاعتراضات كلها (قوله غرابة) كقوله لا يحل السيد بكسر السين وسكون الياء التحتية أى الذئب وقوله أو اجمال كقوله تلزم المطلقة العدة بالاقراء فيقال ما المراد بالاقراء قال سم يمكن جرهما الآن حيث قد تضاف إلى المفرد ورفعهما على الابتداء والمسوغ تقدير الوصف أى فيه أى فى لفظ المستدل والخبر محذوف أى موجود ولا ينافيه كلام الشارح لأن تقديره فيه لا يتعين للخبرية بل يحتمل الوصفية او تقدير الخبر مقدما اى فيه (قوله والأصح ان بيانهما) اى بيان الغرابة بأن يبين اللفظ الغريب غرابته وبيان الاجمال بان يبين كون اللفظ يصح اطلاقه على متعدد ليتم استفساره (قوله لأن الأصـل) اى الغالب وكذا يقال فيما بعـده

وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله (ولا يكلف) المعترض بالاجمال (بيان تساوى المحامل) المحقق للاجمال لعسر ذلك عليه (ويكفيه) فى بيان ذلك حيث تبرع به (أن الأصل عدم تفاوتها) وإن عورض بان الأصل عدم الاجمال (فيبين المستدل عدمهما) أى عدم الغرابة والاجمال حيث تم الاعتراض عليه بهما بان يبين ظهور اللفظ فى مقصوده كما إذا اعترض عليه فى قوله الوضوء قربة فلتجب فيه النية بان قيل الوضوء يطلق على النظافة وعلى الأفعال المخصوصة فيقول حقيقته الشرعية (الثانى) أو يفسر اللفظ بمحتمل) منه بفتح الميم الثانية (قيل أو بغير محتمل) منه إذ غاية الامر أنه ناطق بلغة جديدة ولا محذور فى ذلك بناء على ان اللغة اصطلاحية وورد بان فيه فتح باب لا ينسد (وفى قبول دعواه الظهور فى مقصده) بكسر الصاد (دفعا للاجمال لعدم الظهور فى الآخر خلاف) أى لو وافق المستدل المعترض بالاجمال على عدم ظهور اللفظ فى غير مقصده وادعى ظهوره فى مقصده فقيل يقبل دفعا للاجمال الذى هو خلاف الاصل

(قوله وقيل على المستدل بيان عدمهما) أى بعد استفسار المعترض وقبل بيانه لهما (قوله وإن عورض) اى هذا الأصل بمثله من قبل المستدل وهو أن الاصل الخ (قوله فيبين) الفاء جواب شرط مقدر أى وإذا بينهما المعترض لما تقرر من انهما عليه فيبين الخ أوهو مفرع على قوله والأصح (قوله حيث تم الاعتراض عليه بهما) أى ببيانهما (قوله بان يبين ظهور اللفظ فى مقصوده) أى ينتقل عن لغة أوعرف أو بقرينة (قوله كما إذا اعترض الخ) مثال للاجمال (قوله يطلق على النظافة) أى لغة قال الجوهرى الوضاءة الحسن والنظافة تقول منه وضوء الرجل أى صار وضيئاً وتوضأت للصلاة وبهذا اندفع ماقيل ان الذى يطلق على النظافة حقيقة هى الطهارة وإطلاق ذلك على الوضوء كانه باعتبار التعبير عنه بالطهارة لكونه من افراد الطهارة وماصدقاتها (قوله أو يفسر اللفظ الخ) هذا وإن لم يدفع الغرابة والاجمال إلا انه يتبين به مقصود المستدل الذى هو المراد وذلك لأن المقصود من دفع الاجمال والغرابة بيان معنى اللفظ الذى أراده المستدل (قوله قيل وبغير محتمل) هو من قبيل العطف التلقينى ولا ضرورة إلى جعل الواو فيه بمعنى او فقول شيخنا الشهاب أن الواو فيه بمعنى أو فيه نظر اه سم (قوله بناء على أن اللغة اصطلاحية) أى بوضع البشر (قوله ورد) اى هذا القول المسوغ لتفسير اللفظ بغير محتمل (قوله فتح باب لا ينسد) لصحة اطلاق اى لفظ على أى معنى على هذا (قوله فى مقصده) أى غير المعنى والجواب الذى قبله فيه بيان مراد المستدل على التعيين وبهذا يندفع الاشكال بان هذا الجواب الثالث يعود على ماقبله وهو قوله او يفسر اللفظ الخ بالابطال إذ هذا أخص من ذاك وإذا كان يحصل الجواب بالاعم فلأن يحصل الجواب بالاخص بالاولى وحاصل الجواب ان ذاك فيه بيان المراد مع التعيين وهذا فيه ظهور مقصد المستدل لكن مع عدم التعيين (قوله بكسر الصاد) اسم مكان وبفتحها مصدر (قوله دفعا للاجمال) أشار به إلى أن دليل دعواه الظهور كان يقول هو غير ظاهر فى غير مقصدى اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فى مقصدى لزم الاجمال اما إذا جعل دليلها النقل أو القرينة فيقبل جزما كما يعلم مما قدمته اه زكريا قال سم لايقال الاستدلال بلزوم الاجمال لا ينهض مع كون الغرض ان المعترض يدعى الاجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لانا نقول المراد ان يحتج على بطلان هذا اللازم بانه خلاف الأصل كما أشار اليه الشارح بقوله الذى هو خلاف الاصل ولكنه ترك الشارح لظهوره (قوله لعدم الظهور فى الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والاظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد من قوله لعدم الظهور الخ ان عدم الظهور فى الآخر أمر مسلم بينهما وذلك لأن المعترض ادعى الاجمال وتساوى المحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور فى أحد المحملين وخالفه فى الآخر الذى زعم أنه مقصوده وبهذا يتضح لك قول الشارح أى

(قول المصنف بل يعترض الدليل) أى دليل الحكم أو دليل مقدمة دليل الحكم إذا استدل عليها المعلل فإن ما سيأتى جميعه يجرى فى دليل الحكم ودليل المقدمة بأن يمنع مقدمة منه قبل تمامه مع السند أولا أو يمنع جميعه بعد تمامه أى يعترض عليه اما مع منعه وإما مع تسليمه الخ كذا فى العضد وسعد (٣٧٦) التلويح فالمناسب أن يكون المراد بالاقوال فى قول الشارح أى حكاية المستدل للأقوال الخ الاقوال فى المقدمات أو الحكم والمراد بالاقوال فى قول الشارح اى حكاية المستدل للاقوال الخ والاقوال فى المقدمات أو الحكم والمراد بالمنع فى قول المصنف ثم المنع الاعتراض والمعنى ان الاعتراض لا يتوجه على الحكاية إنما يتوجه على الدليل فالمعترض هو الدليل والاعتراض عليه اما مصاحبا لمنعه بان اعترض عليه بتخلف الحكم عنه فان تخلف الحكم عنه يبطل شهادته او غير مصاحب له بان اعترض عليه بانه معارض فان المعارضة لا تبطله بل توقفه عن العمل به إلى الترجيح وفى كلام المصنف إشارة الى رد كلام السعد فى التلويح حيث قسم الاعتراض الى الاعتراض على الدليل والى الاعتراض على المدلول من غير تعرض للدليل ثم قال والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو المكابرة وأما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة فأشار المصنف إلى أن المعارضة انما هى اعتراض على الدليل لان أثرها إنما هو وقف الدليل عن انتاج المدلول ولا تعلق لها بالمدلول فى ذاته فليتأمل (قوله طلب تصحيحه) بان يدل على موضعه ولا يلزمه إحضاره (قوله متعلق بيعترض ومفعوله الدليل) أى يعترض الدليل لاجل منع مقدمته أو بسبب منع مقدمته

وقيل لا يقبل لان دعواه الظهور بعد بيان المعترض الاجمال لا أثر لها وإن كانت على وفق الاصل (ومنها) أى من القوادح (التقسيم وهو كون اللفظ) المورد فى الدليل (مترددا بين أمرين) مثلا على السواء (أحدهما ممنوع) بخلاف الاخر المراد (والمختار وروده) لعدم تمام الدليل معه وقيل لا يرد لانه لم يعترض المراد (وجوابه أن اللفظ موضوع) فى المراد (ولو عرفا) كما يكون لغة (أو) انه (ظاهر ولو بقرينة فى المراد) كما يكون ظاهرا بغيرها ويبين الوضع والظهور (ثم المنع

لو وافقه اه سم وكلامه يدل على أن الفاعل هو المستدل لا المعترض خلافا للنجارى (قوله وقيل لا يقبل) هو الحق قاله زكريا نقلا عن شيخه ابن الهمام وغيره (قوله وهو كون اللفظ) أى ذو كون اللفظ لان التقسيم والترديد فعل الفاعل أو انها تسمية اصطلاحية (قوله مثلا) يعنى أو أكثر قال شيخ الاسلام التقسيم راجع للاستفسار مع منع وجود العلة فى احد احتمالى اللفظ مثاله ان يقول فى مثال الاستفسار للاجمال فيما مر الوضوء النظافة أو الافعال المخصوصة الاول ممنوع أنه قربة وقال جماعة مثاله فى التردد بين أمرين أن يستدل على ثبوت الملك للمشترى فى زمن خيار الشرط بوجود سببه وهو البيع الصادر من أهله فى محله فيقول المعترض السبب مطلق البيع أو البيع الذى لا شرط فيه والاول ممنوع والثانى مسلم لكنه مفقود فى محل النزاع لانه ليس بيعا بلا شرط بل بشرط الخيار ومثاله فى أكثر من أمرين لو قيل فى المرأة المكلفة عاقلة فيصح منها النكاح كالرجل فيقول المعترض العاقلة اما بمعنى أن لها تجربة أو لها حسن رأى وتدبير أو لها عقلا غريزيا والاولان ممنوعان والثالث مسلم ولا يكفى لان الصغيرة لها عقل غريزى ولا يصح منها النكاح وتمثيلهم بذلك إنما يناسب جعلهم الممنوع فى كلام المصنف هو المراد وسيأتى رده (قوله على السواء) أى فى ظن المعترض وخرج به ما لو كان ظاهرا فى أحدهما فينزل عليه (قوله الاخر المراد) صادق بان يسكت عنه وأن يصرح بتسليمه وبذلك صرح العضد وغيره وفى وصف الشارح الآخر أى المسلم بالمراد إشارة إلى رد قول الزركشى ومن تبعه أن المراد هو الممنوع لا المسلم لان جواب المصنف إنما يفيد غرض المستدل على قوله لا على قولهم لبناء قولهم على ان العلة عند المستدل ما منع والجواب لا يفيدها وإنما يفيدها الجواب باثباتها بمسلك من مسالك العلة فقوله المراد أى للمستدل لا للمعترض (قوله ثم المنع) اى الاعتراض بمنع أو غيره ففاعل يعترض الاتى المنع بهذا المعنى لا المنع المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى فى قوله الاتى والثانى إما مع منع الدليل او مع تسليمه إلى ان يكون الشىء مع نفسه او مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقى كان ينبغى الاقتصار على قوله منع الدليل ولم يظهر وجه لفظة مع اه زكريا قال سم ولا يخفى أن حاصل ما أجاب به حمل قوله والثانى على المنع بمعنى مطلق الاعتراض وقوله منع الدليل على المنع المصطلح عليه فقوله والثانى اما مع منع الدليل من قبيل كون الشىء مع فرده وهو صحيح لان الشىء يصاحب فرده لانه فى ضمنه وقوله أو مع تسليمه لا يلزم منه كون الشىء مع ضده لان تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض لانه يجتمع معه كما فى المعارضة فانها تجامع تسليم

الدليل

وقوله ومتعلق بالمنع واللام للتعدية أى بل يعترض المنع لمقدمة الدليل الدليل (قول المصنف أو مع المستند) لم يقل السند لشيوعه فى الدليل والمراد هنا مجرد التقوية لاحقيقة الدليل لئلا يكون غصبا (قوله لأنه إما أن يكون مساويا لنقيض الممنوع الخ) يريد أن مساواة السند للمنع وكذا العموم والخصوص إنما تعتبر فى المشهور بالقياس إلى نقيض المقدمة الممنوعة بمعنى كلما تحقق هذا تحقق ذاك وبالعكس فى المساوى وبمعنى كلما تحقق هذا تحقق ذاك وليس بالعكس فى الأخص وليس كلما تحقق هذا تحقق ذاك وبالعكس فى الأعم وقد تعتبر بالقياس إلى خفاء المقدمة الممنوعة على ما بينه من مثال السند المساوى إذا قال المستدل الأربعة زوج لأنه منقسم بمتساويين ومنع الصغرى مانع بأن يقول لانسلم هذه المقدمة لم لايجوز أن يكون فردا فهذا السند وهو الفردية مساو لنقيض الممنوعة وهو عدم الانقسام بمعنى كلما تحقق الفردية تحقق عدم الانقسام وبالعكس ومثال السند الأخص كما إذا قال المستدل هذا الشىء لا عالم لأنه لاحيوان ومنع السائل هذه الصغرى بأن يقول لانسلم هذه المقدمة لايجوز أن يكون إنسانا فهذا السند وهو الانسان أخص من نقيض المقدمة الممنوعة وهى حيوان ومثال السند الاعم ما إذا قال هذا الشىء غير كاتب لانه لا إنسان ومنع السائل هذه الصغرى فقال لانسلم هذه المقدمة لم لايجوز أن يكون حيوانا فهذا السند وهو الحيوان اعم من نقيض المقدمة الممنوعة وهو الانسان ومثال السند الاعم من وجه الاخص من وجه ما إذا قال هذا الشىء إنسان لانه لاحجر ومنع السائل هذه الصغرى بأن يقول لا نسلم هذه المقدمة لم لايجوز أن يكون ساكتا فان بين لا إنسان وساكن عموما وخصوصا وجهيا والمباين ظاهر

إذا عرفت هذا عرفت وجه ماقاله بعد تدبر (قوله ومحل ذلك مالم يقم المستدل دليلا الخ) هذا مبنى على قصر المقدمة فيما سبق على مقدمة دليل الدعوى ولا وجه له بل يشمل مقدمة دليل المقدمة ويجىء فيه هذا التفصيل الذى فى المتن بتمامه فتأمل (قول المصنف بناء على تخلف حكمه) يقتضى قصر النقض على الاعتراض بالتخلف ومثله فى الآداب واعترضوه بأن التخلف ليس بقيد بل المدار لرد صحة الدليل إما التخلف أو فساد آخر كلزوم المحال مثلا ثم أنه أشار بقوله بناء الخ إلى أن النقض لايسمع إلا إذا أقيم عليه الشاهد أى الدليل والفرق بينه وبين المناقضة أن معنى منع الدليل أن هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته فيصير حينئذ مدعيا فلا بد من الشاهد حتى لا يصير

لا يعترض الحكاية) أى حكاية المستدل للاقوال فى المسئلة المبحوث فيها حتى يختار منها قولا ويستدل عليه (بل) يعترض (الدليل إما قبل تمامه المقدمة منه او بعده) اى بعد تمامه (والاول) وهو المنع قبل التمام لمقدمة (إما) منع (مجرد أو) منع (مع المستند) والمنع مع المستند (وكلا نسلم كذا ولم لا يكون) الامر (كذا او) لانسلم كذا (وإنما يلزم كذا لو كان) الامر (كذا وهو) اى الاول بقسميه من المنع المجرد والمنع من المستند (المناقضة) أى يسمى بذلك (فان احتج) المانع (لانتفاء المقدمة) التى منعها (فغصب) اى فاحتجاجه لذلك يسمى غصبا لانه غصب لمنصب المستدل (لايسمعه المحققون) من النظار فلا يستحق جوابا وقيل يسمع فيستحقه (والثانى) وهو المنع بعد تمام

الدليل مع انها منع بمعنى مطلق الاعتراض وانما يضاد فرده وهو المنع الخاص الذى هو منع الدليل هذا ولكن قد يمنع سقوط قول العراقى المذكور بماذكره لان ماذكره تصحيح لم والعراقى لم يمنع صحتها بل منع الاحتياج اليها فلا نكتة فى ذكرها نعم قد يجاب بان نكتتها المقابلة لقوله او مع تسليمه واما قوله والاليق ان يجعل المقسم منع المدعى ففيه بحث لان المنع بعد تقييده بكونه للمدعى كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم على هذا التقدير إذ المنع عليه بل منع المدعى يعترض الدليل فيحوج فى تصحيحه إلى التكلف (قوله لايعترض الحكاية) أى ليس له أن يعترض الأقوال المحكية بل يصبر حتى يختار واحدا منها فيعترضه وقال سم لايعترض الحكاية اى لايتوجه عليها (قوله لمقدمة) قال الشهاب عميرة انه متعلق بفاعل يعترض وهو المنع اى يعترض المنع لمقدمة الدليل أو بيعترض على حذف مضاف أى يعترض الدليل لمنع مقدمة الخ وعلى هذا فاللام تعليلية أو بمعنى الباء اه ولايخفى أنه على التوجه الاول يلزم اعمال ضمير المصدر وقد جوز فى الظرف والجار والمجرور لتوسعهم فيها كقوله

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم * وماهو عنها بالحديث المرجم

وقد ذكروا فى الآداب أن المراد بالمقدمة مايتوقف عليه الدليل فيدخل فيها مادة القياس وما اعتبر فيه من الشروط وظاهر أن المنع الذى هو بمعنى المناقضة يختص بمنع مقدمة واحدة وليس كذلك بل منع كل واحدة من المقدمات على سبيل التعيين مناقضة أيضا وقد أشبعنا القول فى هذا المقام فى حواشينا على الولدية وعلى الشارح الحنفى (قوله أو بعده) عطف على قبل تمامه لايقتضى أن يتعلق به مايتعلق بالاول اعنى قوله لمقدمة حتى ينافى قوله الآتى والثانى إما مع منع الدليل الخ اه سم (قوله وهو المنع)

مكابرة بخلاف منع مقدمة معينة فان معناه اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة فيطلب من المعلل دليلا عليها وليس منصبه الاستدلال الان (قوله ولم يظهر لى لفظة مع) قد عرفت وجهها وهو ان الاعتراض اما بالتخلف ولا يكون إلا مع منع الدليل او بالمعارضة ولا يكون إلا مع تسليمه ولا يخفى مغايرة ماقررناه سابقا لما قاله شيخ الاسلام فان ما اداه مبنى على أن المنع هو الاعتراض وقس على هذا ماسيأتى (قوله فكان الاقدح الخ) الاقدح اسقاط مثل هذا الكلام (قوله له صورة اخرى الخ) هذه لا يلزم ان يكون الفساد فيها التخلف الحكم) وهو موضوع المصنف إلا أن ينبى على أن التخلف ليس بقيد (قوله وقد يمنع أن ظاهره الخ) تقدم أن المراد يقبل تمام الدليل قبل الاستنتاج فيكون المراد هنا بعد الاستنتاج وهذا غير المناقضة وفى كلام ملاحنفى شارح الاداب ما يفيد ان منع مقدمة معينة بعد تمام الدليل مع الاستدلال عليه لا يعد غضبا قياسا على النقض ويقال له أيضا منع تفصيلى وهذا هو ظاهر الشارح فتأمل (قوله لا يقال كيف جعل هذا قسما الخ) قد عرفت أنه اعتراض على الدليل بأنه موقوف عن الجريان وهو لا ينافى تسليمه الا ترى كيف جعل القلب من القوادح مطلقا ولو مع التسليم لوجود المعارضة به يندفع ماقاله شيخ الاسلام والمحشى فتدبر (قول المصنف وينقلب المعترض بها مستدلا) ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار إلى موقف الاستدلال (قوله أخذا من قول المصنف الخ) هو مصرح به فى العضد ومأخوذ مما ذكره بعد (قوله وقد يجاب بان الاتعاظ الخ أحسن منه جواب المصنف فى شرح المختصر حيث قال ان الآية ظاهرة فى الاتعاظ وفى القياس جميعا نعم دخول الاتعاظ أظهر لأنه يشبه خصوص السبب الذى دخوله تحت اللفظ أظهر من وإذا كان ظاهرا فيهما حسن الاستدلال به لمن يكتفى بالظهور فى المسئلة ولمن يضم اليه ظواهر أخر يصل بمجموعها إلى القطع ممن لا يكتفى بالظهور وفى شرح المنهاج نحوه (قوله إلى اعتباره فى مفهوم الدين) فلا بد أن يكون ثابتا لا متجددا والاستمرار يصدق مع التجدد (قوله إن اريد بالمستمر الخ) لعل المراد به ما لا يغنى عنه غيره فى بعض الاحيان مع امتناع العمل به وانظر التعليل بقول الشارح لأنه قد لا يحتاج اليه فانه يقتضى أن القياس على الاول من الدين وان لم يحتج اليه بأن وجد النص ويمكن أن يقال أن الأول يقول القياس الذى من الدين ما وجدت شروطه ومنها عدم النص والثانى يقول حيث كان لا يحتاج اليه فى بعض الاحيان عند وجود النص فليس شىء منه من الدين

الدليل (إما منع الدليل بناء على تخلف حكمه فالنقض الاجمالى) وصورته أن يقال ماذكرته من الدليل غير صحيح لتخلف الحكم عنه فى كذا وصف بالاجمالى لان الجهة المنع فيه غير معينة بخلاف التفصيلى الذى هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه (أو منع تسليمه) أى الدليل (والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول) فى صورتها المعترض للمستدل (ماذكرت) من الدليل (وإن دل) على ماقلت (فعندى ما ينفيه) أى ينفى ماقلت ويذكره (وينقلب) المعترض بها (مستدلا) والعكس (وعلى الممنوع) وهو المستدل (الدفع) لما اعترض به عليه (بدليل) ليسلم دليله الاصلى ولا يكفيه المنع (فان منع ثانيا فكما مر) من المنع قبل تمام الدليل وبعد تمامه الخ (وهكذا) أى المنع ثالثا ورابعا مع الدفع وهلم (إلى افحام المعلل) وهو المستدل (ان انقطع بالمنوع أو الزام المانع) وهو المعترض (ان انتهى إلى ضرورى

أى الاعتراض بمنع مقدمة من الدليل أو بمنع المدلول كما يأتى فى قوله فعندى ما ينفيه الخ (قوله بناء على تخلف حكمه) بمعنى أن سبب المنع ومنشؤه التخلف كان قيل البر مكيل وكل مكيل ربوى فيقول المعترض دليلك ممنوع لتخلف الربوية عنه فى الرسيم مثلا ثم ان التحقيق أنه لا يختص النقض بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بشاهد اما التخلف الحكم المذكور او لاستلزامه فسادا آخر (قوله الذى الخ) ظاهره اختصاص التفصيلى بالمنع بعد تمام الدليل وليس كذلك بل كل من النقض الاجمالى المذكور قبله المعارضة الاتية إنما يردان بعد تمام الدليل ثم ان النقض التفصيلى يسمى مناقضة ايضا (قوله لمقدمة معينة منه) أو لمقدمتيه معا سبيل التعيين وأما النقض الاجمالى فمنع للدليل برمته بمعنى دعوى فساده ولذلك لا يقبل إلا مع شاهد وهو التخلف ونحوه بخلاف التفصيلى فيقبل مع السند ومجردا عنه إذ ليس فيه دعوى فساد الدليل بل مرجعه طلب بيان المقدمة الممنوعة ومعلوم أن فساد الدليل إما من جهة مادته أو صورته فمورد المنع فيه مقدمة مبهمة فظهر صحة التقييد فى المقدمة بالمعينة تدبر (قوله او مع تسليمه الخ) لا يقال كيف جعل هذا قسما من الاعتراض على لدليل مع أنه مسلم لانا نقول لم يجعله قسما من ذلك بل من مطلق الاعتراض وهو هنا وارد على المدلول لا على الدليل اه زكريا (قوله ى ينفى ماقلت) الاقعد فى حل المتن أن ينفى مدلول ماذكرت قاله الكمال سم وكان ملاحظه أنه فى المتن جعل فى المنفى المدلول حيث قال بما ينافى ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بان ماقاله لشارح ادل على المطلوب وامكن فى بيانه لان المتبادر من مدلول ماذكره الذى هو الدليل هو مدلوله المطابقى وهو لا يلزم أن يكون هو المدعى بل قد يكون ملزومه اله فليتامل (قوله فان منع ثانيا) اى منع المعترض دليل المستدل (قوله افحام المعلل)

(قول الشارح بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره) أفاد به أن معنى التعيين عدم وجود غيره للمسئلة وليس معناه أنه فرض عين فيشمل حالتى كونه فرض كفاية وفرض عين بل وحالة كونه سنة ان تصور كما يأتى سم وهو معنى مافى الحاشية تدبر (قول الشارح خلافا لامام الحرمين فى قوله ليس منه) الظاهر أن أصول الفقه عند إمام الحرمين لاتطلق إلا على مايثبت الفقه بالاستقلال بان لايحتاج فى الدلالة على الحكم إلى غيره وكل واحد من الكتاب والسنة والاجماع كذلك بخلاف القياس فانه محتاج فى الدلالة على الحكم لأحد هذه الثلاثة ضرورة توقفه على العلة المنصوصة بأحدها أو المستنبطة مما نص عليه به فثبت أن كونه حجة لاينافى أنه ليس من أصول الفقه فان قلت الاجماع ايضا يفتقر إلى السند فينبغى أن لا يكون من الاصول على هذا قلت أجاب السعد فى التلويح بان الاجماع إنما يحتاج إلى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يحتاج إلى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الاصول الثلاثة فتأمل (قوله او يقال الخ) يلزم عليه فساد قول المصنف خلافا لامام الحرمين لعدم اتحاد موضع الخلاف (قوله ولهذا قالوا ان القياس مظن) أى لابتنائه على علة ماخوذة من الكتاب أو السنة أو الاجماع وفائدته إنما هو تبيين العلة فى الاصل فيتبين به عموم الحكم للفرع وعدم الاختصاص بالاصل لكن هذا تقدم انه مذهب الحنفية وعندنا أنه مثبت إذ لا حكم قبل وجود الدليل (قوله بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضا) أى لان الحكم ليس مقولا أو لأنه قد يكون مستنبطا وفيه أنه قال مادل عليه ولو بطريق الظن بخلاف حكم المقيس (قوله إذا تعلق بواجب) انظر من اين ان متعلقه واجب وهل يجب إلا بعد القياس ومثله يقال فى قوله بعد حيث يجوز والظاهر أن الاجتهاد على القادر واجب حيث تردد هو أو من طلب منه فى وجوب الفعل أولا وحرمة اولا عند لزوم مباشرته أو قربها كما يؤخذ من قول الغزالى فى الاحياء ان تعلم ماتقرب مباشرته بان يكون بصدده كاحكام البيع والشراء لمن هو بصدد ذلك واجب وقد يقال المراد أن القياس وقع فى أمر آخر علم وجوبه كما إذا وقع فى الطهارة المتعلقة لما علم وجوبه وهو الصلاة فتامل (قوله وقد يقال مثل ذلك الخ) تقدم ان الجمع فيه باللازم فارجع اليه

أو يقينى مشهور) من جانب المستدل فلا يمكنه الاعتراض لذلك (خاتمة) (القياس من الدين) لانه مامور به لقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وقيل ليس منه لان اسم الدين إنما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس ليس كذلك لانه قد لا يحتاج اليه (وثالثها) منه (حيث يتعين) بأن لم يكن للمسئلة دليل غيره بخلاف ما إذا لم يتعين لعدم الحاجة اليه (و) القياس (من اصول الفقه) كما عرف من تعريفه (خلافا لامام الحرمين) فى قوله ليس منه وإنما يبين فى كتبه لتوقف غرض الاصولى من إثبات حجيته المتوقف عليها الفقه على بيانه (وحكم المقيس قال السمعانى يقال انه دين الله) وشرعه (ولا يجوز أن يقال قاله الله) ولا رسوله لانه مستنبط لا منصوص

من إضافة المصدر إلى المفعول أى إلجام السائل المعلل وكذا الاضافة فى أو الزام الماح (قوله أو يقينى مشهور) المشهورات قضايا يحكم العقل بها بواسطة اعتراف جميع الناس بها لمصلحة عامة او رافة وحمية كقولهم العدل حسن والظلم قبيح وقولهم مراعاة الضعفاء محمودة وقولهم كشف العورة مذموم ونحو ذلك ومن المشهورات تتركب الخطابيات (قوله من جانب المستدل) متعلق بالزام (قوله القياس من الدين الخ) حاصل كلام الزركشى بأن هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطى قال الزركشى والحق انهم إن عنوا بالدين الاحكام الشرعية المقصودة لانفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك وان عنوا ماتعبدنا به فهو دين اه ولما كان كونه من الدين ظاهرا موافقا لقواعد اهل الحق صححه المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على انه يحتمل انه رآه لاهل الحق (قوله لانه مأمور به وكل مأمور به من الدين) دليل الصغرى ماذكره من الآية ودليل الكبرى أن الدين مايدان الله به اى يطاع وكل مامور به كذلك ففى كلامه قياس من الشكل الاول ذكر صغراه ودليلها وحذف كبراه ودليلها ودليل الصغرى إنما يتم ان لو أريد بالاعتبار القياس لكنه يجوز أن يراد به الاتعاظ فلا يدل حينئذ وفى النجارى الاعتبار هو التردد بالفكر من معلوم إلى مجهول ليتعرف حاله منه لما بينهما من الجامع وذلك غير القياس والاعتبار وإن صدق بالاتعاظ أيضا لكنه لاينافى الاستدلال إذ يصدق على الاتعاظ انه عبور من شىء إلى شىء فالاعتبار يعم الامرين فيصح الاستدلال بالاية على كل منهما لعمومه فليتأمل (قوله والقياس ليس كذلك) أى ليس ثابتا مستمرا أى لم يجتمع فيه الامران (قوله حيث يتعين) أى للاستدلال (قوله كما عرف من تعريفه) اى تعريف اصول الفقه بانه ادلة الفقه الاجمالية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس فادلة الفقه الاجمالية هى القواعد الباحثة عنها إذ حقيقة كل علم مسائله اى القواعد الكلية فتكون الامور الاربعة موضوع علم اصول الفقه فقوله من أصول الفقه على حذف المضاف أى من موضوع أصول الفقه ففيه تسامح اغتفر لما

(ثم القياس فرض كفاية) على المجتهدين (يتعين على مجتهد احتاج اليه) بان لم يجد غيره فى واقعة أى يصير فرض عين عليه (وهو جلى وخفى فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق) أى بالغائه (أو كان) ثبوت الفارق أى تأثيره فيه (احتمالا ضعيفا) الاول كقياس الأمة على العبد فى تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه كما تقدم فى حديث الصحيحين فى الغاء الفارق والثانى كقياس العمياء على العوراء فى المنع فى التضحية الثابت بحديث السنن الاربع اربع لاتجوز فى الاضاحى العوراء البين عورها الخ (والخفى خلافه) وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد فى وجوب القصاص وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه فى المثقل (وقيل الجلى هذا) أى الذى ذكر (والخفى الشبه والواضح بينهما وقيل الجلى) القياس (الاولى) كقياس الضرب على التأفيف فى التحريم (والواضح المساوى) كقياس احراق مال اليتيم على اكله فى التحريم (والخفى الادون) كقياس التفاح على البر فى باب الربا كما تقدم ثم الجلى على الاول يصدق بالاولى كالمساوى

سبق لما من شرح ذلك فى المقدمات وبهذا يندفع ما قاله الناصر هذا يقضى اى قوله كما عرف من تعريفه أن الادلة من نفس الكتاب والسنة والاجماع والقياس وكون القرآن نفسه مثلا من أصول الفقه مما يمجه العقل (قوله ثم القياس) اى التهيؤ له (قوله فرض كفاية) اى حيث لم تحدث حادثة وتعدد المجتهدون وقوله على المجتهدين فى تقديره إشارة إلى نفى ما قد يتوهم من أن معمول قوله فرض كفاية على مجتهد دل عليه ما بعده لفساد ذلك إذ لا يتصور فرض الكفاية الا بالنسبة لمتعدد ولانه يلزم تناقض لان وجوبه إنما هو عند الحاجة فيلزم أن يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفا بالصفتين أعنى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين وينبغى ان يعلم ان محل كونه فرض كفاية على المجتهدين بالنسبة للمقلدين إذا تعلق بواجب وكذا إذا تعلق بسنة وأراد العمل اما بالنسبة لهم فينبغى أن يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقليد بعضهم بعضا تأمل سم (قوله أى بالغائه) أى بالغاء تأثيره وإن كانت ذاته موجودة (قوله أو كان ثبوت الفارق الخ) تحويل للعبارة عن ظاهرها الموهم للفساد لاقتضائه عود ضمير كان إلى نفى الفارق وهو فاسد لان ما كان نفى الفارق فيه احتمالا ضعيفا هو الخفى لا الجلى كما سيأتى قريبا اه نجارى (قوله فى الغاء الفارق) أى وهو المسلك العاشر (قوله فى المنع من التضحية) اى لاحتمال تاثير الفرق بينهما بان العمياء ترشد إلى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعوراء يوكل أمرها إلى نفسها وهى ناقصة البصر فلا ترعى حق الراعى فيكون العور مظنة الهزال وبهذا سقط قول العراقى وفيه نظر والذى يظهر ان هذا المثال من قسم القطعى اه زكريا (قوله وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا) أى وكان احتمال نفى الفارق أقوى منه ليصح القياس وقياس ما زاده فى شرح المختصر فى الجلى ان يزاد هنا او ما كان احتمال تاثير الفارق فيه ضعيفا او ليس بعيدا كل البعد اه زكريا (قوله وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه فى المثقل) جعله كشبه العمد وفرق بينه وبين المحدد بأن المحدد هو المفرق للاجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالعصى آلة موضوعة للتأديب بالاصالة ويرد بان المراد بالمثقل الملحق بالمحدد ما يقتل غالبا كالحجر والدبوس الكبيرين والتحريق وهدم الجدار اه زكريا (قوله أى الذى ذكره) يعنى ما قطع فيه بنفى الفارق أو كان احتمالا ضعيفا

(قول المصنف والخفى الأدون) تقدم ان المراد به ما احتمل ان يكون الوصف الذى فيه هو العلة وان لا يكون بان اشتمل على أحد وصفين ثبتا معاً فى الاصل وليس المراد به ما شك فى وجود العلة فيه أو كانت فيه أدون مما فى الاصل كما قيل وإلا لم تحصل المساواة فلا يصح القياس نبه عليه المصنف فى شرح المختصر واعلم أنه على القول الاول يصدق الجلى على ثلاثة الاولى والمساوى وما كان احتمال الفارق فيه ضعيفا إذ هو غير المساوى لانه لا احتمال للفارق فيه بل هو قطعى كما تقدم للشارح فى مبحث الكلام على شروط الفرع وبه يعلم ان بين القطعى وهو ما قطع فيه بعلية الشيء فى الاصل وبوجودها فى الفرع بين الجلى عموما مطلقا لانفراده الجلى فيما احتمل فيه وجود الفارق احتمالا ضعيفا إذ على هذا الاحتمال لم توجد العلة فى الفرع إذ عدم الفارق جزؤها فى الاصل وحينئذ يكون ما احتمل فيه احتمالا ضعيفا من الأدون وهو ما ظن فيه علية الشيء فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع إذ مع احتمال الفارق يمكن ان عدمه من جملة علة الاصل فيكون ما جعل فيه علة ظنيا وكذلك يكون بين الخفى على القول الاول والادون عموم مطلق لانفراد الادون عنه بهذا القسم لعدم دخوله فى الخفى وأما الجلى على القول الثالث فبينه وبين القطعي العموم المطلق لانفراده القطعى بالمساوى وكذلك الواضح عليه لانفراده القطعى بالاولى أما الخفى عليه فهو الأدون فيشمل ما كان احتمال الفارق فيه قويا أو ضعيفا وبه منع اخراج المساوى يخالف الاول وحينئذ ظهر أن قول الشارح ثم الجلى على الاول يصدق بالاولى كالمساوى أى كما يصدق على ما كان احتمال الفارق فيه ضعيفا أو أن الفرق بين الثانى والاول فى جهة الخفى فقط فانه

(قوله

فليتأمل (وقياس العلة ماصرح فيه بها) كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار (وقياس الدلالة ماجمع فيه بلازمها فأثرها فحكمها) الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها وكل من الأخيرين منها دون ماقبله كما دلت عليه الفاء مثال الأول أن يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهى لازمة للاسكار ومثال الثانى أن يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو أثر العلة التى هى القتل العمد العدوان ومثال الثالث أن يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم فى ذلك حيث كان غير عمد وهو حكم العلة التى هى القطع منهم فى الصورة الأولى والقتل منهم فى الثانية وحاصل ذلك استدلال بأحد موجبى الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر (والقياس فى معنى الأصل)

(قوله فليتأمل) إشارة إلى أن فى صدقه بالأولى خفاء لأن القطع بنفى الفارق أو بثبوته مرجوحا يتبادر منه المساواة إذ قولك لافارق بينهما غايته انهما سواء وذلك ظاهر فى غير الأولى فوجه صدقه بالأولى ان معنى كونهما سواء المساواة فى الحكم أى ثبوته لافى علته فقد تكون هى فى الفرع أقوى منها فى الأصل وإن كانا سواء فى أصل ثبوت الحكم تاله الناصر وكتب سم بهامش الكمال وجه الأمر بالتأمل خفاء صدقه على الأولى ولذلك جعل صدقه بالمساوى أمرا مسلما وجعل محل الاشتباه صدقه بالأولى حيث قال يصدق بالأولى كالمساوى مع أنه كان المتبادر عكسه فيقال يصدق بالمساوى كالأولى لأنه يتبادر ان صدقه بالأولى لااشتباه فيه بخلاف صدقه بالمساوى ووجه خفاء الصدق أن تعريفه بقوله قطع فيه بنفى الفارق يتوهم منه عدم صدقه بالأولى للقطع بتأثير الفارق فيه ولذا كان ثبوت الحكم فيه أولى إلا أن تأثيرالفارق تارة ينافى الحكم وتارة يؤكده ويفيد أولويته ووجه الصدق ان المراد بتأثير الفارق نفى الحكم لامطلقا فهذا وجه الأمر بالتأمل (قوله وقياس الدلالة) أى على العلة لأن كل واحد يدل عليها وقوله ماجمع فيه بلازمها أى ماكان الجامع فيه بلازمها (قوله فى ذلك) أى القطع والقتل (قوله وحاصل ذلك) أى الثالث قال النجارى اعلم أن كلا من قتل الجماعة بالواحد فى العمد ووجوب الدية بقطعه عليهم فى الخطأ أمر ثابت معلوم من الشرع متقرر فيه وأما قطع الجماعة بالواحد فمجهول حكمه من النصوص الشرعية فأثبت بمعلوم وهو وجوب الدية عليهم بقطعه فلا يقال الاستدلال بأحد الموجبين على الآخر تحكم (قوله استدلال بأحد موجبى الجناية) أى لأنه استدل بوجوب الدية حيث قال بجامع وجوب الدية عليهم على وجوب القصاص (قوله والقياس فى معنى الأصل) وهو المسمى بالغاء الفارق وتنقيح المناط اه زكريا قال سم لايخفى ان هذه تسمية اصطلاحية لكن ينبغى التأمل فى معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين فيحتاج أن تكون لفظة فى محمولة فيها على السببية ولفظ المعنى محمول على الحكمة والمعنى والقياس بسبب حكمة الأصل فى الفرع لأن وجودها فيه مظنة وجود العلة فالجمع فى هذا القياس مظنة العلة لدلالتها عليها فهو فى الحقيقة بالعلة إلا أنه أقيم فيه مظنة العلة مقامها دلالة عليها تأمل (قوله والحكمة) أى حكمة المنع هنا هى إفساد الماء باستقذاره أو تنجسه

على الأول يتناول الشبه مع مابينه وبين الجلى إذ تأثير الفارق فى الكل قوى أما فى الواضح فواضح لأنه مقابل الجلى الذى منه ماتأثير الفارق فيه ضعيف وأما فى الشبه فلأنه مما تأثير الفارق فيه قوى لأنه غير مناسب بالذات كما تقدم وأما بينه وبين الثالث فبالنسبة للأقسام الثلاثة لأن الجلى على الثانى يعم المساوى وما كان تأثير الفارق فيه ضعيفا بخلافه على الثالث فانه الأولى فقط والواضح على الثانى يعم غير المساوى بخلاف الثالث والخفى على الثانى خاص بالشبه وعلى الثالث يعمه وغيره إذ الشبه من جملة مايظن انه العلة وبهذا يظهر ماأمر الشارح العلامة له بالتأمل وان قول شيخ الاسلام فالمراد بالخفى فيهما قياس الأدون ليس على ماينبغى فليتأمل غاية التأمل (قوله لايظهر فى القياس الصورى) تقدم تحقيقه فارجع اليه (قوله وإنما قيدنا الاسكار بالمخصوص الخ) تقدم ان هذا التقييد هو سر الدوران فقد أذعنوا للحق هنا

(قول المصنف بنفى الفارق) أى المؤثر بأن لا يكون فارق أصلا أو كان تأثيره ضعيفا فاندفع ما فى الناصر (قول الشارح بجامع ان لا فارق بينهما فى مقصود المنع) يؤخذ منه ان معنى قولهم قياس فى معنى الاصل قياس بسبب وجود مقصود الاصل لعدم الفارق ووجود المقصود يدل على وجود العلة وحاصله قياس بتلك العلة المحققة بنفى الفارق عن المقصود تدبر ﴿الاستدلال﴾ قال المصنف فى شرح المختصر اعلم أن علماء الامة اجمعوا على ان ثم دليل شرعى غير ما تقدم واختلفوا فى تشخيصه فقال قوم هو الاستصحاب وقوم الاستحسان وقوم المصالح المرسلة ونحو ذلك والاستفعال يرد لمعان وعندى ان المراد منها هنا الاتخاذ والمعنى ان هذا باب ما اتخذوه دليلا والسر فى جعله دون ما عداه متخذا أن تلك الادلة قام القاطع عليها ولم يتنازع المعتبرون فى شىء منها فقيامها أدلة لم ينشأ عن صنيعهم واجتهادهم أما ما عقدوا له هذا الباب فشىء قاله كل امام بمقتضى اداء اجتهاده فكأنه اتخذ دليلا كما يقال الشافعى يستدل بالاستصحاب ومالك بالمصالح المرسلة وابو حنيفة بالاستحسان أى اتخذ كل منهم ذلك دليلا هذا والمصنف ذكر له هنا تسعة أنواع ستة قبل المسائل وثلاثة عنون عنها بالمسائل (قوله انه يطلق

هو (الجمع بنفى الفارق) ويسمى بالجلى كما تقدم كقياس البول فى إناء وصبه فى الماء الراكد على البول فيه فى المنع بجامع أن لا فارق بينهما فى مقصود المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال فى الماء الراكد ﴿الكتاب الخامس فى الاستدلال وهو دليل ليس بنص﴾ من كتاب أو سنة (ولا اجماع ولا قياس) وقد عرف كل منهما فيما تقدم فلا يقال التعريف المشتمل عليها تعريف بالمجهول (فيدخل) فيه القياس (الاقترانى و) القياس (الاستثنائى)

(قوله هو الجمع) أى ذو الجمع بين الحكمة فى حكم الأصل فى الفرع ووجودها مظنة وجود العلة فالجمع فى الحقيقة بالعلة إلا أنه استدل على وجودها بالحكمة اهـ كمال (قوله كقياس البول) أى بمعنى الفعل وقوله وصبه أى البول بمعنى الذات ففيه استخدام (قوله فى مقصود المنع) هو حكمته وهو إفساد الماء أو تقذيره وقوله الثابت نعت المنع

﴿الكتاب الخامس فى الاستدلال﴾

قال شيخ الاسلام الاستدلال لغة طلب الدليل ويطلق عرفا على اقامة الدليل مطلقا من نص أو اجماع أو غيره وعلى نوع خاص من الدليل وهو المراد هنا كما يبينه المصنف (قوله ولا قياس) أى شرعى اما المنطقى او غيره مما سيأتى فسيأتى انه يدخل فى تعريف الاستدلال اهـ زكريا وأراد أن النص يصدق بغير الظاهر ففى التعريف خفاء وأجيب بأن المقابلة بما بعد تدل على أن المراد به لما ورد من كتاب أوسنة (قوله فلا يقال للتعريف خفاء الخ) أورد أنه قد يلقى التعريف لمن لم يطلع على ما تقدم والتعاريف تعتبر مستقلة على حالها وأجيب بأنه تعريف لمن اطلع على كتاب مثلا فاذا أراد الالقاء إلى غيره أتى بتعريف آخر ولا يخفى سماجة هذا الجواب واقول التعريف المذكور مخاطب به ممارس علم الأصول وأجزاؤه شأنها أن تكون معلومة

ايضا) صوابه وقد تقدم انه يطلق ايضا الخ (قول المصنف فيدخل فيه القياس) عبارة ابن الحاجب والمختار أنه أى الاستدلال ثلاثة تلازم بين حكمين من غير تعيين علة قال المصنف فى شرحه وإلا لكان قياسا واستصحاب وشرع من قبلنا اهـ فقوله تلازم يفيد أن الدليل فى الاستثنائى والاقترانى هو التلازم فعده من الادلة هنا باعتبار التلازم ولا حاجة لدعوى اصطلاح آخر ثم أن الدليل فى الحقيقة هو وجود الملزوم أو انتفاؤه كالمسكر بالنسبة للحرمة وفى العضد الدليل وسط يستلزم المطلوب فتأمل واعلم أنه إذا كان التلازم بين الأمرين طردا وعكسا فحاصل الدليل حينئذ هو التمسك بالدوران لكن التمسك به هنا إنما هو فى ثبوت الحكم له بخلافه فيما تقدم فان التمسك هناك فى ثبوت العلة وقد مر أنه لا يعين العلة فلذا انكر ابن الحاجب دلالته عليها اما الملازمة فتحصل به لانه يفيد الاقتران الذى به الملازمة وينشأ عنها الحكم فلذا عده ابن الحاجب من الاستدلال الذى يثبت الحكم فليتامل (قوله واما الخلف الخ) هو مركب من قياس اقترانى واستثنائى فلذا كان من لواحق القياس وسمى خلفا لان المتمسك به يثبت مطلوبا بابطال نقيضه كما يقال كل انسان حيوان فيصدق فى عكسه بعض الحيوان إنسان ثم يستدل على صدق العكس بقياس الخلف هكذا لو لم يصدق هذا العكس لصدق نقيضه مع الاصل وصورته مذكورة فى موضعه وحاصله لو لم يتحقق المطلوب لتحقق نقيضه تحقق محال لكن المحال غير متحقق فالمطلوب متحقق وقد وقع فيه نزاع عظيم لكن استقر راى الشيخ على انه مركب من القياسين

(قول الشارح متى سلمت الخ) زاده كغيره لان لزوم القول الآخر لا يكون فى غير البرهانى إلا عند التسليم أمابدونه فلا إذ لاعلاقة بين الظن وبين شىء ما بحيث يمتنع تخلفه عنه والظن أقرب إلى اللزوم فما بالك بالمقدمات الشعرية والسفسطية أعنى المشبهات بالمقدمات واجبة القبول تأمل (قوله اى صورتها لاشخصها) لان النتيجة لايمكن أن تكون مذكورة بعينها فى القياس لاعلى أن تكون إحدى المقدمتين ولا جزء احداهما وإلا لكان العلم بالنتيجة مقدما على العلم بالقياس بمرتبة أو بمرتبتين وكذلك نقيضها لايمكن أن يكون بعينه مذكورا فى القياس وإلا لكان التصديق بنقيض النتيجة مقدما على القياس ومع التصديق بنقيضها لايمكن التصديق بها وسبب ذلك ان النسبة فى قولنا إن كان النبيذ مسكرا فهو حرام ليست

وهما نوعان من القياس المنطقى وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فان كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائى وإلا فالاقترانى مثال الاستثنائى إن كان النبيذ مسكرا فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام أو إن كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح ومثال الاقترانى كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل ويسمى القياس بالاستثناء لاشتماله على حرف الاستثناء أعنى لكن وبالاقتران لاقتران أجزائه (و) يدخل فيه (قياس العكس) وهو اثبات عكس حكم شىء لمثله لتعاكسهما فى العلة كما تقدم فى حديث مسلم أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر (و) يدخل فيه (قولنا) معاشر العلماء (الدليل يقتضى أن يكون) الامر (كذا خولف) الدليل (فى كذا) أى فى صورة مثلا لمعنى مفقود فى صورة النزاع فتبقى) هى (على الاصل) الذى اقتضاه الدليل مثاله ان يقال الدليل يقتضى امتناع تزويج المرأة مطلقا وهو مافيه من اذلالها بالوطء وغيره الذى تأباه الانسانية لشرفها خولف هذا الدليل فى تزويج الولى لها فجاز لكمال عقله وهذا المعنى مفقود فيها فيبقى تزويجها نفسها الذى هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع

له ولو بوجه ما (قوله وهما نوعان من القياس) أى نوعان له ولا ثالث لهما ثم ما هنا إلى قوله ويدخل فيه قياس العكس موضح فى الكتب المنطقية ولا نشتغل به ومن أراد تحقيقه فلينظر ما كتبناه من الحواشى على شرح الخبيصى على التهذيب (قوله على حرف الاستثناء) أى عند المناطقة ولذا أتى بالعناية بعده (قوله لاقتران أجزائه) عبارة الشيخ خالد لاقتران الحدود فيه حيث لم يفصل بينهما بحرف الاستثناء وهى اوضح (قوله عكس حكم شىء) المراد به مايشمل الضد (قوله لتعاكسهما) اى الشىء ومثله اوالحكم وعكسه (قوله فى حرام) أى بضع حرام فاتيان الشهوة فى حرام أصل وحكمه الوزر وعلته كون الوضع فى حرام واتيان الشهوة فى الحلال فرع وحكمه الآخر وعلته كون الاتيان فى حلال (قوله ويدخل فيه) أى فى تعريف الاستدلال ويسمى هذا الدليل عندهم بالدليل النافى وهو نافى الصحة هنا (قوله معاشر العلماء) لم يقل معاشر الاصوليين للاشارة إلى أن هذا لايختص بهم (قوله الذى اقتضاه الدليل) وهو الحكم المعبر عنه فى كلامه بالامر (قوله مطلقا) اى سواء زوجت نفسها او زوجها الولى (قوله لشرفها) اى الثابت بقوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم (قوله وهذا المعنى) اى كمال العقل (قوله محل النزاع) اى بيننا وبين الحنفية

مقصودة لذاتها بل للربط ولذا لم يعدوا الجملة الجواب كلاما وإن خالف السعد المناطقة بناء على أن النسبة فى الجواب والشرط ظرف (قول المصنف ويدخل فيه قياس العكس) قال به الاصوليون وليس قياسا عند المناطقة بل من لواحق القياس والمراد بالعكس النقيض لا العكس المصطلح عليه عند المناطقة (قوله الذى هو علة ثبوت الوزر) أى فى الوطء الحرام فهو محل الحكم والعلة هى الوضع فى الحرام ومثله يقال فى الحلال تدبر وحاصل قياس العكس استدلال بنقيض العلة على نقيض الحكم (قول المصنف ويدخل فيه قولنا الدليل الخ) أى يدخل ذلك فى الاستدلال فيكون هذا دليلا ليس بنص ولا اجماع ولاقياس وقطع ابن الهمام بأنه ليس استدلالا بل هو اعراب عن كيفية دلالة الكتاب أو السنة وخالفه المصنف فقطع بأنه دليل آخر تركيبه أن يقال الدليل يقتضى كذا وكل ما اقتضاه الدليل يجب العمل به فبالنظر لهذا المقدر يكون استدلالا وبالنظر لكون مستنده الكتاب أو السنة فهو كيفية لكن الكلام هنا ليس فى الاستدلال بالكتاب والسنة بل فى أن ما ثبت بهما يجب العمل به ما لم يخالف لدليل واعلم أن الفرق بين هذا القول وبين الاستصحاب هو التفصيل هنا ببيان سبب المخالفة فيما فيه المخالفة دون الاستصحاب فليتأمل (قول الشارح وهو مافيه من اذلالها) أى وقد ورد الشرع بعدم الاذلال (قول الشارح خولف هذا الدليل) أى لمصلحة المعاش وكثرة التناسل (قوله أى الحكم) الاولى تزويج المرأة أى الدليل يقتضى ان لايكون جائزا هذا هو الموافق لما يأتى وقس عليه الآتى (قوله سواء زوجت نفسها الخ) أى ان قطع النظر عن دليل المخالفة

(قول الشارح قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) ان أريد انه لا يلزم منه القطع بالانتفاء فلا ندعيه وإن أريد انه لا يلزم منه ظن الانتفاء فهو باطل لأنه بعد (٣٨٤) الفحص الشديد يظن الانتفاء كما فى الشارح وهذا هو المطلوب ثم انه يلزم من ظن انتفاء الدليل ظن انتفاء المدلول فتم ما ندعيه وهذا لا يخالف ما مر من أنه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لأن ذاك فى لزوم الانتفاء للانتفاء وما نحن فيه لزوم ظن الانتفاء للانتفاء وهذا حاصل ما لسم مستنداً فيه لقول المصنف فى شرح المنهاج وتقريره إن فقدان الدليل بعد بذل الوسع فى التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ فلا وجه لما قاله العلامة وتابعه المحشى تدبر (قوله موهما ما ذكره العلامة) لأن الظاهر من الاستدعاء مجرد الاستلزام لا التوقف ولو لم يستلزم ووجد الدليل لم يوجد تكليف الغافل (قول الشارح فهو دليل على وجود الحكم الخ) اى لأن قولنا وجد المقتضى فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول غاية ما فى الباب ان احد مقدمتيه وهى انه وجد المقتضى مثلا يفتقر إلى بيان قاله السعد فى حاشية العضد وظاهره وإن بين وجود نحو المقتضى بدليل والحق من الكتاب والسنة والاجماع لانه ليس الغرض الاستدلال بواحد منها بل بيان الدليل ألا ترى ان القدح حينئذ يتوجه للمقدمتين جميعا لا لخصوص النص أو الاجماع وبه يندفع ما قيل ان انضمام مقدمة أخرى لا يخرج الحكم عن كونه مثبتا بالنص

(وكذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أى الذى به يدرك وهو الدليل بأن لم يجده المجتهد بعد الفحص الشديد فعدم وجدانه المظن به انتفاؤه على انتفاء الحكم خلافا للأكثر كما سيأتى قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه وصورة ذلك (كقولنا) للخصم فى إبطال الحكم الذى ذكره فى مسئلة (الحكم يستدعى دليلا وإلا لزم تكليف الغافل) حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له (ولا دليل) على حكمك (بالسبر) فانا سبرنا الأدلة فلم نجد ما يدل عليه (أو الأصل) فان الأصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفى هو أيضاً (وكذا) يدخل فيه (قولهم) أى الفقهاء (وجد المقتضى) أو المانع أو فقد الشرط) فهو دليل على وجود الحكم بالنسبة إلى الأول وعلى انتفائه بالنسبة إلى ما بعده (خلافا للأكثر) فى قولهم ليس بدليل بل دعوى دليل

(قوله وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الخ) الأولى وكذا انتفاء مدرك الحكم لأنه الدليل الداخل فى الاستدلال وأولى منهما عدم وجدان مدرك الحكم والمدرك مكان الأدراك لأن الدليل محل إدراك الحكم وظاهر كلام الشارح انه اسم آلة وهو صحيح أيضاً نظرا للمعنى وفى سم قال شيخنا الشهاب هذا مخالف لما صرح به فى مبحث العكس من القوادح من انا نعنى بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم او الظن به لا انتفاؤه إذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وأقول لا نسلم المخالفة لأن الذى نفاه هناك كون انتفاء الدليل مستلزما لانتفاء المدلول وهذا لا ينافى ان انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول وإن لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا (قوله فعدم وجدانه) أى وجدان المجتهد له فهو من إضافة المصدر لمفعوله (قوله كما سيأتى) أى فى المتن وفيه تنبيه على ان قول المصنف فيما يأتى خلافا للأكثر متعلق بالمسئلتين قبله (قوله المظن به) اعترض بان فعله ثلاثى فاسم المفعول منه على زنة مفعول وأجابوا بأنه جرى على مذهب الأخفش من ان أفعال القلوب كلها تتعدى إلى ثلاثة مفاعيل بالهمزة فيقال أظننت زيدا عمرا قائما ولكن ليس هنا ثلاثة مفاعيل بل اثنان والانصاف ان قولنا المظنون به اسلس نطقا من المظن فلو عبر به لكان أسلم (قوله لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) أى انتفاء الحكم يعنى لأن عدم وجدان الدليل لا يدل على انتفاء الدليل وانتفاء الدليل لا يدل على انتفاء المدلول وإن لزم منه انتفاء العلم به أو الظن وقول الأكثر هو الجارى على ذمة ما قدمه المصنف فى القدح بتخلف العكس من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول اه ناصر (قوله وإلا لزم تكليف الغافل) تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لا لعدم استدعائه لجواز وجوده وإن لم يستدع فلو قال وإلا لأمكن تكليف الغافل كان صوابا قاله الناصر ورده سم بان قول المصنف يستدعى دليلا معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى انه لا يثبت إلا بدليل فقوله وإلا معناه وإن لم يتوقف ثبوته على الدليل بان ثبت من غير دليل وحينئذ فيكون اللازم نفس تكليف الغافل فى غاية الوضوح وليس معنى قوله يستدعى دليلا مجرد انه يستلزم الدليل حتى يكون نفى الاستلزام صادقا مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض (قوله الغافل) أى عن دليل الحكم ويلزم منه الغفلة عن الحكم لأن الحكم لم يستفد إلا من دليله فالمراد بالغافل غير العالم لا الغافل المتقدم (قوله أو الأصل) أى أو لا دليل على حكمك بحكم الأصل اه خالد (قوله وكذا يدخل فيه الخ) ظاهر المتن ان قولهم مبتدأ خبره كذا وتقديره يدخل يقتضى انه فاعل وهو صحيح ايضا اه بجارى (قوله خلافا للأكثر

(قول الشارح إذا عين المقتضى والمانع الخ) ظاهره أنه يكون استدلالا ولو بين وجود كل بنص أو إجماع وقيل ان بين بغيرهما وإلا فالدليل النص او الاجماع ﴿مسئلة الاستقراء الخ﴾ اعلم انه لو كان المعلوم ثبوت حال الكلى او انتفاءه عنه من حيث انه كلى مع قطع النظر عن تحقيقه فى جزئى مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لامر آخر أو انتفائه عن ذلك الامر لكونه جزئيا لذلك الكلى ومندرجا تحته فهو القياس المنطقى وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئى من حيث خصوصه ثم استدل منه على ثبوته للكلى بان تتبع جميع جزئياته أو أكثرها فعلم ثبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه إلى ثبوته لذلك الامر الكلى فهو الاستقراء وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئى معين ثم استدل منه على ثبوته لجزئى اخر مندرج معه تحت ثالث بان علم علية الامر المشترك لثبوت ذلك الحال فى الجزئى المستدل منه فوجد ذلك الامر فى الجزئى المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو القياس الاصولى ويقال له عند المناطقة تمثيل ثم انه عند المناطقة لابد فى الاستقراء من حصر الكلى فى جزئياته ثم اجراء حكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلى فان كان ذلك الحصر قطعيا بان يتحقق أنه ليس له جزئى آخر كان الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا أيضا افاد الجزم بالقضية الكلية وإن كان ظنيا افاد الظن بها وإن كان ذلك الحصر ادعائيا بان يكون هناك جزئى اخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكنه ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ماذكر فقط أفاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد لو احد يلحق بالاعم الاغلب فى غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة كذا قاله الفاضل عبد الحكيم فى حاشيتى المواقف والقطب ناقلا بعضه عن السيد فى حواشى شرح التجريد ومنه يعلم أن الاستقراء عند الاصوليين دائما ناقص عند المناطقة لان التام مرجعه إلى قياس مقسم كما يقال العدد إما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد وهذا القياس داخل فيما مر من القياس الاقترانى بخلاف الناقص لعدم الكلية فيه حقيقة لجواز مخالفة الباقى ويعلم أيضا أن المقصود بالذات بالاستقراء عند المناطقة الحكم على الكلى بخلافه عند الاصوليين فانه الحكم على الجزئى لتعلق غرضهم بأحكام الجزئيات ومن هنا يعلم انه لاحاجة بهم إلى الاستقراء التام عند المناطقة لانه مبنى على علم ثبوت الحكم فى جميع الجزئيات والاصوليون إنما يحتاجون الدليل لعلم حكم الجزئى والغرض أنه معلوم ولما كان وجه الدلالة عند المناطقة لابد وأن يكون لزوما عقليا كان الاستقراء سواء كان للجميع ماعدا واحدة أو للأكثر ماعدا مالا يفيد عندهم إلا الظن لجواز المخالفة بخلاف الاصوليين فاى وجه الدلالة عندهم أعم من العقلى والعادى كما فى المتواتر حيث قالوا انه يفيد القطع فكان الاستقراء التام بمعناه عندهم مفيدا للقطع بخلاف الناقص على أن الماخوذ مما نقله عبد الحكيم ان الناقص عند المناطقة هو ما جهل فيه حال جزئى واحد فقط فتحصل أن التام والناقص عند المناطقة غيرهما عند الاصوليين وأنه لابد من الحصر حقيقة أو ادعاء عند المناطقة وإلا لما ثبت الحكم للكلى حقيقة او ادعاء بخلافه عند الاصوليين فانه يكفى قضاء العادة بالحاق ما بقى بما ثبت فيه الحكم قطعا أو ظنا ومن هذا ظهر ما فى قول المحشى فهو استدلال بثبوت الحكم فان ظاهره أن المقصود منه إثبات الحكم للكلى فى ذاته فيحمل على أن إثبات الحكم له لينتقل منه إلى إثباته لصورة النزاع وإنما احتيج الى اثباته للكلى أولا ولم يكتف بثبوته فيما عدا صورة النزاع لان وجه اثباته فى صورة النزاع اشتراكها مع ماثبت فيه الحكم فى امر كلى بناء على اتحاد حكم الجنس او النوع الواحد والحاصل ان هنا حكمين حكم على الكلى وسببه ثبوته فى جميع جزئياته ماعدا صورة أو غالبها لقضاء العادة بالقطع بذلك فى الاول وظنه فى الثانى وحكم على الجزئى وعد صورة النزاع وسببه ثبوت الحكم للكلى بطريقه المتقدم تأمل (قوله لجميع الجزئيات الخ) هذا الكلام ذكره المناطقة فى بيان الاستقراء التام عندهم وقد عرفت ان التام عند الاصوليين غيره عند المناطقة فيحمل هنا على انه تصفح جزئيات الجسم ماعدا صورة النزاع بل من تتبع بعضها إذ لو عرف المستقرىء خروج التمساح لم يكن الاستقراء دليلا فخروجه إنما هو فى الواقع لا عند المستقرىء ثم ان التمثيل به للناقص عند الاصوليين يحتاج الى أن يكون بعض الحيوانات غير التمساح لم يعلم حاله أيضا حتى يكون المعروف الاكثر وهذا المثال

وانما يكون دليلا اذا عين المقتضى والمانع والشرط وبين وجود الاولين ولا حاجة الى بيان فقد الثالث لانه على وفق الاصل ﴿مسئلة الاستقراء بالجزئى على الكلى﴾ بأن تتبع جزئيات كلى ليثبت حكمها له (إن كان تاما أى بالكل) أى كل الجزئيات (إلا صورة النزاع فقطعى) أى فهو دليل قطعى فى اثبات الحكم فى صورة النزاع (عند الاكثر) من العلماء وقيل ليس بقطعى لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها

والحق معهم (قوله وانما يكون دليلا) من كلام الاكثر (قوله بان تتبع) بضم التاءين وتشديد الموحدة المكسورة وفى بعض النسخ تتبع بثلاث تا آت بضم الاولى (قوله عند الاكثر) فى شرح البدخشى على

مثل به المناطقة للناقص عندهم المشروط فيه خروج صورة واحدة فقط وقد عرفت حقيقة الحال فتأمل واعلم أن التقييد بصورة النزاع في المحلين يخرج مالو كان النزاع في صورتين فأكثر فلا يقال في الأول أنه حينئذ قطعي ولا في الثاني أنه ظني لكن لا يخلو عدم كون الثاني حينئذ ظنيا عن تأمل فان قلت كيف يصح الاستقراء الناقص في أكثر الحيض وأقله وغالبه وتتبع أكثر النساء في زمن الشافعي بعيد قلت يمكن بالسؤال من أهل الاقطار العدول واعلم أنه وقع في هذا الموضع اشتباه كثير لسم وغيره سببه عدم تمييز اصطلاح الاصوليين عن اصطلاح أهل الميزان فاحسن فيه التأمل (قول الشارح وأجيب بانه منزل منزلة العدم) أي في انه لا يقدح في افادة القطع لان الاحتمالات البعيدة لا تنافي القطع العادي كما قالوه في افادة التواتر العلم من أن احتمال التواطىء على الكذب لا ينافي افادته العلم الضروري ﴿ مسئلة في الاستصحاب ﴾ قال المصنف في شرح المختصر معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء اه واصله للعضد واعلم أن المصنف قال في شرح المختصر بعد تقريره كلام المختصر مانصه زعم ابن السمعاني أن الصحيح من مذهبنا انكار الاستصحاب جملة ثم إذا قيل له ما تقول في العام والنص هل يستصحبان قبل الخاص والناسخ قال نعم ولكن ليس ذاك استصحابا لان الدليل قائم وهو العام والنص وإن قيل له ما تقول في دليل العقل في براءة الذمة أليس يستصحب أيضا قال وإنما وجب استصحاب براءة الذمة لان دليل العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف ايضا كما في العام والنص يوجب الحكم به واما في استصحاب الاجماع فالاجماع الذي كان دليلا على الحكم قد زال في موضع الخلاف فوجب طلب دليل آخر وهذه الطريقة التي سلكها ابن السمعاني عندنا حسنة وقد سبقه اليها امام الحرمين وهي تقرب بان الخلاف فيما عدا استصحاب الاجماع لفظي وبه صرح امام الحرمين والمختار عندنا منع تسميته بالاستصحاب فان اطلاق هذا الاسم ايهام أن الحكم مستند الى الاستصحاب وليس هو مستندا الا إلى الدليل القائم الذي استصحبناه وهو مصاحب (٣٨٦) لنا وقت الحكم فالاستصحاب فعلنا والقاضي هو الدليل المستصحب وكذلك من يستصحب حال الاجماع بعد طريان الخلاف لا يرى الاستناد الا إلى الاجماع فان الاستصحاب نفسه ليس بدليل انتهى وهذا كله مبني على انا نثبت الآن بالاستصحاب حكما فنقول المثبت له هو دليله لا الاستصحاب وهناك طريق آخر نقله المصنف في شرح المختصر عن ابن السمعاني أيضا وهي انه ليس في الدوام اثبات وانما على هناك استمرار ما كان لعدم طريان ما يدفعه والدليل إنما يحتاج اليه في الاثبات لا في الاستمرار وحينئذ لا حاجة إلى الاستصحاب حتى يكون دليلا وفيه أنه مبني على ضعيف وهو ان الباقي حال البقاء لا يحتاج إلى مؤثر والحق خلافه كما في كتب الكلام واعلم ان ما نقله المصنف عن ابن السمعاني من ان الاحكام مستندة إلى أدلتها دون الاستصحاب هو معنى قول الحنفية ان الاستصحاب ليس بدليل كما أوضحه السعد في التلويح ونقل ابن الحاجب انهم قالوا ليس بحجة مطلقا قال المصنف في شرحه وقيل إنما لم يحتجوا به في الامر الوجودي لا مطلقا ثم اختلفوا فمنهم من جوز الترجيح به ومنهم من لم يجوزه والذي صرحت الحنفية به في كتبهم انه لا يكون حجة على الغير ولكن يصلح لابداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا في اثبات الملك له في مال مورثه وهذا قول منهم بالتفصيل انتهى كلام المصنف وعبارة السعد في التلويح بعد نحو ما تقدم عن ابن السمعاني فبقاء هذه الاحكام مستندة إلى تحقق أسبابها مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الأصل فيها هو البقاء مالم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان لا لاثبات مالم يكن ولا للالزام على الغير اه فقوله وهذا ما يقال الخ يفيد انه إنما لا يكون حجة في الاثبات لما لم يكن والالزام على الغير اما في غير ذلك سواء كان اثباتا لما كان ثابتا أو نفيا لما كان منفيا فهو حجة أي صالح للعذر والدفع فهو مقيد للعموم كالذي قال المصنف انه صرحت به الحنفية في كتبهم فيوافق ما نقله ابن الحاجب أيضا خلافا لما حكاه المصنف في شرحه بقيل والحاصل انهم نفوا حجيته مطلقا أي سواء في الثبوت الاصلي والنفي الاصلي وثبوت مالم يكن والالزام على الغير اما الثبوت الاصلي والنفي الاصلي فلاستنادهما إلى دليلهما واما اثبات مالم يكن فلان مالم يكن الاصل عدمه فلا يقوى الاستصحاب على اثباته وأما الزام الغير فلان الحكم كما يحتاج للدليل ابتداء يحتاج له دواما بناء على ان الباقي يحتاج في بقائه إلى المؤثر

على بعد وأجيب بانه منزل منزلة العدم (أو) كان (ناقصا أي بأكثر الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (فظني) فيها لا قطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقر (ويسمى) هذا عند الفقهاء (الحاق الفرد بالاغلب مسئلة) في الاستصحاب

منهاج البيضاوي أنه دليل يقيني اتفاقا (قوله على بعد) أي مع بعد (قوله وأجيب بانه) أي هذا الاحتمال منزل منزلة العدم إذ الاحتمالات العقلية لا تقدح في الامور العادية فلا يقال ان وجود الاحتمال وإن بعد يمنع من القطع وإن تنزيل الشيء بمنزلة العدم لا يصيره معدوما والقطع إنما يحصل بعدم الاحتمال لا بتنزيل الوجود منزلة العدم (قوله اي باكثر الجزئيات) مثاله الوتر ليس بواجب لأنه يؤدى على الراحلة وكل ما يؤدى

وهو الحق وأما الصلاحية للدفع عما كان فاثبتوها لأن ثبوت الشيء في الزمان الأول من غير ظهور مزيل يرجح ظن بقائه في الزمان الثاني لأن ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لأن الباقي يستغني عن سبب جديد بدوام علته بخلاف الحادث يحتاج لعلة جديدة فيكون مرجوحا وحينئذ آن لنا أن نقول كما في السعد في التلويح ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يفيد ظن البقاء كما اعترفتم والظن واجب الاتباع فلا مانع من جعل الاستصحاب حجة لاثبات مالم يكن والالزام فتحصل من جميع هذا ان الحنفية خالفوا في حجية الاستصحاب في ابقاء ما كان على ما كان اثباتا أو نفيا سواء كان ذلك عدما أصليا أو عموما أو نصا أو مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه لكن قالوا أنه يصلح في ذلك للدفع وفي حجيته لالزام الخصم لكن خلافهم في الأول يشبه الخلف اللفظي إذ الحكم ثابت عندهم وعندنا وإن كان عندهم بدليله من عام أو نص أو عقل أو تحقق السبب وعندنا بالاستصحاب إلا عند امام الحرمين وابن السمعاني وتابعهم المصنف في شرح المختصر بخلافه في الثاني فانه ينبني عليه عدم الزام الخصم بالاستصحاب بل لابد من (٣٨٧) اقامة الدليل الاصلي فان قلت بقي قسم رابع زعم صاحب التوضيح من الحنفية انا نخالفهم فيه وهو ماليس عدما أصليا ولاعموما ولانصا ولادل الشرع على ثبوته لوجود سببه كحياة المفقود فانه قال فيرث عند الشافعي لا عندنا لأن الارث من باب الاثبات فلا يثبت قلت هذا غلط فان الذي نقله الرملي وابن حجر عن الغزالي انه إذا حكم بموته بعد موت مورثه لايرث للشك في حياته وعليه جرى الشارح في بيان القول بأنه حجة في الدفع لافي الرفع حيث قال كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع وليس برافع إذ لايظن ارثه إلا بعد موت مورثه وقبل الحكم بموته فهذا القسم ليس من محل النزاع بيننا وبينهم فادخاله في محل النزاع غلط من قائله ولذا ضعفه المصنف بحكايته بقيل اشارة إلى أنه ليس مما نحن فيه ومن هنا مثل له الشارح بحياة المفقود فصاحب هذا القيل من الشافعية دون الحنفية لجعله الاستصحاب حجة يقع به الالزام وهم إنما جعلوه دافعا فقط وإن وافقهم في عدم توريثه كما هو معتمد الشافعية وإن قال في شرح الترتيب أنه حينئذ يرث ويرد ارثه على ورثته لكنه خلاف ماعولوا عليه وبهذا يظهر معنى قول المصنف رحمه الله فعرف أن الاستصحاب الخ وهو أنه عرف بحصر الاقسام فيما ذكرناه ان ما انتفى فيه ما اشتركت فيه وهو ثبوت أمر في الزمن الثاني الخ كحياة المفقود فانه لم يفقد فيها مايصلح للتغيير بل وجد وهو الشك في حياته ليس من الاستصحاب الذي نقول به مخالفين للحنفية ويظهر أيضا أن القولين الاولين لاخلاف فيهما للشافعية فلذا قال الشارح فيهما جزما دون مطلقا ولا للحنفية بهذا الخلاف الموجود في الثالث إنما قالوا الاستصحاب ليس بدليل بل الدليل الاصلي وإذا تأملت ماتلوناه عليك اندفعت شكوك الناظرين في هذا المقام خصوصا سم فانه اشتبه عليه الامر غاية الاشتباه فتحير ولم يات ببرهان (قوله أي وهو القسم الثالث) قد عرفت ان الاقسام

وقد اشتهر انه حجة عندنا

على الراحلة ليس بواجب فانا استقرأنا مايؤدى من الصلوات على الراحلة فلم نجد منه واجبا فعلم أن الوتر ليس بواجب فان قلت الوتر كان واجبا عليه ﷺ وكان يؤديه على الراحلة قلت أجيب بأنه إنما أداه في السفر والوتر إنما كان واجبا عليه في الحضر وبأن وجوبه كان من خصائصه ﷺ وبأنه عليه السلام حين اداه على الراحلة كان قد نسخ وجوبه في حقه صلى الله عليه وسلم اه زكريا وقد يمثل له بقولنا كل حيوان يحترق وتتفرق أجزاؤه بالمكث في النار لأنه إما انسان أو فرس أو حمار الخ والكل كذلك فانه يجوز وجود حيوان حكمه خلاف ماذكر بل وجد بالعقل كالسمندل فانه يعيش في النار ويوجد في ذخائر الملوك مناديل متخذة من ريشه إذا اتسخت ترمى في النار فترجع نظيفة ويكون ذلك بمنزلة غسلها ويمثل للأول بقولنا كل حركة أما حركة من المركز أو إلى المركز أو على المركز وكل منها يقطع المسافة فكل حركة كذلك ثم الفرق بين القياس الاصولي والمنطقي والاستقراء أن الاصولي هو الاستدلال بثبوت الحكم في جزء لاثباته في جزء آخر مثله بجامع والمنطقي هو الاستدلال بثبوت الحكم في كلي لاثباته في جزئي والاستقراء عكس المنطقي (قوله وقد اشتهر أنه حجة عندنا) أي معاشر الشافعية وأورد البدخشي في شرح المنهاج ان مثل الحل والحرمة والطهارة ونحوها احكام شرعية لاتثبت إلا بادلة شرعية نصبها الشارع وهي منحصرة في النص والاجماع والقياس اجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يستدل به في الشرعيات قلنا ذلك إنما هو في اثبات الحكم ابتداء واما في الحكم بيقائه فممنوع يكفي الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصار الادلة فيما ذكر ثم بل عندنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين النزاع فان قلت القياس جائز وهو يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل إذ القياس رافع لحكم الاصل وفاقا بدليل انه يثبت به احكام لولاه لبقيت على نفيها فلا يظن بقاء الاصل إلا عند انتفاء قياس يرفعه ولايمكن الحكم بذلك الا انتفاء لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فمن اين للعقل الاحاطة بنفيها قلنا الظن بانتفاء مثل هذا القياس كاف ولاحاجة إلى القطع والظن حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد

الثلاثة هى محل الخلاف بيننا وبين الحنفية الذى تصدى لبيانه المصنف والشارح ألا ترى قول المصنف فيما يأتى فعرف أن الاستصحاب مع قول الشارح الذى قلنا به دون الحنفية ثبوت امر الخ فان ذلك صادق على الأقسام الثلاثة اما الخلاف فى الثالث فليس مما سبق الكلام لتحريره وإنما الداعى له وقوعه فى القسم الثالث من محل الخلاف وحاصل الخلاف فى الأقسام الثلاثة أنا نقول الاستصحاب فيها حجة يثبت بها الحكم ويلزم بها الخصم وهم يقولون الحجة هو الدليل الاصلى كالعقلى والعام والنص والسبب أما الاستصحاب فلا يثبت حكما ولا يلزم خصما ولنا ماتقدم انه يفيد الظن فيجب العمل به (قول الشارح وهو نفى ما نفاه العقل الخ) عبارة المصنف فى شرح المختصر الأكثرون على ان الاستصحاب حجة سواء كان فى النفى أم فى الاثبات ولا يخفى عليك ان له فى النفى حالتين لأنه إما ان يكون عقليا أو شرعيا وليس له فى الاثبات (٣٨٨) إلا حالة واحدة لأن العقل عندنا لا يثبت حكما وجوديا البتة وأما النفى فما كان منه شرعيا كقوله عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة فليس له فيه ايضا مدخل كالوجودى وما كان منه عقليا وهو الذى عرف نفيه بالبقاء على العدم الأصلى لا بتصريح الشارع كنفى وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال فالعقل يدل عليه بطريق الاستصحاب إلى ان يرد السمع الناقل عنه اه فنفى العقل له ماخوذ من بقائه على عدمه الأصلى لا أنه يقضى فيه بالنفى لقبح فيه وبه يظهر انه لا يلزم من نفى العقل له ان يكون محالا لأن نفى العقل للشىء اعم من ان يتصور وجوده اولا تدبر فاندفع ما فى الحاشيتين (قول الشارح كثبوت الملك بالشراء) أى فان استصحابه حجة فى الدفع والرفع أما الدفع فيما لو ادعى شيئا وشهدت بينة بانه كان ملكا منه للمدعى بشرائه له فانه يعمل باستصحاب ملكه ويعطاه واما الرفع ففيما لو أتلف إنسان شيئا وشهدت بينة بأنه كان ملكا لزيد فانه يعمل باستصحاب ملكه ويثبت له البدل فى مال المتلف فان ذلك رفع لما ثبت له من عدم استحقاقه فى مال غيره شيئا والحكمان جميعا تقول بهما الطائفتان إلا ان المعمول به عند الحنفية دليل الملك وهو الشراء وعند الشافعية الاستصحاب فليتامل (قوله وحينئذ فتوقف حصة المفقود) كلام لا وجه له لأن فرض الكلام انه بعد الحكم بموته لا يرث وإن حكم به بعد موت مورثه للشك فى حياته وإلا فمعنى ان الاستصحاب ليس برافع لعدم ارثه وفائدة الوقف قبل الحكم احتمال تبين حياته وحين الوقف لا يقال ان الاستصحاب لا يرفع عدم ارثه بل لا عمل للاستصحاب حينئذ فليتامل (قوله بقى ان يقال الخ) تقدم ان هذا ونحوه مبنى على الاشتباه فتامل ما تقدم تعرف (قوله غالبا) أى بقسميه

دون الحنفية فنقول لتحرير محل النزاع (قال علماؤنا استصحاب العدم الأصلى) وهو نفى ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع كوجوب صوم رجب حجة جزما (و) استصحاب (العموم أو النص إلى ورود الغير) من مخصص أو ناسخ حجة جزما فيعمل بهما إلى وروده وقد تقدم أن ابن سريج خالف فى العمل بالعام قبل البحث عن المخصص (و) استصحاب (مادل الشرع على ثبوته لوجود سببه) كثبوت الملك بالشراء (حجة مطلقا وقيل) حجة (فى الدفع) به عما ثبت له (دون الرفع) به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم

احتمال قياس رافع لا ينافى ظن انتفائه وإنما المنافى له احتمال مساو أو راجح (قوله دون الحنفية) أى بحسب ما اشتهر كما أشار إليه الشارح بقوله وقد اشتهر وإلا فطائفة منهم قائلة بحجيته مطلقا وطائفة أخرى قائلة بحجيته فى الرفع دون الرفع فيما دل الشرع على ثبوته اهـ زكريا (قوله فنقول لتحرير محل النزاع الخ) أشار به إلى أن كلام المصنف ليس على إطلاقه من رجوع الخلاف الآتى إلى جميع الاستصحابات وقوله جزما فى الاستصحابين الأولين أى عندنا بقرينة قوله قال علماؤنا وإلا فهما محل خلاف أيضا اهـ زكريا (قوله قال علماؤنا الخ) وقال المالكية يعمل بالاستصحاب مالم يعارضه أقوى منه كذا بخط بعض المحققين منهم (قوله مانفاه العقل) أى لم يدرك فيه العقل شيئا فالمراد بنفيه ذلك عدم إدراك وجوده والمعنى هو انتفاء مالم يدرك العقل وجوده اهـ سم (قوله حجة) هو خبر عما قبله من الاستصحابات الثلاثة والخلاف المحكى بقوله وقيل فى الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بان الاولين لا خلاف فيهما والخلاف المحكى فى الثالث ليس للحنفية فمن ثم قال الشارح فى الاولين جزما وقال المصنف فيما ياتى فعرف الخ فتامله اهـ ناصر (قوله وتقدم ان ابن سريج الخ) قد يقال اشار به إلى ان مخالفة ابن سريج لا تؤثر فى الجزم لانها فى العمل لا فى الحجة التى الكلام فيها ويجاب بان عدم العمل لازم لعدم الحجية بل اشار به إلى ان محل الجزم فيما قبل وفاة النبى صلى الله عليه وسلم لان خلافية ابن سريج إنما هى فيما بعدها كما مر اهـ زكريا (قوله مطلقا) اى الدفع والرفع عارضه ظاهر اولا (قوله حجة فى الدفع به عما ثبت) اى حجة فى ابقاء ما كان والذى ثبت هو عدم الارث منه بسبب الحياة ولا ينافيه قول الشارح فانه دافع للارث منه لأن ما ياتى فى الدافع والارث

بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارثه من غيره للشك فى حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا إذا الاصل عدمه (وقيل) حجة (بشرط ان لا يعارضه ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب قيل مطلقا وقيل ذو سبب) فان عارضه ظاهر مطلقا او بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعى فى تعارض الاصل والظاهر والتقييد بذى السبب

منه وماهنا فى المدفوع عنه (قوله فانه دافع للارث) أى عن الارث منه (قوله لعدم ارثه) اى ليس بدافع عدم ارثه فاللازم صلة رافع ولو رفع عدم الارث لثبت الارث مع انه ليس بثابت (قوله على الخلاف) اى الذى ذكره المصنف قبيله (قوله وهو المرجوح الخ) اى فى الاكثر والا فقد يكون الراجح كما فى مسئلة البول على ما فصله المصنف فالمعتمد الاخذ بالاصل إلا إذا غلب على الظن قوة الظاهر عليه فيؤخذ بالظاهر وقد نقل الشمس البرماوى عن ابن عبد السلام تصحيح الاخذ بالاصل دائما وعن السبكى انه يستثنى منه مسئلة واحدة وذكرها ثم قال واعترض عليه بمسائل كثيرة وذكرها قال وبالجملة فالتحقيق الاخذ فى تعارضهما باقوى الظنين اه وليس من محل الخلاف ما إذا عارض الاصل احتمال مجرد كاحتمال الحدث بمجرد مضى الزمان لمن تيقن طهره إذ يقدم الاصل جزما والا نصب الشرع الظاهر سببا كالشهادة فانها تعارض الاصل من براءة الذمة وهى مقدمة عليه جزما قاله زكريا وفى قواعد الزركشى تعارض الاصل والغالب فيه قولان ولجريان القولين شروط احدها ان لا تطرد العادة بمخالفة الاصل فان اطردت عادة بذلك كاستعمال السرقين فى اوانى الفخار قدمت على الاصل قطعا فيحكم بالنجاسة قاله الماوردى ومثله الماء الهارب فى الحمام لاطراد العادة بالبول فيه الثانى ان تكثر اسباب الظاهر فان ندرت لم ينظر اليه قطعا ولهذا اتفق الاصحاب على انه إذا تيقن الطهارة وغلب على ظنه الحدث أن له الاخذ بالوضوء ولم يجروا فيه القولين فيما يغلب على الظن نجاسته هل يحكم بنجاسته وفرق الامام بان الاسباب التى تظهر بها النجاسة كثيرة جدا وهى قليلة فى الاحداث ولا اثر للادرو التمسك باستصحاب اليقين اولى الثالث ان لا يكون مع احدهما ما يعتضد به فان كان فالعمل بالترجيح متعين والضابط انه إذا كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل قطعا وان لم يكن كذلك بل كان سنده العرف او القرائن او غلبة الظن فهذه يتفاوت امرها فتارة يعمل بالظاهر وتارة يخرج خلاف[1] فهذه اربعة اقسام الاول ما قطعوا فيه بالظاهر كالبينة فان الاصل براءة ذمة المشهود عليه ومع ذلك يلزمه المال المشهود به قطعا ومنه اليد فى الدعوى فان الاصل عدم الملك والظاهر من اليد الملك وهو ثابت بالاجماع الثانى ما فيه خلاف والاصح تقديم الظاهر فمنه لو شك بعد الصلاة فى ترك فرض منها لم يؤثر على المشهور لان الظاهر جريانها على الصحة وان كان الاصل عدم اتيانه به وكذا حكم غيرها من العبادات كالوضوء والصوم والحج ومنه اختلاف المتعاقدين فى الصحة والفساد فالقول لمدعى الصحة على الاظهر لان الظاهر من العقود الجارية بين المسلمين الصحة وان كان الاصل عدمها ومنها إذا قال انت طالق انت طالق انت طالق ولم يقصد تاكيدا ولا استئنافا بل اطلق فالاظهر يقع ثلاث لانه موضع الايقاع للفظ الاول ولهذا يقال إذا دار الامر بين التاسيس اولى وهذا يرجع إلى الحمل على الظاهر ووجه مقابله ان الاصل المتيقن عدم ذلك الثالث ما قطعوا فيه بالاصل والغاء القرائن الظاهرة فمنه لو تيقن الطهارة وشك فى الحدث او ظنه فانه يبنى على تيقن الطهارة عملا بالاصل وكذا لو شك فى طلوع الفجر فى رمضان فانه يباح له الاكل حتى تيقن طلوعه ومنه لو اختلط الحرام بالحلال فكان الحرام مغمورا كما لو اشتبه محرمه

(١) قوله وتارة يخرج خلاف فى تقديم الاصل او الظاهر والاصح اما تقديم الاصل واما تقديم الظاهر اه كاتبه عفى عنه

(ليخرج بول وقع فى ماء كثير فوجد متغيراً أو احتمل كون التغير به) وكونه بغيره مما لايضر كطول المكث فان استصحاب طهارته الأصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الأصل (والحق) التفصيل أى (سقوط الأصل أن قرب العهد) بعدم تغيره (واعتماده أن بعد) العهد بعدم تغيره (ولا يحتج باستصحاب

بنسوة قرية كبيرة فان له نكاح من شاء منهن فان الأصل الاباحة ومثله لو اشتبهت ميتة بمذكاة بلد أو إناء بول بأوانى بلد فله أخذ بعضها بالاجتهاد قطعا وإلى أى حد ينتهى وجهان أصحهما إلى أن يبقى واحد ومنه مالو زوج الاب ابنته معتقدا بكارتها فشهد اربع نسوة بثيوبتها عند العقد لم يبطل لجواز إزالتها بأصبع أو ظفر قاله الماوردى أى مع أن الأصل البكارة الرابع مافيه خلاف والأصح تقديم الأصل فمنه لو أدخل الكلب رأسه فى الاناء وشك هل ولغ فيه أم لا وأخرجه وفمه رطب فانه لا يحكم بتنجس الماء فى الاصح فى الروضة لان الاصل عدم الولوغ وهو مشكل لان الرطوبة التى على فمه نكاد نقطع بكونها من الماء ولعل صورة المسئلة ما إذا شك فى أن الرطوبة التى على فم الكلب من أين حصلت كما إذا شاهد نار أسه فى الماء وأخرجه وعلى فمه رطوبة وأمالو شاهد نافمه يابسا وأدخل رأسه فى الاناء ثم أخرجه رطبا أو أدخل وسمعناه يلغ فى الاناء فلا وجه إلا القطع بالنجاسة ومنها مالو شك فى صلاة يوم من الايام الماضية هل صلاها ام لا قال الرويانى إن كان مع بعد الزمان لم يعد لان الانسان لا يقدر على ضبط ما يقع منه فى الماضى ويغيب عليه تذكره وإن كان مع قرب الزمان كمن شك فى آخر الاسبوع فى صلاة يوم من أوله وجبت الاعادة قال بعضهم وينبغى حمل كلام الرويانى على من كانت عادته مواظبة الصلاة أما من اعتاد تركها أو بعضها فالظاهر وجوب الاعادة عليه وهذا متعين لا بد منه ومنها ثياب مدمنى النجاسة وطين الشارع الذى يغلب على الظن اختلاطه بالنجاسة والمقابر التى يغلب نبشها والاصح الطهارة ولطين الشارع أصول ينبنى عليها ماذكر من تعارض الاصل والظاهر وهو الذى اقتصر عليه الاصحاب ثانيها طهارة الارض بالجفاف والريح والشمس على القديم ثالثها طهارة النجاسة بالاستحالة إذا استهلكت فيها عين النجاسة وصارت طينا وأما الذى يظن نجاسته ولا نتيقن طهارته فقال المتولى والرويانى انه على القولين وخالفهما النووى فقال المختار الجزم بطهارته ومنها لو اختلفا فى ولد الامة المبيعة فقال البائع وضعته قبل العقد وقال المشترى بل بعده قال الامام فى آخر النهاية كتب الحليمى إلى الشيخ أبى زيد يسأل عن ذلك فأجاب بأن القول قول البائع لان الاصل بقاء ملكه وحكى الدارمى فيها وجهين وإذا تعارض اصلان يخرج فيه قولان فى كل صورة وقال الماوردى يؤخذ بالاحوط وقد يتعارضان ويعمل بكل منهما كالعبد المنقطع الخبر تجب فطرته مع أنه لو اعتقه عن الكفارة لم يجز لان الاصل شغل الذمة فلا يبرأ إلا بيقين والاصل بقاء الحياة فتجب فطرته وإذا تعارض الحظر والاباحة يقدم الحظر ومن ثم لو تولد الحيوان من مأكول وغيره حرم أكله أو بين كلب وغيره وجب التعفير اه ملخصا (قوله ليخرج بول) اى استصحاب طهارة الماء فى هذه الحالة اعنى حالة معارضة الظاهر الغالب ذى السبب كالتنجيس فى المثال عن الاعتبار والحجية أو ليخرج تنجيس البول الذى هو ظاهر غالب ذو سبب عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون معارضا له (قوله الاصل) بدل من طهارته (قوله عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة) قد يتوقف فى غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فان نجاسته بسبب تغيره وقد تمنع غلبة تغيره به (قوله والحق التفصيل) أى فى صورة البول وكتب سم بهامش الكمال هذا التفصيل المعنى الذى قرره الشارح خلاف مافى الفروع فان الذى فيها اعتبار مابعد وقوع النجاسة لا ماقبلها وكان يمكن حمل كلام المصنف

(قول المصنف والحق التفصيل الخ) أى فقرب العهد بعدم تغيره هو الصالح للتغير فتخرج المسئلة حينئذ عن ضابط مايقال فيه الاستصحاب فان ضابطه فقدان مايصلح للتغير أما بغير هذا التفصيل فتكون داخلة فيه ولذا حكم بضعف ماقبل هذا التفصيل لعدم صلاحية مااعتبر فيه للتغير تأمل (قول المصنف أن قرب العهد بعدم تغيره) لعل الشارح اطلع على بيان للمصنف بهذا وإلا فالذى فى الفقه اعتبار قرب العهد وبعده بعد الوقوع مع إمكان حمل كلام المصنف هنا عليه كذا قيل وهو وهم فان المستصحب هو حاله قبل الوقوع لا بعد فلا بد أن يكون قرب العهد وبعده بالنسبة للمستصحب وهو ماقبل الوقوع تأمل (قول المصنف ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع الخ) قال المصنف فى شرح المختصر لانه طرأ شىء يصلح أن يكون مغيراً

على

حال الاجماع فى محل الخلاف) أى إذا أجمع على حكم فى حال واختلف فيه فى حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحال فى هذه (خلافا للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى) فى قولهم يحتج بذلك مثاله الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه (فعرف) مما ذكر (ان الاستصحاب) الذى قلنا به دون الحنفية وينصرف الاسم اليه (ثبوت أمر فى) الزمن (الثانى لثبوته فى الأول لفقدان ما يصلح للتغير) من الأول إلى الثانى فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين دينارا ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب (أما ثبوته) أى الأمر (فى الأول لثبوته فى الثانى فمقلوب كأن يقال فى المكيال الموجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال فى الماضى (وقد يقال فيه) أى فى الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به (لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس

على ما فى الفروع بأن يراد قرب العهد بالتغير بالنسبة للوقوع أى ان قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة وإن بعد العلم بذلك من وقوعها فتأمل اه وفى قواعد الزركشى ومنه أى من النوع الثانى من الأنواع الأربعة التى ذكرناها سابقا وهو ما فيه خلاف والأصح تقديم الظاهر رأى حيوانا يبول فى ماء ثم جاء فوجده متغيرا فانه يحكم بنجاسته وإن احتمل تغيره بغير مكث أو بسبب آخر نص عليه فأسند التغير اليه مع ان الأصل طهارته لكنه بعد التغير احتمل أن يكون للمكث وان يكون ذلك البول وإحالته على البول المتيقن أولى من إحالته على طول المكث فانه مظنون فقدم الطهارة على الأصل وقيل إن كان عهده عن قرب غير متغير فنجس وإلا فطاهر ولو ذهب اليه عقب البول فلم يجده متغيرا ثم عاد فى زمن آخر فوجده متغيرا قال الأصحاب لا يحكم بنجاسته وقال الدارمى يحكم اه (قوله حال الاجماع) أى الصورة التى وقع فيها الاجماع أى استصحاب حكم محل الاجماع ففيه حذف مضاف (قوله أى إذا أجمع على حكم) أى كعدم نقض الخارج النجس من غير السبيلين قبل خروجه واختلف فيه أى فى ذلك فى حال أخرى كبعد خروجه فلا يحتج باستصحاب ذلك الحال أى فى حكمهما (قوله وفى هذه) هى الحال المختلف فيها (قوله استصحابا الخ) أى فهذا الاستصحاب يصلح حجة عند الأكثر وحجة عند المزنى ومن بعده لا يقال يرد هذا فى خروج الأخبثين لأن الحكم معلل بالخروج وهو يدور مع العلة (قوله من بقائه) بيان لما والضمير للوضوء وقوله المجمع عليه نعت بقائه (قوله فعرف الخ) ووجهه انه لما عزى حجية الاستصحاب فى الأقسام الثلاثة إلى علمائنا مع اشتهار مخالفة الحنفية لهم فى حجية الاستصحاب فهم ان المراد به القدر المشترك بين الأقسام الثلاثة وهو ما ذكره بقوله وهو ثبوت الخ اه سم (قوله ثبوت أمر لأمر) يشمل جميع الأنواع التى قدمها فكلها محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وإن كان أكثرها متفقا عليه عندنا اه زكريا (قوله لفقدان) اللام فيه بمعنى عند كما فى قوله تعالى ياليتنى قدمت لحياتى (قوله من الأول) متعلق بفقدان أى فقدانه فقدانا مستمرا من الزمن الأول للثانى (قوله بالاستصحاب) متعلق بقوله فلا زكاة من حيث المعنى أى انتفى الزكاة عما ذكر ثابت بالاستصحاب فيستصحب عدم الزكاة الثابت قبل الحول فيما بعد الحول (قوله كان على عهده صلى الله عليه وسلم) والدليل كونه مستعملا الآن وواقعا فاستدل على ثبوته فى الأول وهو عهده صلى الله عليه وسلم بثبوته فى الثانى وهذا هو الزمان الذى بعده صلى الله عليه وسلم (قوله باستصحاب الحال) أى الموجود الآن (قوله وقد يقال الخ) قال الشيخ خالد ولما كان الاستدلال بالاستصحاب المقلوب خفيا أشار لطريق يرجع فيها إلى الاستصحاب المستقيم ليظهر

(قوله لاحتمال أن يكون التغير موجودا قبل الوقوع الخ) فى ظنى أن الماء المتغير بطول المكث مثلا ولو كثيرا ينجس بالملاقاة فليحرر (قول الشارح كان يقال فى المكيال الخ) عبارة المصنف فى شرح المختصر كما إذا وقع النظر فى المكيال هل كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقال نعم إذ الأصل موافقة الماضى للحال ثم قال وطريقك فى المقلوب أن تقول لو لم يكن الثابت الآن ثابتا أمس لكان غير ثابت إذ لا واسطة وإذا كان غير ثابت قضى الاستصحاب بأنه الآن غير ثابت لكنه ثابت فدل انه كان ثابتا أيضا فافهم ذلك اه وحاصله أن ثبوته الآن علامة على ثبوته فى الماضى إذ لو لم يكن ثابتا فيه لاختلف الحالان والأصل توافقهما وبهذا يندفع ما تحير فيه الناظرون فليتأمل واعلم أن هذا المبحث المداحض التى زلت فيها أقدام الناظرين بسبب ما فى المصنف والشارح من الاشارات الخفية التى لا تهتدى اليها الافهام وإنما طريقها الالهام من الملك العلام

﴿مسئلة﴾ (قول المصنف لايطالب النافي الخ) أى لانه لم يدع دليلا لكن عدم مطالبته بالدليل لاتنافى توجه المنع عليه حتى يحقق كونه ضروريا لان فرض المسئلة أنه ضرورى عنده دون غيره والفرض اثباته فى حقه وحق غيره إذ لو كان الغرض اثباته فى حقه فقط لم يتصور طلب الدليل مطلقا لكن ماقلناه فى التعليل علل به الآمدى المسئلة بقطع النظر عن كون الكلام فى دعوى المجتهد والشارح رحمه الله علل المسئلة مع النظر لذلك لكون الكلام فى دعوى نفى حكم من أحكام الله ولا يكون إلا للمجتهد فلذا عدل عن تعليل الآمدى إلى قوله لانه لعدالته الخ وقوله والضرورى لايشتبه الخ جواب عما يقال ان عدالته لاتنافى الاشتباه عليه إذ الاشتباه لاينافى العدالة ثم الظاهر على طريق الشارح فى التعليل أن المنع لايتوجه عليه أيضا بناء على عدم الاشتباه (قوله من أن البديهى قد يتطرق الخ) أنت خبير بأن معناه أن البديهى بسبب الاشتباه يتوقف الحكم به على الدليل فهو حينئذ لم يحكم ببداهته والكلام هنا فيمن أدركها بلا دليل وحكم بها جازما ولو اشتبه حينئذ لكان معناه انه حكم على نظرى بانه ضرورى بسبب الاشتباه وأى نظرى يكون فى مرتبة الضرورى حتى يشتبه به والحاصل ان نفى الاشتباه هنا إنما هو عمن أدرك الضرورى واثباته فى شرح المواقف إنما هو لمن لم يدرك فالحكم على ماهنا بمخالفة ماهناك اشتباه منشؤه عدم التأمل (قوله فانه الحاصل من غير نظر واستدلال) صرح السيد فى شرح المواقف شرحا لكلام العضد بان الضرورى قد يتوقف على حجة ولا يلزم كونه نظريا لجواز كون الحجة ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر كما يقال الجسم الواحد لايكون فى آن واحد فى مكانين وإلا لم يتميز عن جسمين كائنين فى آن واحد فى مكانين قال عبد الحكيم ولا يلزم منه كونها من القضايا النظرية القياس لان تلك الحجج المركبة لست لاثباتها بل لاظهار جلائها ولو سلم فالقضايا النظرية داخلة فى البديهيات اه وحينئذ لاحاجة للاشكال والجواب واعلم انه إنما خص الكلام بالنفى لانه المسموع فيه دعوى الضرورة إذ لايلزم أن ينصب الله على نفى المنفى دليلا بخلاف المثبت فانه تعبدنا به والله سبحانه وتعالى لايتعبد خلقه بفرض الا ويجعل إلى معرفته طريقا من جهة الدليل وإلا لزم تكليف الغافل وهو محال وبه يندفع الاشكال الاخر أيضا (قوله وفيه كامل) لان الاستناد إلى موافقة العدم الاصلى استدلال وليس الكلام فيه

لكان غير ثابت) أمس إذ لاواسطة بين الثبوت وعدمه (فيقضى استصحاب أمس) الخالى عن الثبوت فيه (بأنه الآن غير ثابت وليس كذلك) لانه مفروض الثبوت الآن (فدل) ذلك (على أنه ثابت) امس ايضا ويوجد فى بعض النسخ أنه الآن وهو مفسد وليس فى نسخة المصنف ﴿مسئلة لايطالب النافى﴾ للشىء (بالدليل) على انتفائه (ان ادعى علما ضروريا) بانتفائه لانه لعدالته صادق فى دعواه والضرورى لايشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه (وإلا) أى وإن لم يدع علما ضروريا بأن ادعى علما نظريا او ظنا بانتفائه (فيطالب به) اى بدليل انتفائه (على الاصح) لان المعلوم بالنظر أو المظنون

الاستدلال به فقال وقد يقال الخ (قوله لكان غير ثابت) اعترضه الناصر بأن فيه اتحاد المقدم والتالى فيلزم ترتب الشىء على نفسه ولا يصح قوله إذ لاواسطة فانه لايصح إلا فى المعنيين المتغايرين فهو تركيب فاسد وأجاب سم بأن مدلول النفى فى المقدم ليس هو الثبوت بل الصدق فالمعنى لو لم يصدق قولنا الخ وعدم صدقه مغاير لصدق نقيضه وقوله إذ لاواسطة الخ أى لانه إذا انتفى الثبوت ثبت العدم وإلا لزم ارتفاع النقيضين تأمل (قوله الخالى عن الثبوت) فيه متعلق بالثبوت فضميره يعود إلى أمس ويحتمل تعلقه بيقتضى فضميره يعود إلى الثابت اه زكريا (قوله لانه مفروض الثبوت الآن) لانه ليس المقصود أنه ثابت الآن بل هو ثابت فيما مضى (قوله ويوجد فى بعض النسخ الخ) أى يوجد فيها بعد قوله فدل على انه لفظة الآن وهو مفسد لان الصواب أمس كما قدره الشارح (قوله مسئلة مناسبة) ذكرها بعد الاستصحاب ظاهرة لانها متعلقة بالنفى الذى يصح استصحابه (قوله لايطالب النافى الخ) لانه موافق لاصل العدم مع تقوى جانبه بدعوى الضرورة بخلاف المثبت (قوله ان ادعى علما ضروريا) فيه نظر إذ لايلزم من ذلك أن يكون ماادعاه ضروريا فالاولى كما يؤخذ من كلامه فى شرح المختصر أن يقول ان علم النفى ضرورة ويعلل بأن الضرورى لايشتبه حتى يطلب دليله لينظر فيه لا بقوله لانه لعدالته صادق فى دعواه لانه ينتقض بما إذا كان المجتهد غير عدل اه زكريا (قوله والضرورى لايشتبه الخ) أى اشتباها يحوج إلى الدليل فلاينافى أنه قد يشتبه اشتباها يحوج إلى التنبيه (قوله بأن ادعى علما نظريا الخ) لان قوله وإن لم يدع علما ضروريا يصدق بانتفاء الوصف فقط فيبقى أصل العلم وبانتفائه الموصوف من أصله فأشار الشارح إلى الاول بقوله بأن ادعى علما نظريا وإلى الثانى بقوله أو ظنا بانتفائه وبالاولى إذا لم يدع شيئا (قوله على الاصح) لم يذكر الشارح مقابله ومقابله أنه لايطالب وانه يطالب فى العقليات دون الشرعيات

(قول المصنف ويجب الأخذ باقل المقول الخ) وجوب الأخذ بالأقل للاجماع عليه ونفي الزيادة لأنه الأصل والذي تقدم إنما هو التمسك بالأقل الشامل للأخذ والنفي فقوله وقدم أي ما يتضمنه فارجع لما تقدم (قول المصنف وهل يجب الأخذ بالأخف) صورة المسئلة أنه قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين اخف واثقل. لم يقم دليل على خصوص احدهما وتعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة من الامارات المتعارضة او تعارضت فيه مذاهب العلماء ولما كان الأخف غير داخل في الاثقل لم يرجع هذا بناء على الاحتمال الثاني للاخذ بالاقل إذ الأخذ به للاجماع عليه والأخف هنا غير مجمع عليه تدبر ﴿مسئلة﴾ (قول المصنف اختلفوا هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم الخ) مبنى هذا الاختلاف ان الرسل السابقة كانت شرائعهم لجميع المكلفين الكائنين في زمانهم والكائنين بعده او كانت شريعة كل لقومه او يحتمل ويحتمل وعلى الاول من المعلوم ان من لم يكن في ازمانهم لايجب عليه التعبد بشرائعهم إلا إذا لم تندرس وتتغير بالتبديل ومن هنا يخرج خلاف في زمن الفترة هل هو ما بعد تبدل تلك الشريعة على الاول أو زمن من لم يكن من قوم ذلك الرسول وان لم تتبدل شريعته وقول الوقف مبني على جواز كل من الاحتمالين وأما تعبده صلى الله عليه وسلم الثابت بحديث كان يتحنث بغار حراء فقال الآمدي انه يحتمل أن يكون بطريق التبرك بفعل مثل ما فعله الأنبياء المتقدمون واندرس تفصيله وفيه أنها أعمال شرعية لا يصلح ايقاعها من غير تعبد كذا قيل وفيه أن نفي الصحة إنما يكون بشرع ولم يثبت يقال تحنث إذا فعل فعلا خرج به من الحنث أي الاثم وهو أي ذلك الفعل العبادة كما يقال تأثم وتحرج فعل ما يخرج به من الاثم والحرج ومنه حديث حكيم ابن جزام أرايت امورا كنت اتحنث بها في الجاهلية اي اتقرب بها إلى الله تعالى قاله المصنف في شرح المختصر (قول الشارح في تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب إليه) لايلائم القول الاخير إلا إذا كان المعنى اختلف في التعيين بذلك وعدمه تدبر (قول المصنف فقيل هو نوح الخ) يلزم ماعدا القول بأنه شرع عيسى ان شريعة الرسول المتأخر لا تنسخ الشريعة المتقدمة عليها إلا أن يدعى صاحب كل قول منها ان من تاخر عن من قال انه متعبد بشرعه لم يعلم شرعه حتى يكون ناسخا واعلم ان ماقيل في النبي عليه الصلاة والسلام يقال في امته قبل البعثة نبه عليه الآمدي في الاحكام وبه يتضح قوله عليه الصلاة والسلام لسائله اسلمت على ما اسلفت او كما قال واعلم ايضا ان الشريعة تنسخ ماقبلها بالنسبة لغير اصول الدين اما هي فلا إذ لا تنسب لواحد بخصوصه ونحن إذا قلنا هذه الشريعة ناسخة لتلك معناه ناسخة لما هو منسوب لتلك والاصول لا تنسب لواحد بخصوصه بل الكل فيها سواء نبه عليه المصنف في شرح المختصر وسبقه النووي

قد يشتبه فيطلب دليله لينظر فيه (ويجب الاخذ باقل المقول وقدمر) في الاجماع حيث قيل فيه وأن التمسك باقل ماقيل حق (وهل يجب) الاخذ (بالاخف) في شيء لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر (او الاثقل) فيه لانه أكثر ثوابا وأحوط (أو لا يجب شيء) منهما بل يجوز كل منهما لأن الاصل عدم الوجوب هذه (أقوال) اقربها الثالث ﴿مسئلة اختلفوا﴾ اى العلماء (هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبدا) بفتح الباء كما ضبطه المصنف أى مكلفا (قبل النبوة بشرع) فمنهم من نفى ذلك ومنهم من أثبته (واختلف المثبت) في تعيين من نسب اليه (فقيل) هو (نوح و) قيل (ابراهيم و) قيل (موسى و)

(قوله قد يشتبه) أى على المدعى (قوله ويجب الأخذ الخ) وجه ذكر هذا في هذه المسئلة أن الآخذ بالاقل ناف لما زاد بالاصل وكذا يقال فيما ياتي لثبوت النفي بالاصل في بعض اقواله اهسم (قوله وقدمر) وأعاده هنا توطئة لقوله وهل يجب الخ فلا تكرار (قوله لانه أكثر ثوابا) فيه أن هذا لا يقتضي الوجوب واجيب بان محط العلة قوله واحوط (قوله اقربها الثالث) محل ذلك فيما تعارضت فيه الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة او تعارضت فيه مذاهب العلماء اه ماتعارضت فيه اخبار الرواة فسياتي في مسئلة يرجح بعلو الاسناد انه يرجح النهي على الامر والامر على الاباحة وخبر الحظر على خبر الاباحة قاله زكريا (قوله اختلفوا) محل اختلافهم في فروع اختلفت فيها الشرائع أما الاصول التي اتفقت عليها الشرائع كالتوحيد ومعرفة الله تعالى وصفاته فلا خلاف في التعبد بها لجميع الانبياء لان دينهم واحد اه زكريا وفي البرهان أن هذا يعني الاختلاف المذكور وترجع عائدته وفائدته الى ما يجري مجرى التواريخ ولكن ماخذ الاصول ماسنبين الان ثم ذكر الأقوال اه وفي بعض شروح المعالم انه لا يظهر لهذا الخلاف ثمرة قال شرف الدين بن التلمساني يمكن ان يقال ثمرته انا إذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا ثم لم نجد في شرعنا مغيرا فيكون الرجوع إلى شرع ذلك الرسول الذي عليه السلام كان متبعا له اولى لما فيه من التاسي على الجملة اه (قوله بفتح الباء) ونقل الزركشي في البحر عن شرح التنقيح للعراقي ان المختار كسر الباء لان فتحها يقتضي ان الله تعالى تعبده بشريعة سابقة وذلك ياباه حكايتهم الخلاف هل كان متعبدا كل النبوة اه خالد (قوله من نفى ذلك) وانه كان يتعبد بالهام (قوله ومنهم اثبته من) ولا يلزم من ذلك انه من اتباع من تعبد بشرعه لان لم يؤمن بواسطته (قوله بتعيين الخ) اى وإلا فشرع الله واحد (قوله فقيل هو نوح) على حذف مضاف اى شرع نوح الخ لاجل صحة عطف قوله وقيل ما ثبت

قيل (عيسى و) قيل (ماثبت أنه شرع) من غير تعيين لنبي هذه (أقوال) مرجعها التاريخ (والمختار) كما قاله كثير (الوقف تاصيلا) عن النفي والاثبات (و تفريعا) على الاثبات عن تعيين قول من اقواله (و) المختار (بعد النبوة المنع) من تعبده بشرع من قبله لان له شرعا يخصه وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا بالتعبده به قبل النبوة (مسئلة حكم المنافع والمضار قبل الشرع) اى البعثة (مر) فى أوائل الكتاب حيث قيل ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف إلى وروده (وبعده الصحيح ان أصل المضار التحريم والمنافع الحل) قال تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ذكره فى معرض الامتنان ولا يمتن إلا بالجائز وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره لاضرر ولا ضرار أى فى ديننا أى لا يجوز ذلك (قال الشيخ الامام) والد المصنف (إلا أموالنا) فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم (لقوله ﷺ ان ماءكم وأموالكم) واعراضكم (عليكم حرام) رواه الشيخان فيخص به عموم الاية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح اطلاق بعضهم ان الاصل فى الاشياء التحريم وبعضهم ان الاصل فيها الحل (مسئلة الاستحسان

الخ فيكون معطوفا على المضاف المقدر ثم أنه لم يحك آدم مع أنه محكي ثم القائل بأنه نوح تمسك بقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وبانه ابراهيم بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي وقوله تعالى أن اتبع ملة ابراهيم وبأنه موسى بقوله وأقم الصلاة لذكرى فان المراد به موسى وبأنه عيسى لقربه منه قال فى البرهان المراد بمساق هذه الاى الرد على المشركين وبيان اطباق النبيين على الدعاء إلى التوحيد وكان ابراهيم عليه السلام على مسلكه المعروف رادا على عبدة الاوثان فلما بلى رسول الله ﷺ جرت الاى المشتملة على ذكر ابراهيم فى تابيد التوحيد والرد على عبدة الاوثان اه (قوله وقيل عيسى الخ) قال فى البرهان وصار طائفة ممن ينتمى إلى تحقيق إلى أنه صلى الله عليه وسلم كان على شريعة عيسى عليه السلام فانها اخر الشرائع قبل شريعته عليه السلام وكان الخلق كافة مكلفين بها وكان صلى الله عليه وسلم من المكلفين وهذا غير سديد من جهة أنه لم يثبت عندنا أن عيسى عليه السلام كان مبعوثا إلى الناس كافة ولو ثبت ابتعاثه اليهم فقد كانت شريعته دارسة الاعلام مؤذنة بالانصرام والشرائع إذا درست سقط التكليف بها اه (قوله مرجعها التاريخ) أى كتب التاريخ فانه بين فيها كيفية تعبده (قوله تأصيلا) أى فى أصل هذه المسئلة وتفريعا أى فى تفريعها فكل منهما منصوب بنزع الخافض ويجوز نصبهما على التميز وقوله عن تعيين متعلق بالوقف كقوله عن النفى والاثبات اه زكريا (قوله وتفريعا) لازم للاول فلا حاجة اليه ولو قدمه كان أولى (قوله وقيل تعبد بما لم ينسخ الخ) هو مختار ابن الحاجب قال امام الحرمين وللشافعى ميل اليه وظاهر أن محله فيما لم يرد فيه وحى له اه زكريا (قوله وبعده الصحيح الخ) ينبغى أن لا يثبت هذا الاصل بمجرد البعثة إذ لا فرق بين ما قبل النبوة وما بعدها إلا بورود الشرع بعدها وعدم وروده قبلها ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فاى شيء لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الاصل بعد البعثة إلا بعد نزول ما يدل عليه ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر إلى نزول ما يدل عليه اه سم (قوله أن الأصل) أى أن حكمها الاصلى وكذا يقال فيما بعده (قوله فى معرض) بكسر الميم وفتح الراء (قوله لا ضرر ولا ضرار) أى لا يضر نفسه ولا يضر غيره فالمعنى لا ضرر تدخلونه على أنفسكم ولا ضرار لغيركم (قوله أى لا يجوز ذلك) إشارة إلى أنه لا بد من تقدير الجواز لان الضرر فى نفسه موجود بكثرة (قوله إلا أموالنا) أى المختصة كما أشار اليه بالاضافة وكما يدل عليه الحديث (قوله وغيره ساكت الخ) وهو الوجه لان الكلام إنما هو عند عدم النص وتحريم ما ذكر بالنص (قوله الاستحسان)

قال المصنف فى شرح المنهاج ليس الكلام فيما لم نعلمه إلا من كتبهم ونقل أحبارهم الكفار فانه لا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا ولا فيما علمنا بشرعنا أنه كان شرعا لهم وأمرنا فى شرعنا بمثله كقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى فان الاجماع منعقد على التكليف به وإنما الخلاف فيما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به فى شريعتنا ومعنى تعبده بما لم ينسخ على هذا القول هو ما قاله المصنف فى شرح المختصر وهو ايحاء الله تعالى له بذلك على معنى انه موافق لا متابع ثم قال فافهمه وإنما أمر بفهمه لانه ربما يتوهم أن نفى المتابعة ينافى الاستدلال على القول بالاستصحاب كما وقع لبعضهم والحق عدم المنافاة لان الاستصحاب دليل لنا على بقاء التعبد وهذا يكفى فيه عدم نسخ ما كان متعبدا به قبل المبعث فلا ينافى أنه بعد المبعث يوحى اليه أن يثبت على ما هو عليه فيكون ذلك موافقة لا متابعة فليتأمل

قال به أبو حنيفة وانكره الباقون) من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل ينقدح فى نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بانه) اى الدليل المذكور (ان تحقق) عند المجتهد (فمعتبر) ولا يضر قصور عبارته عنه قطعا وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعا (و) فسر أيضا (بعدول عن قياس إلى) قياس (أقوى) منه (ولا خلاف فيه) بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الاخر قطعا (او) بعدول (عن الدليل إلى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة فانه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره (ورد بانه ان ثبت انها) أى العادة (حق) لجريانها فى زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده من غير انكار منه ولا من غيره (فقد قام دليلها) من السنة والاجماع فيعمل بها قطعا (وإلا) أى وإن لم تثبت حقيقتها (ردت) قطعا فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلا للنزاع (فان تحقق استحسان مختلف فيه فمن قال به فقد شرع) بتشديد الراء كما قال الشافعى رضى الله عنه من استحسن فقد شرع اى وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك (اما استحسان الشافعى التحليف على المصحف والحط فى الكتابة) لبعض من عوضها (ونحوهما) كاستحسانه فى المتعة ثلاثين درهما

قال فى التلويح هو فى اللغة عد الشىء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الادلة الاربعة والقائلين بأن من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بانه مستحسن من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع ثم ساق اختلافا فى تعاريفه اه (قوله قال به أبو حنيفة) أى وأصحابه وأصحاب مالك اه زكريا (قوله خلاف قول ابن الحاجب الخ) فى شرح البدخشى على المنهاج ما يوافق ابن الحاجب (قوله تقصر عنه عبارته) قال الغزالى فى المنخول ان معانى الشرع إذا لاحت فى العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل (قوله فان اقوى القياسين الخ) مثال ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر أم لا قياسا على الرطب ثم ان الشارع أرخص فى جواز بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثانى اقوى فلما اجتمع فى الثانى القوة والاضطرار كان استحسانا قاله الاسنوى فى شرح المنهاج (قوله أو بعدول عن الدليل) أى عن مقتضاه إلى مقتضى العادة (قوله كدخول الحمام) اى كجواز دخوله (قوله على خلاف الدليل) أى العام (قوله فانه) أى المعتاد على خلاف الدليل يعنى العام لانه غرر (قوله فقد قام دليلها) أى وإذا قام دليلها فلا يسوغ الانكار من الباقين (قوله ردت قطعا) اى فلا تصلح محلا للنزاع وفيه ان من القواعد ان الضرورات تبيح المحذورات وإذا ضاق الامر اتسع فالحق ان هذا مما يجرى فيه الخلاف (قوله فقد شرع بتشديد الراء) جزم به الزركشى وغيره أيضا قال العراقى ولا معنى للجزم بتشديدها والذى احفظه بالتخفيف ويقال فى نصب الشريعة شرع بالتخفيف قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اه زكريا (قوله كما قال الشافعى) اشتهرت هذه العبارة عن الامام الشافعى رحمه الله ونقلها الغزالى فى منخوله وغيره ولكن قال المصنف فى الاشباه والنظائر انا لم أجد إلى الآن هذا فى كلامه نصا ولكن وجدت فى الأم ان من قال بالاستحسان فقد قال قولا عظيما ووضع نفسه فى رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها فى ان يتبع رأيه الخ (قوله وليس له ذلك) لانه كفرا وكبيرة اه زكريا قال البدخشى فى شرح المنهاج بالغ الشافعى رحمه الله فى رد الاستحسان حيث قال من استحسن فقد شرع يعنى من أثبت حكما بالاستحسان فهو الشارع لهذا الحكم وهو كفر او كبيرة والظاهر ان مراده اثبات الحكم بالتشهى من غير دليل شرعى (قوله اما استحسان الشافعى الخ) جواب عما يقال قد استحسن الشافعى حيث قال

{مسئلة قول الصحابى} قول المصنف غير حجة وفاقا) أى لاجماع الصحابة رضى الله عنهم على جواز مخالفة بعضهم بعضا كذا فى شرح المنهاج للصفوى ولله در الشارح المحقق حيث لم (٣٩٦) يعلل بما علل المصنف فى شرح المختصر بان الصحابى الاخر إن كان مجتهدا فلا يجوز لاجتهاده

(فليس منه) أى ليس من الاستحسان المختلف فيه ان تحقق وإنما قال ذلك لمآخذ فقهية مبينة فى محالها {مسئلة قول الصحابى} المجتهد (على صحابى غير حجة وفاقا وكذا على غيره) كالتابعى لان قول المجتهد ليس حجة فى نفسه (قال الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى فى باب الاخبار من المحصول (إلا فى) الحكم (التعبدى) فقوله فيه حجة لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعى رضى الله عنه روى عن على رضى الله عنه أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن على لقلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا (وفى تقليده) اى الصحابى أى تقليد غيره له بناء على عدم حجية قوله (قولان) المحققون كما قال إمام الحرمين على المنع (لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون) بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى يقدم عليه عند التعارض وعلى هذا (فان اختلف صحابيان) فى مسئلة (فكدليلين) قولاهما فيرجح احدهما بمرجح (وقيل) قوله حجة (دونه) اى دون القياس فيقدم القياس عليه عند التعارض (وفى تخصيصه العموم) على هذا (قولان) الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم (وقيل) قوله حجة (ان انتشر) من غير ظهور مخالف له (وقيل) قوله حجة (ان خالف القياس) لانه لا يخالفه إلا لدليل غيره بخلاف ما إذا وافقه

استحسن كذا الخ اعلم أن النزاع ليس فى التلفظ به لوروده فى القرآن قال تعالى فيتبعون أحسنه وقال صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (قوله فليس منه) بل المراد به المعنى اللغوى وهو عده حسنا (قوله الصحابى) أى مذهبه (قوله المجتهد) ذكره ليرتب عليه التعليل بعده مع الخلاف فى حجيته على غير الصحابى وإلا فقول غير المجتهد غير حجة وفاقا مطلقا اهـ زكريا (قوله غير حجة) اى على مجتهد آخر فلا ينافى أنه يجب عليه وعلى من قلده العمل به (قوله وفاقا) أى كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما اعترض به عليه من ان فى كلام الشافعى وغيره ما يقتضى ان فيه خلافا يمكن حمله على غير الصحابى اهـ زكريا (قوله فى نفسه) اما من حيث مستنده ان بينه فحجة من هذه الحيثية (قوله إلا فى الحكم الخ) هذا الاستثناء ظاهرى لان الموضوع ما هو محل للاجتهاد وما ليس للرأى فيه مجال خارج عن ذلك (قوله فالظاهر أنه فعله الخ) إنما عبر بالظاهر لاحتمال أنه قاس زيادة السجود على زيادة الركوع فى الكسوف اهـ (قوله قولان قد صحح المصنف منهما الجواز) قال غيرانى لا اقول لا خلاف فى الحقيقة بل ان تحقق ثبوت مذهبه جاز تقليده وفاقا وإلا فلا كذا نقله عن الزركشى وأجاب بأن الخلاف موجود يتحقق بوجه آخر ذكره ابن برهان وهو ان جواز تقليده مبنى على جواز الانتقال فى المذاهب اهـ زكريا (قوله وعلى هذا) أى على القول بالحجية بقسميه (قوله دون القياس) أى فى الرتبة كما يشير إليه مقابلته بقوله فوق القياس والى ذلك اشار الشارح بقوله فيقدم القياس عليه عند التعارض (قوله وقيل حجة ان انتشر) فى المنهاج وشرحه للبدخشى وقال الشافعى فى قوله القديم قول الصحابى حجة ان انتشر ولم يخالف وقال فى الجديد لا يقلد المجتهد صحابيا كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار اهـ وفى حاشية شيخ الاسلام ان ظاهر كلام ابن الصباغ إنما ذكره فى القول القديم فى الجديد أيضا قال وعليه فتضعيف المصنف له من حيث أنه قول صحابى لا من حيث أنه انتشر وسكت الباقون عليه فانه حينئذ حجة وعليه يحمل كلام أئمتنا فيما يقع من

وإلا فوظيفته التقليد لانه جار فى غير الصحابى فلا وجه للوفاق فى الصحابى دون غيره فليتأمل (قوله فيما يقوله الصحابى باجتهاده) من اين هذا بل الكلام فى مذهبه سواء كان محلا للاجتهاد أولا كما هو صريح ما نقله سم عن الاصوليين وما نقله صاحب التوضيح حيث قال وعند الكرخى يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع والذى فى معنى المرفوع هو قوله من السنة كذا مثلا وما هنا ليس كذلك تدبر (قول الشارح بناء على عدم حجية قوله) قيد به لانه على الحجية لا يكون تقليدا بل احتجاجا للمجتهد (قول الشارح فيرجح احدهما الخ) قال المصنف فى شرح المختصر فيه نظر فان التعارض بين الدليلين إنما يقع فى ظن المجتهد لا فى نفس الامر وهنا إذا كان قول الصحابى حجة ونحن نشاهدهم مختلفين يلزم وقوع التعارض فى نفس الامر ولا قائل به اهـ ولعله وجه ضعف هذا القول مع ما مر من ان قوله فى نفسه ليس بحجة إذ ليس بكتاب ولا سنة ولا قياس ولا اجماع (قول المصنف وقيل حجة ان انتشر) فيه انه ان اجتمع شروط الاجماع السكوتى فهو الحجة وإلا فلا وهذا وجه ضعفه (قوله وإنما غلب هذا الجانب) يعنى أن الحاجة إلى شرط البراءة هى الجامع بين المعلوم والمجهول ثم أن الاحتجاج ما نقله عن الشافعى الذى هو المقرب إنما هو قوله لانه لما لم يخل الخ فالمراد بالقياس العلة ولا يخفى انه راجع إلى ما نقله من الوجه الاول فتامل

لاحتمال أن يكون عنه فهو الحجة لا القول (وقيل) قوله حجة (إن انضم اليه قياس تقريب) كقول عثمان رضى الله عنه فى البيع بشرط البراءة من كل عيب ان البائع يبرأ به مما لم يعلمه فى الحيوان دون غيره قال الشافعى لانه يغتذى بالصحة و السقم أى فى حالتيهما و تحول طباعه و قلما يخلو عن عيب ظاهر أو خفى بخلاف غيره فيبرأ البائع فيه من خفى لا يعلمه بشرط البراءة المحتاج هو اليه ليثق باستقرار العقد فهذا قياس تقريب قرب قول عثمان المخالف لقياس التحقيق و المعنى من أنه لا يبرأ شىء للجهل بالمبرأ منه (وقيل قول الشيخين) أبى بكر وعمر (فقط) أى قول كل منهما حجة بخلاف غيرهما لحديث اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر حسنه الترمذى (وقيل) قول (الخلفاء الاربعة) أبى بكر وعمر وعثمان وعلى أى قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين الخ صححه الترمذى وهم الاربعة كما تقدم فى الاجماع بيانه (وعن الشافعى إلا عليا) قال القفال وغيره لا لنقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لأنه لما آل الأمر اليه خرج إلى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كانوا يستشيرهم الثلاثة كما فعل أبو بكر فى مسئلة الجدة وعمر فى مسئلة الطاعون فكان قول كل منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول على وقضية الجدة أنها جاءت إلى أبى بكر تسأله ميراثها فقال لها مالك فى كتاب الله شىء وما علمت لك فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فارجعى حتى أسأل الناس فاخبره المغيرة بن شعبة ثم محمد بن مسلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فانفذه أبو بكر لها رواه أبو داود وغيره وقضية الطاعون أن عمر رضى الله عنه خرج إلى الشام فبلغه أن به وباء أى طاعونا فاستشار من دعاهم من الصحابة فى الرجوع فاختلفوا ثم دعا غيرهم من

الاحتجاج به من ذلك اه (قوله لاحتمال أن يكون عنه) أى ناشئا عنه (قوله فهو الحجة الخ) فيه أنه لا خصوصية للقياس بهذا بل جميع الأدلة كذلك ولذا قيل أن هذا القول على أن القياس غير حجة وكله على أن المراد القياس المصطلح عليه اما ان أريد مقتضى القواعد كما هو أحد اطلاقاته فلا يرد (قوله قياس تقريب) أى شىء يقرب به فليس المراد به القياس الاصطلاحى كذا قيل والظاهر أن المراد به قياس الشبه بالمعنى المتقدم (قوله يبرأ به) كما يبرأ مما علمه المشترى من العيوب حالة البيع وهذا هو الأصل المقيس عليه (قوله لانه يغتذى) أى فيخفى ما فيه (قوله أى فى حالتيهما) أشار إلى أن الباء بمعنى فى (قوله عن عيب ظاهر) ذكر الظاهر توسعة فى الدائرة لأن الكلام فى غير الظاهر (قوله فهذا قياس الخ) أى قول الشافعى المذكور وظاهر كلام الشارح أنه سمى قياس تقريب لكونه قرب ما خالف قياس التحقيق والذى فى الحاوى خلاف ذلك وهو أنه سمى بذلك لكونه قرب الفرع من أصل فوق قربه من أصل آخر وكلام الشافعى رحمه الله مشتمل فى ذلك وبيانه أن العيب الخفى فى الحيوان متردد بين أن يلحق بالخفى فى غير الحيوان وبالمعلوم فى الحيوان فيفيد البراءة على الثانى دون الأول فقيس على المعلوم فى الحيوان لأنه لما لم يخل الحيوان عنه صار بمثابة المعلوم والمعلوم يفيد البراءة فيه فكذا هذا وإنما غلب هذا الجانب مع ان الحاقه بالمجهول فى غير الحيوان أنسب كما لا يخفى نظرا إلى احتياج البائع إلى ذلك ليتوقف باستقرار البيع اه (قوله لقياس) اى لمقتضى قياس الخ لأن قوله من أنه لا يبرأ الخ ليس هو القياس وإنما هو مقتضاه (قوله أى قول كل منهما الخ) اشار إلى أن المراد أن قول كل منهما حجة منفردا وكذا نقول فيما بعده فلا يكون مكررا مع ما تقدم فى الاجماع من أن إجماعهما حجة (قوله لما آل الأمر اليه) أى أمر الخلافة (قوله فكان قول كل منهما الخ) هذا مخالف لظاهر حديث عليكم بسنتى الخ فان ظاهره يقتضى أن قول

(قول الشارح لحديث اقتدوا باللذين من بعدى) فيه أن المراد التقليد و التأسى فى السيرة الحميدة وأما الجواب بأن المراد التقليد فى الاحكام لا الاحتجاج فنظر فيه المصنف بأنه يقتضى أن لا يجوز لعامى الصحابة تقليد مجتهد غير الشيخين وليس كذلك (قول المصنف وعن الشافعى إلا عليا) لعله فى القديم وإلا فالمنقول عنه فى الجديد أن قول الصحابى ليس بحجة إلا فيما ليس للقياس فيه مدخل

مشيخة قريش لجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضي الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بارض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه فحمد الله عمر ثم انصرف رواه الشيخان (أما وفاق الشافعي زيدا في الفرائض) حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد (فلدليل لا تقليدا) بان وافق اجتهاده وقد قال صلى الله عليه وسلم أعلم أمتي بالفرائض زيد بن ثابت صححه الترمذي وكذا الحاكم على شرط الشيخين ﴿ مسئلة الالهام إيقاع شيء في القلب يثلج) بضم اللام وحكى فتحها أي يطمئن (له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره) لانه لا يأمن من دسيسة الشيطان فيها خلافا لبعض الصوفية في قوله انه حجة في حقه أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي ﴿ خاتمة قال القاضي الحسين مبنى الفقه على) أربعة أمور (أن اليقين لا يرفع) أي من حيث استصحابه (بالشك) ومن مسائله من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة (و) ان (الضرر يزال) ومن مسائله وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف (و) ان (المشقة تجلب التيسير) ومسائله جواز القصر والجمع والفطر في السفر بشرطه

كل منهم حجة من غير انضمام قول غيره اليه (قوله مشيخة) بفتح الميم وسكون الشين وفتح الياء كمترتبة من جملة جموع شيخ (قوله اما وفاق الخ) قال الشيخ خالد ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال أن الارجح من اقوال الشافعي رحمه الله تعالى في الجديد أن قول الصحابي ليس حجة فكيف احتج بقول زيد وقلده الفرائض أشار إلى جوابه بقوله اما وفاق الخ (قوله لا تقليد) أي في السياق والاحتجاج كما هو مقتضى السياق (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم الخ) المقصود منه مجرد الثناء على زيد إذ لا شاهد فيه على ما نحن فيه (قوله يثلج له الصدر) أي يطمئن شبه حالة اطمئنان القلب بالواردات الربانية وسكون شبهته بحالة سكون حرارة القدر الحاصلة باصابة برد الثلج له وهي المسماة بالثلج فاطلق عليها لفظها في الكلام استعارة تمثيلية تبعية قاله النجاري (قوله بضم اللام الخ) فهو على الاول من باب دخل وعلى الثاني من باب طرب (قوله وليس بحجة) استدل عليه بقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وبقوله أفلا ينظرون إلى الابل الى غير ذلك من الآيات الآمرة بالاستدلال ولم يقع الأمر في الاحكام والعقائد بالرجوع إلى القلب اه (قوله في حقه) اى في حق الملهم دون غيره بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردي ومال اليه التفتازاني في بعض مصنفاته والحق كما قال صاحب متن العقائد النسفية بعد ان ذكر اسباب العلم والالهام ليس من اسباب المعرفة فالمرجوع اليه في الاحكام هو الشرع وهو الصراط المستقيم قال شيخ الاسلام ويقرب من الالهام رؤيا المنام فمن رأى النبي ﷺ في نومه يأمره بشيء أو ينهاه عنه لا يجوز اعتماده مع أن من رآه فقد رآه حقا لعدم ضبط الرائي اه (قوله خاتمة) أي في قواعد ثبت مضمونها بالدليل فشبه ارتباط جزئياتها بها في تعرف حكمها منها بارتباط المدلول بالدليل في تعرف حكمه منه فناسب لذلك ايرادها خاتمة للكلام في الأدلة (قوله مبنى الفقه) اى ولو بواسطة او ان ذلك باعتبار الاغلب والا فهي تزيد على ما ذكر (قوله اليقين لا يرفع بالشك) أي مطلق التردد لقوله صلى الله عليه وسلم إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فاشكل عليه أخرج منه شيء أم لا فلا ينصرف من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا رواه مسلم (قوله من حيث استصحابه) أي استصحاب حكمه لا من حيث ذاته فلا يعقل اجتماعه مع الشك اصلا فضلا عن كونه لا يرفعه حتى يبقى (قوله وان المشقة تجلب التيسير) قال المصنف في الاشباه وإن ثبت قلت إذا ضاق الأمر اتسع وقد عزا الخطابي هذه العبارة إلى الشافعي رضي الله عنه عند كلامه على الذباب يقع في الماء القليل ويقرب منها الضرورات تبيح المحظورات ومن ثم التيمم والمسح وصلاة المتنفل قاعدا والرخص اسقاطا وتخفيفا (قوله ومن مسائله جواز القصر الخ)

ومنها

(و) ان (العادة محكمة) بفتح الكاف المشدة ومن مسائله أقل الحيض وأكثره (قبل) زيادة على الأربعة (و) ان (الامور بمقاصدها) ومن مسائله وجوب النية فى الطهارة ورجعه المصنف إلى الاول فان الشيء إذا لم يقصد اليقين عدم حصوله

ومنها لو تنجس الخف بخرزه بشعر الخنزير فغسل سبعا احداهن بتراب طاهر طهر ظاهره دون باطنه وهو موضع الخرز قال الرافعى فى باب الاطعمة وقيل كان الشيخ أبو زيد يصلى فى الخف النوافل دون الفرائض فراجعه القفال فقال إذا ضاق الامر اتسع قال الرافعى أشار إلى كثرة النوافل وقال النووى بل إلى عموم البلوى بذلك ومشقة الاحتراز عنه فعفى عنه مطلقا وكان لا يصلى فيه الفريضة احتياطا لها وإلا فلا فرق بين الفرض والنفل فى اجتناب النجاسة قاله المصنف فى الاشباه (قوله محكمة) أى حكمها الشرع فيعمل بها شرعا فهى كالحكم (قوله ومن مسائله أقل الحيض وأكثره) وكذلك قصر الزمان وطوله عند البناء على الصلاة أو الاستئناف وتناول الثمار الساقطة من الاشجار المملوكة فى الطريق وأخذ ظرف هديه لم يعتد رد مثله وحمل الاذن فى النكاح على الكفؤ ومهر المثل واعتماد العرف فى قدر القليل والكثير من دم البراغيث وفى قدر الموالاة بين الصلاتين لمن جمع تقديما وخفة اللحية وكثافتها فى الوضوء وقدر المحقرات فى البيع ومنها كتب المراسلات قال ابن الصباغ فى باب الوليمة من الشامل حكى القاضى ان بعض أصحابنا قال لا يملكها المكتوب اليه ولكن له الانتفاع بها بحكم العادة الجارية فى اباحة ذلك قاله المصنف فى الاشباه (قوله وان الامور بمقاصدها) أى لا تحصل العبادات إلا بقصدها قال المصنف فى الاشباه وأرشق وأحسن من هذه العبارة قول من أوتى جوامع الكلم إنما الاعمال بالنيات (قوله ورجعه المصنف الخ) رجعه غيره إلى تحكيم العادة فانها تقضى ان غير المنوى كغسل وصلاة وكتابة فى عقد لا يسمى غسلا ولا قربة ولا عقدا هذا وقد بحث بعضهم رجوع الجميع إلى جلب المصالح اه زكريا وأراد بقوله رجوع الجميع الامور الاربعة فلا ينافى ما ذكره العز بن عبد السلام من رجوع الفقه كله إلى قاعدتين اعتبار المصالح ودرء المفاسد كما شرح ذلك فى قواعده وأما قاعدة سد الذرائع فقد اشتهرت عند المالكية وزعم القرافى ان كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية إلا من حيث زيادتهم فيها قال فان من الذرائع ما يعتبر اجماعا كحفر الآبار فى طريق المسلمين وإلقاء السم فى طعامهم وسب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسب الله عند سبها وتلغى اجماعا كزراعة العنب فانها لا تمنع خشية الخمر وما يختلف فيه كبيوع الآجال قال المصنف وقد أطلق هذه القاعدة على أعم منها ثم زعم ان كل أحد يقول ببعضها وسنوضح لك أن الشافعى لا يقول بشيء منها وان ما ذكر أن الامة أجمعت عليه ليس من مسمى سد الذرائع فى شيء نعم حاول ابن الرفعة تخريج قول الشافعى رضى الله عنه فى باب احياء الموات من الام عند النهى عن منع الماء ليمنع به الكلا أن ما كان ذريعة الى منع ما أحل الله لم يحل وكذا ما كان ذريعة الى احلال ما حرم الله اه فقال فى هذا ما يثبت ان الذرائع الى الحرام والحلال تشبه معانى الحلال والحرام اه ونازعه الشيخ الامام الوالد وقال انما أراد الشافعى رحمه الله تحريم الوسائل لا سد الذرائع والوسائل تستلزم المتوسل اليه ومن هذا منع الماء فانه يستلزم منع الكلأ الذى هو حرام ونحن لا ننازع فيما يستلزم من الوسائل ولذلك نقول من حبس شخصا ومنعه من الطعام والشراب فهو قاتل له وما هذا من سد الذرائع فى شيء قال الشيخ الامام وكلام الشافعى فى نفس الذرائع لا فى سدها وأصل النزاع بيننا وبين المالكية انما هو فى سدها (قوله عدم حصوله) اى شرعا وإن وجدت صورته فى الخارج

(قوله وجمع الثاني لانه أنواع) أي يمكن إتيان كل منها في نوع واحد كتعادل نقليين ظنيين أو قطعي وظني فاندفع ما يقال إن التعادل أنواع تعادل قطعيين عقليين أو نقليين أو ظنيين أو قطعي ونقلي ولعله ما أشار له المحشي بالتأمل (قول المصنف يمتنع تعادل القاطعين) اعلم أن إفادة الدليل النقلي القطع لا بد فيها من قرائن مشاهدة بالنسبة لمن هو مشاهد ومتواترة بالنسبة لغيره تدل على أن المعنى مراد بالنسبة إلى نفس اللفظ بان تدل على نفي الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وغير ذلك مما بسببه يخرج اللفظ عن ذلك المعنى وإذا وجدت هذه القرائن تعين كونه مرادا للمتكلم لدلالتها على انتفاء الاحتمالات مع كونه شرعيا أي مستفادا من خطاب الشارع إذ لو لم يكن مرادا له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك إضلالا لا إرشادا فالحاصل أنه لا بد من قرينة دالة على انتفاء الموانع عن اللفظ وأخرى دالة على أن المعنى مراد للمتكلم وهذا في دليل شرعي وارد في حكم شرعي بخلاف ما إذا ورد في حكم عقلي بان يكون للعقل طريق في اثباته ونفيه فانه يجوز ان يكون من الممتنعات فالقرائن المتواترة أو المشاهدة الدالة على نفي تلك الاحتمالات وإن دلت على انتفاء الاحتمالات بالنظر الى نفس الالفاظ بان دلت على أنه ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور لا تفيد الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم لاحتمال أن يعتمد المتكلم في عدم إرادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن كذا في عبد الحكيم على المواقف فتأمل (قول الشارح ولباحث أن يقول الخ) يعني أن المخالف الآتي جواز التعارض في النقليين الظنيين ابن معللا بانه لا محذور فيه وهذا التعليل يجري في القطعيين فيقال لو وجد قاطعان لا يوجد محال في نفس المدلول لانا نوقفهما عن الدلالة أو نحكم بالتساقط أو التخيير والحاصل أنه لا فرق بين تجويز التعارض في نفس الامر في الظنين والقطع به في القطعيين لاستلزام كل صحة الوقوع وهذا ما قاله سم أولا وهو صحيح وحاصله أنه لا وجه للتفرقة مع بقاء الاشكال على القول الضعيف وهو انه يلزم ان الشيء الواحد مطلوبا منهيا عنه في نفس الامر في وقت واحد وهو تكليف بالمحال وحاصل ما قاله آخر انه لا اشكال على الضعيف ايضا لجواز التكليف بالمحال ويكون فائدته الاختبار او يحملا على التخيير أما العقليان فيمتنع التعارض بينهما لوجوب التلازم بين الادلة العقلية ومدلولاتها فيلزم المحال قطعا (قول الشارح ايضا ولقائل ان يقول الخ) مراده

﴿ الكتاب السادس في التعادل والتراجيح ﴾ بين الادلة عند تعارضها (يمتنع تعادل القاطعين) أي تقابلهما بأن يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولاهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود لقاطعين متنافيين كدال على حدوث العالم ودال على قدمه وعدل عن قول ابن الحاجب تقابل الدليلين العقليين محال إلى ما قاله ليناسب قوله تعادل الترجمة وليشمل قوله القاطعين العقليين والنقليين كما صرح بهما في شرح المنهاج والعقلي والنقلي أيضا والكلام في النقليين حينئذ لا ينسخ بينهما ولباحث أن يقول لا بعد في أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الامارتين لمجيء توجيهه الاتي فيهما (وكذا) يمتنع تعادل (الامارتين) أي تقابلهما من غير مرجح لاحداهما (في نفس الامر على الصحيح)

﴿ الكتاب السادس في التعادل والتراجيح ﴾

(قوله في التعادل) أفرده لانه نوع واحد وجمع الثاني لانه أنواع (قوله بين الادلة) تنازعه تعادل وتراجيح وقوله عند تعارضها ظرف لقوله والتراجيح ويحتمل التنازع والمراد التعارض في اللفظ (قوله إذ لو جاز ذلك لثبت مدلولها) فيه أن اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لا نفس الثبوت فالمراد لجاز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال ومستلزم المحال محال أو المراد لو جاز ذلك جوازا وقوعيا أي لو أمكن ووقع وعلى هذا فقوله يمتنع تعادل قاطعين معناه يمتنع وقوع ذلك اه سم (قوله كدال على حدوث العالم الخ) المراد الدلالة في نفس الامر إذ من المحال اجتماع الحدوث والقدم فيه وهذا لا ينافي الدلالة لا بحسب ما يعتقده المستدل من حقيقة مقدمات قياسية كدليل أهل الحق والفلاسفة ولذلك اعتبر في مقدمة القياس تسليمها لا حقيتها في نفس الامر تأمل (قوله ليناسب قوله تعادل) مرفوع على أنه فاعل يناسب والترجمة بالنصب مفعوله وتعادل محكي بالقول وكذا قوله القاطعين والعقليين مفعول قوله يشمل والنقليين وما بعده عطف على العقليين (قوله والكلام) مبتدأ وقوله حيث خبر (قوله ولباحث) أي مع المصنف وتصويب ما لابن الحاجب (قوله الاتي فيهما) أي في النقليين القاطعين حيث لا نسخ أما توجيه المنع فظاهر وأما توجيه الجواز فلانه لا محذور في تعادل القاطعين بناء على مذهب المصوبة القائلين بان الحق في المسائل الاجتهادية متعدد بتعدد المجتهدين اما على غير مذهب المصوبة فلا يتأتى تعادل القاطعين النقليين كالعقليين (قوله تعادل الامارتين) لم يقل تعادل الظنيين لانه كما قال

بالخلاف مقابل الصحيح الآتى فى الشارح بقوله والمجوز الخ وأنت خبير بأن القاطع لا بد من وقوع مدلوله فيلزم اجتماع المتنافيين فان قيل لايلزم حصول المدلول هنا لوجود المعارض فيحمل على التخيير مثلا قلنا حينئذ لايكون قاطعا لأنه لابد فى كونه قاطعا من انتفاء الاحتمال والتعارض قرينة دالة على عدم إرادة المدلول وهذا بخلاف الامارة فان تعارض الأمارتين فى نفس الأمر لايلزم عليه التنافى بل عدم إرادة المدلول وهو مما يثبت الظنية أو يجامعها (٤٠١) ولك أن تقول ان التعارض باعتبار نفس الأمر لا يكون إلا باعتبار وقوع المدلول فى القطعيين وإرادته فى الظنيين إذ يصدق حينئذ انهما تعارضا فيه وإلا كان التعارض فى ظن المجتهد دون نفس الأمر فهما على حد سواء وبه يتم ماقاله سم فليتأمل وحينئذ يكون التعليل فى امتناع التعادل مطلقا عند الشارح هو اجتماع المتنافيين اما المصنف فيعلل امتناع تعادل القاطعين بذلك وامتناع تعادل الامارتين بالحذر من التعارض فى كلام الشارع كما علل به الشارح مسايرة للمصنف إذا علمت ذلك علمت ان قول المصنف فيما سيأتى ولا ترجيح فى القطعيات مع قول الشارح إذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان إنما خص به القطعيات لأن المراد القطعيات فى الواقع وعند المجتهد وهى ما انتفى عنها الاحتمالات السابقة ولا مفر حينئذ من اجتماع المتنافيين لتلازم مافى الواقع وظن المجتهد حينئذ بخلاف الظنيات فانه يمكن تعارضها فى ظن المجتهد لتطرق الاحتمالات لها وإن لم يمكن فى الواقع فليتأمل فانه تحقيق غامض (قول الشارح بناء على جوازه) أما بناء على عدمه فلا يكون التعارض إلا فى ذهن المجتهد وسيأتى حكمه (قول الشارح فيرجع إلى غيرهما) أى وهو البراءة الأصلية لأن الغرض عدم دليل آخر وإلا كان مرجحا لما وافقه منهما فلا تعارض هذا ان وافق أحدهما فان خالفهما فهو معارض لهما فلا وجه لتقديمه عليهما ولا يمكن ان يوافقهما لئلا يجتمع النقيضان

حذراً من التعارض فى كلام الشارع والمجوز وهو الأكثر يقول لامحذور فى ذلك وينبنى عليه ماسيأتى اما تعادلهما فى ذهن المجتهد فواقع قطعا وهو منشأ تردده كتردد الشافعى الآتى (فان توهم التعادل) أى وقع فى وهم المجتهد اى ذهنه تعادل الامارتين فى نفس الأمر بناء على جوازه حيث عجز عن مرجح لأحدهما (فالتخيير) بينهما فى العمل (أو التساقط) لهما فيرجع إلى غيرهما

ابن عبد السلام لايتصور فى الظنون تعارض كما لايتصور فى العلوم وإنما يتصور فى اسبابها اه زكريا وفى المنهاج وشرحه للبدخشى تعادل الأمارتين بالنسبة للمجتهدين جائز اتفاقا واختلف فى تعادلها فى نفس الامر منعه الكرخى مطلقا وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضى أبى بكر وأبى على وابنه أبى هاشم الجبائيين ان المجتهد مخير فى العمل بايهما شاء والتساقط عند بعض الفقهاء أى لايعمل بشىء منهما بل يرجع إلى مقتضى العقل وهو البراءة الأصلية واختار الامام تفصيلا وقال تعادل الامارتين اما ان يقع فى حكمين متنافيين والفعل واحد كوجوب الفعل الواحد وإباحته واما ان يقع فى فعلين متنافيين والحكم واحد أما الاول فغير واقع فى الشرع واما الثانى فواقع كما روى عنه ﷺ انه قال فى كل اربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فالحكم فى ملك مائتين من الأبل وهو وجوب الزكاة واحد والفعلان وهنا اخراج بنات لبون وإخراج حقاق متنافيان وحكمه التخيير فان المالك لمائتى ابل مخير فى إخراج خمس بنات لبون عملا بقوله عليه السلام فى كل أربعين بنت لبون وفى إخراج اربع حقاق عملا بقوله عليه السلام فى كل خمسين حقة وليس احدهما أولى من الاخر قال الامام معنى هذا التخيير هو ان هذا التعادل إن وقع فى عمل نفسه كان مخيرا فى العمل بايهما شاء وإن وقع للمفتى كان حكمه ان يخير المستفتى فى العمل بايهما شاء كما يلزمه فى أمر نفسه وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين فانه نصب لقطع الخصومات وذا يكون بالتعيين اه ملخصا (قوله حذرا من التعارض) هذه العلة تقتضى قصر الامارتين على ماورد من الشرع مع ان كلام المصنف مطلق ولعل الشارح اطلع على التقييد فى كلام غيره (قوله لامحذور فى ذلك) نظر فيه بان فيه التعارض فى كلام الشارع وأجيب بأنه قد يكون ذلك الغرض صحيح وفيه تامل (قوله ماسيأتى) هو قوله فان توهم الخ (قوله اى وقع فى وهم الخ) حمل الشارح التوهم هنا على مطلق الوقوع فى الوهم اى الذهن لايقال فيه نظر لأنه يشمل الشك والوهم ولا وجه للقول بالتساقط او التخيير او التوقف بمجردهما لأنا نقول قد اخرج مجردهما بتقييد الوقوع فى الوهم بقوله حيث عجز عن مرجح لأحدهما فان الوصول إلى حد العجز لايكون غالبا إلا مع حصول ظن التعارض فان تحقق شك أو وهم مع العجز عن المرجح اتجه القول بماذكر حينئذ إذ بمجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لاأثر له اه سم (قوله فالتخيير) أى الخيرة فيه فى الاجتهاد للمجتهد وفى الفتوى للمستفتى على ما تقدم شرحه (قوله فيرجع إلى غيرهما) قال الهندى وغيره وهى البراءة الاصلية

(قول الشارح حال مشاهدته خارجها) متعلق بقوله لادلالة وانظر مع التقييد بذلك هل بكون وقوف الدابة والخدم بباب الدار بحالة يلزم من العلم بها العلم بكون زيد في الدار والشارح إنما نفى الدلالة حال المشاهدة لا مطلقا (قوله التتابع لا بقيد الغورية)

(أو الوقف) عن العمل بواحد منهما (أو التخيير) بينهما (في الواجبات) لأنه قد يخير فيها كما في خصال كفارة اليمين والتساقط في غيرها أقوال أقربها التساقط مطلقا كما في تعارض البينتين وسكت المصنف هنا عن تقابل القطعي والظني لظهور ان لا مساواة بينهما لتقدم القطعي كما قاله في شرح المنهاج وهذا في النقليين وأما قول ابن الحاجب لا تعارض بين قطعي وظني لانتفاء الظن أي عند القطع بالنقيض كما تممه المصنف وغيره فهو في غير النقليين كما إذا ظن ان زيدا في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف النقليين فان الظني منهما باق على دلالته حال دلالة القطعي وإنما قدم عليه لقوته (وإن نقل عن مجتهد قولان متعاقبان فالمتأخر منهما (قوله) أي المستمر والمتقدم مرجوع عنه (وإلا) أي وإن لم يتعاقبا بأن قالهما معا معا (فما) أي فقوله منهما المستمر ما (ذكر فيه المشعر بترجيحه) على الآخر كقوله هذا أشبه وكتفريعه عليه (وإلا) اى وإن لم يذكر ذلك (فهو متردد) بينهما (ووقع) هذا التردد (للشافعي) رضي الله عنه (في بضعة عشر مكاناً) ستة عشر أو سبعة عشر كما تردد فيه القاضي أبو حامد المروزي (وهو دليل على علو شأنه علما ودينا) إما علما فلأن التردد من غير ترجيح ينشأ عن إمعان النظر الدقيق حتى لا يقف على حالة وإما دينا فانه لم يبال بذكره ما يتردد فيه وإن كان قد يعاب في ذلك عادة بتصور نظره كما عابه به بعضهم (ثم قال الشيخ أبو حامد) الاسفرايني (مخالف أبي حنيفة منهما أرجح من موافقه) فان الشافعي إنما خالفه (الدليل وعكس القفال) فقال موافقه ارجح وصححه النووي لقوته بتعدد قائله واعترض بان القوة

فان قلت لا ينبغي قصر الغير على البراءة الأصلية بل ينبغي جعله شاملا لأمارة ثالثة فقلت لعل وجه ذلك ان الامارة الثالثة إما ان توافق كلا من الامارتين الاوليين وهو محل لتعارضهما او تخالف كلا منهما فلا يمكن الرجوع اليها للمعارضة بينها وبين كل منهما فلا وجه للرجوع اليها دونهما أو توافق إحداهما دون الاخرى فتكون مرجحة لما وافقته وفرض المسئلة ان لا ترجيح اه سم (قوله او الوقف عن العمل) أي إلى وجود مرجح لأحدهما فيعمل به بخلاف التساقط (قوله لظهور أن لا مساواة) أي في دلالتيهما وإن كانتا باقيتين وقوله لتقدم القطعي محله في غير المتواتر المنسوخ بالاحاد بقرينة ما يأتي (قوله وهذا) اى حكم تقابل القطعي والظني الذي ذكره المصنف في شرح المنهاج (قوله فلا دلالة الخ) الحق ان دلالة الظني باقية غاية الامر تخلف الدليل عن المدلول وهذا لا يخرجه عن دلالته إذ حاصل الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وهو موجود هنا (قوله قولان متعاقبان) ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله لها بدليل قول الشارح اى وإن لم يتعاقبا بان قالهما معا فان قلت كيف يتصور ان يقولهما معا لان قولهما لفظي واللفظان يستحيل صدورهما معا. قلت صورته أن يقول مثلا في هذه المسئلة قولان احدهما كذا والاخر كذا اه سم (قوله المشعر) مفعول ذكر وبقي ما لو جهل تعاقبهما أو علم وجعل المتأخر أو نسي وحكمه أن لا يحكم على المجتهد بالرجوع عن احدهما وإن كنا نعلم رجوعه عنه في غير الاولى اه زكريا (قوله قد يعاب في ذلك عادة) اى لا في الواقع فانه من كمال العلم (قوله مخالف ابي حنيفة) الظاهر ان غير ابي حنيفة من المجتهدين كابي حنيفة اه عميرة (قوله لقوته بتعدد قائله) اى بناء على الترجيح بكثرة القائل والراجح انه بقوة المدرك كما اشار اليه بقوله والاصح الترجيح بالنظر فما اقتضى ترجيحه منهما اى من الموافق لابي حنيفة والمخالف

في كلام السعد أن المعتبر في الاتحاد والتعدد العرف إذ لا يتصور قولان في وقت واحد اللهم إلا أن يصرح بأن فيه قولين وعلى هذا فاللائق أن يقول هنا بقيد عدم الغورية تدبر واعلم أن ما قاله المصنف فيما نقل عن مجتهد يجري فيما إذا كان المنقول في مسئلتين متناظرتين لم يظهر بينهما فرق نبه عليه العضد (قوله والترجيح بالنظر) أى بين ما ذكره من الاحتمالين الأخيرين (قوله هلا قيل بالتخيير بينهما الخ) يدفعه أن التخيير لم يعلم أنه مذهب ذلك المجتهد وكيف مع الحكم عليه بالتردد كما في المتن (قوله لا يذكر الاقوال على وجه التخيير) صرح العضد وغيره بأن ذلك إذا كان في مسئلة واحدة بالنسبة لشخص واحد أي لوجوب فصل الخصومة إذ لو خير الخصمين لم تنفصل وما نحن فيه ليس في ذلك بل في ذكر القولين في غير خصومة بل الجواب ما مر تدبر (قوله صواب العبارة فلا يجوز الخ) هذا الصواب خطأ لأن الشارح إنما صنع ذلك للاستثناء في كلام المصنف مع إفادة قوله إذ لا ترجيح بظن عنده لعدم الجواز فلذا فرع عليه المحقق قوله فلا يعمل الخ فيكون الاستثناء متصلا مع إفادة الباقي بعد والحاصل أنه لا يتفرع على استثناء المرجح ظنا من الوجوب إلا عدم الوجوب بخلاف عدم العمل فانه إنما يتفرع على عدم القول بالترجيح

انما تنشأ عن الدليل فلذلك قال المصنف (والاصح الترجيح بالنظر) فما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح (فان وقف) عن الترجيح (فالوقف) عن الحكم برجحان واحد منهما (وإن لم يعرف للمجتهد قول فى مسئلة لكن) يعرف له قول فى (نظيرها فهو) أى قوله فى نظيرها (قوله المخرج فيها على الاصح) أى خرجه الاصحاب فيها الحاقا لها بنظيرها وقيل ليس قولا له فيها لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسئلتين لو روجع فى ذلك (والاصح على الاول (لا ينسب) القول فيها (اليه مطلقا بل) ينسب اليه (مقيدا) بانه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص وقيل لا حاجة إلى تقييده لانه قد جعل قوله (ومن معارضة نص آخر للنظير) بان ينص فيما يشبه على خلاف ما نص عليه فيه أى من النصين المتخالفين فى مسئلتين متشابهتين (تنشأ الطرق) وهى اختلاف الاصحاب فى نقل المذهب فى المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيهما ويفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما فى الاخرى فيحكى فى كل قولين منصوصا ومخرجا وعلى هذا فتارة يرجح فى كل نصها ويفرق بينهما وتارة يرجح فى احداهما نصها وفى الاخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها (والترجيح تقوية احد الطريقين) بوجه مما سياتى

والمخالف له كان هو الراجح اه بجارى (قوله انما تنشأ عن الدليل) أى لا عن كثرة القائل (قوله فان وقف) اى نظر المجتهد (قوله وقيل ليس قولا له فيها) أى بناء على الاصح من ان لازم المذهب ليس مذهبا ولهذا لم ينسب اليه مطلقا بل مقيدا بانه مخرج اه زكريا (قوله ومن معارضة نص آخر للنظير) اى للنص فى نظير مسئلة النص فقوله اخر صفة لقوله نص وقوله للنظير على حذف مضاف وهو متعلق بمعارضة ويحتمل أن يكون آخر صفة لمحذوف هو مفعول لمعارضة أى معارضة نص نصا آخر فقوله للنظير متعلق بالمحذوف قاله شيخ الاسلام وفى سم اعلم أن الذى تقرر فى كتب فروع الشافعية ككتب الرافعى والنووى ان الطرق اختلاف الاصحاب فى نقل المذاهب عن الشافعى أو عمن تقدمهم من أصحابه وقول المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالاول أعنى اختلافهم فى نقل المذاهب عن الشافعى لان النص فى اصطلاحهم انما يطلق على كلام الشافعى وكذا قول الشارح وهو اختلاف الاصحاب الخ خاص بالاول بدليل قوله تفصيلا لذلك فمنهم من يقرر النصين الخ لما تقدم من أن النص انما يطلق على كلام الشافعى ووجه اقتصار المصنف والشارح على الاول ان كلامهما فى بيان أحوال أقوال المجتهد وحينئذ فينبغى أن يكون تقديم المعمول فى قوله ومن معارضة الخ للاهتمام دون الحصر أو هو للحصر الاضافى أى تنشأ الطرق عند تعارض النصين المذكورين لا عند عدم تعارضهما اه (قوله بان ينص) أى المجتهد وهو بضم النون (قوله أى من النصين) تفسير لقوله ومن معارضة نص الخ (قوله وهى اختلاف الاصحاب) فيه مسامحة وإن الطرق ليست نفس الاختلاف بل ملزومة من الاقوال والمذاهب المختلفة (قوله فى نقل المذهب) الاولى فى تقريره كما يدل عليه كلامه (قوله ويفرق بينهما) لاختلاف الترجح فرقا لا يبطل القياس والتفريق الاول فى اختلاف الحكم فهو قادح فى القياس (قوله ويذكر ما يرجحه على نصها) ولا يمكن ترجح المخرج فى كل منهما لانه يستلزم الغاء كل من النصين (قوله والترجيح الخ) قال الغزالى فى المنخول حقيقة الترجيح تقديم امارة على امارة فى مظان الظنون ونهاية ابداء مزيد وضوح فى ماخذ الدليل وهو فى اللسان مشتق من رجحان الميزان اه فقوله تقوية أحد الطريقين أى بيان ان أحد الطريقين قوى فيقدم والمراد بالطريقين هنا الدليلان الظنيان بدليل قوله الآتى ولا ترجيح فى القطعيات وسمى الدليل طريقا لانه يوصل للمطلوب ولو عبر بالامارة كان أولى لشيوع استعمال الطريق فى اختلاف الاصحاب فى نقل المذهب ففى التعبير بها ايهام (قوله مما سيأتى) اعترضه الكمال بانه قيد ضار لانه مخل بانعكاس التعريف اذ يقتضى انه لا ترجيح إلا بما سيأتى من

فيكون راجحا (والعمل بالراجح واجب) بالنسبة إلى المرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعيا أم ظنيا (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (إلا مارجح ظنا) فلا يجب العمل به (إذ لا ترجيح بظن عنده) فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح (وقال) أبو عبد الله (البصري إن رجح أحدهما بالظن فالتخيير) بينهما إذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم (والمتأخر) من النصين المتعارضين (ناسخ) للمتقدم منهما آيتين كانا أو خبرين أو آية وخبرا بشرط النسخ (وإن نقل التأخير بالآحاد عمل به

وجوه الترجيح وليس كذلك فالمرجحات ليست منحصرة فيما سيأتي كما صرح به المصنف قبيل الكتاب السابع وأجاب سم بأن قوله بما سيأتي شامل لما أشار اليه المصنف بقوله آخر الباب والمرجحات لا تنحصر ومثارها غلبة الظن بناء على أن المراد بما سيأتي تفصيلا وما سيأتي اجمالا ولا ضرورة إلى قصره على الأول الذي هو مبنى الاعتراض (قوله فيكون راجحا) زاده لحسن الدخول على كلام المصنف (قوله بالنسبة إلى المرجوح) بمعنى أنه يجب عليه تقديم الراجح على المرجوح أما إذا وجد قاطع يوافق المرجوح فيجب العمل به لا بذلك الظنى الراجح (قوله فلا يجب العمل به) صواب العبارة فلا يجوز العمل به ليوافق قوله فلا يعمل بواحد منهما وحينئذ يكون الاستثناء منقطعا لأن قوله واجب يقتضى أن قوله إلا مارجح أى فلا يجب مع أنه لا يصح وإلا لساوى مذهب البصرى (قوله ولا ترجيح فى القطعيات) قال الغزالى فى المنخول ولا مجال للترجيح فى القطعيات لأنها واضحة والواضح لا يستوضح ونفس المذهب لا يترجح فان الترجيح بيان مزيد وضوح فى مأخذ الدليل فلا بد من دليل نعم يقدم مذهب مجتهد على مجتهد بمسالك نذكرها فى كتاب الفتوى وأما العقائد قال الاستاذ لا يترجح بعضها على بعض وهذا اشارة منه إلى أنها معارف ولا ترجيح فى المعارف والمختار أن العقائد يترجح بعضها على بعض فانها ليست علوما والثقة بها تختلف وسبيله أن يقول المعتقد انطبق اعتقادى على اعتقاد الصحابة والسلف الصالح رضى الله عنهم فانهم لم يتعرضوا للكذا ولم ينفوا كذا وهم أجدر بتشييد الاعتقاد فى قواعد الدين اه (قوله لعدم التعارض) قال الجاربردى فى شرح المنهاج إنما لا تتعارض القطعيات لوجوب كون مقدمات الادلة القطعية بديهية أو منتهية اليها ووجوب كون تركيبها بديهى الصحة فاذا تعارضت اجتمع النقيضان أو ارتفعا اه ومعنى اجتماع النقيضين الخ انهما لو تعارضا لم يمكن العمل بأحدهما دون الآخر لامتناع الترجيح من غير مرجح وحينئذ يرتفع النقيضان ان لم يعمل بشىء منهما أو يجتمعان ان عمل بهما فتلخص ان الترجيح انما يكون بين الظنيين إما منقولان كنصين أو معقولان كقياسين أو منقول ومعقول كنص وقياس (قوله والمتأخر من النصين المتعارضين ناسخ) بين به أنه مستثنى من عدم تعارض القطعيين وان التعارض فيه ليس بمحذور لزواله بالنسخ وبذلك علم أن محل عدم تعارض القطعيين النقليين إذا لم يكن المتأخر منهما معلوما اه زكريا قال الغزالى فى المنخول أن التأخر يتبين بالزمان تارة كما روى أن قيس بن طلق روى فى مس الذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال هل هو إلا بضعة منك وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عريش وروى أبو هريرة رضى الله عنه من مس ذكره فليتوضأ وهو متأخر الاسلام أسلم بعد الهجرة بست سنين والغالب أن حديثه متأخر وقد يظهر بالمكان فالمنقول بالمدينة يغلب على الظن تأخره وان اتفقت له صلى الله عليه وسلم عودات إلى مكة وقد يتبين بالاحوال كما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بالناس فى مرض موته قاعدا وهم قيام فهو مقدم على حديث مطلق رواه أحمد ابن حنبل حيث قال وإذا قعد الامام فصلوا قعودا أجمعين اه (قوله بشرط النسخ) أى من كون المدلول

(قول المصنف ولا ترجيح فى القطعيات) قال العضد لان الترجيح فرع التفاوت فى احتمال النقيض ولا يتصور فى القطعى وبه تعلم ما فى سم هنا عن الصفى الهندى فتأمله (قوله هو صريح ماذكره المحشيان) هذا الصريح هو الحق وإلا لتكرر مع ماسيأتى فى قوله فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ مع انه ترك هنا العمل ولو من وجه وما ذاك الا لعدم امكان الحمل لانهما قطعيان تدبر

لأن دوامه) بأن لا يعارض (مظنون) ولبعضهم احتمال بالمنع لأن الجواز يؤدي إلى إسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور (والأصح الترجيح بكثرة الأدلة والرواة) فاذا كثر أحد المتعارضين بموافق له أو كثرت رواته رجح على الآخر لأن الكثرة تفيد القوة وقيل لا كالبينتين (و) الأصح (أن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما) بترجيح الآخر عليه وقيل لا فيصار إلى الترجيح مثاله حديث الترمذي وغيره ايما اهاب دبغ فقد طهر مع حديث ابي داود والترمذي وغيرهما لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب الشامل للاهاب المدبوغ وغيره فحملناه على غيره جمعا بين الدليلين وروى مسلم الأول بلفظ إذا دبغ الاهاب فقد طهر (ولو) كان احد المتعارضين (سنة قابلها كتاب) فان العمل بهما من وجه أولى (ولا يقدم) في ذلك (الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما) فزاعم تقديم الكتاب استند إلى حديث معاذ المشتمل على انه يقضي بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله ﷺ ورضا رسول الله بذلك رواه ابو داود وغيره وزاعم تقديم السنة استند إلى قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم مثاله قوله صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته رواه ابو داود وغيره مع قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما إلى قوله أو لحم خنزير فكل منهما يتناول خنزير البحر وحملنا الآية على خنزير البر المتبادر إلى الأذهان جمعا بين الدليلين (فان تعذر) العمل بالمتعارضين أصلا (وعلم المتأخر) منهما في الواقع (فناسخ) للمتقدم منهما (وإلا) أي وإن لم يعلم المتأخر منهما في الواقع (رجع إلى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما (وإن تقارنا) اى المتعارضان في الورود من الشارع (فالتخيير) بينهما في العمل بواحد منهما (إن تعذر الجمع) بينهما (و) تعذر (الترجيح) بأن تساويا من كل وجه فان أمكن الجمع والترجيح فالجمع أولى منه على الأصح كما تقدم (وإن جهل التاريخ) بين المتعارضين أي لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن (وأمكن النسخ) بينهما بأن يقبلاه (رجع إلى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما (وإلا) اى وإن لم يمكن النسخ بينهما (تخير) الناظر بينهما في العمل

قابلا للنسخ ومن بقية الشروط التي علمت (قوله لأن دوامه الخ) أي لأن دوام المتواتر مظنون وإن كان قطعي المتن فلا يلزم من قطعية المتن دوام الدلالة فقوله بان لا يعارض نعت للدوام وحينئذ يساوي الآحاد في الظن ويرجح الآحاد عليه بالتأخر (قوله ولبعضهم احتمال بالمنع) أي في قوله وإن نقل المتأخر بالاحاد كما هو ظاهر مقابلة الشارح به لكلام المصنف في قوله عمل به ويحتمل انه يمنع مطلقا سواء كان المتقدم والمتأخر متواترين أو مظنونين أو المتقدم آحادا والمتأخر متواترا أو بالعكس كما هو ظاهر قوله لأن الجواز يؤدي إلى اسقاط المتواتر بالاحاد في بعض الصور وهو صورة ما إذا كان المتقدم متواتراً والمتأخر آحاداً (قوله بموافق) أي بدليل موافق ولو واحداً فالمراد بالكثرة ما زاد على الواحد ثم هذا يقتضي ان التعارض داخل في الزائد مع ان التعارض إنما هو بين الاصلين (قوله وقيل لا كالبينتين) يفرق بان الشارع ضبط البينة بعدد فلا داعي إلى اعتبار زيادة عليه بخلاف رواة الأدلة إذ المعتبر فيها إنما هو قوة الظن وهي في الزائد دون الناقص غالبا اه زكريا (قوله ولو من وجه) اى ولو امكن العمل به من وجه كتخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد وقوله بترجيح الاخر متعلق بالغاء والباء للسببية (قوله مثاله) اى التعارض المفهوم من قوله بالمتعارضين فحملناه أي الاهاب في الحديث الثاني (قوله ورضا رسول الله صلى الله عليه وسلم) أي اقراره على ذلك (قوله مثاله) اى التعارض بين الكتاب والسنة او الجمع بين الدليلين من الكتاب والسنة (قوله وعلم المتأخر) أي مع التراخي كما يعلم من قوله وإن تقارنا لأنه معناه أنه كان احدهما عقب الاخر من غير تراخ هذا هو المراد بالتقارن وليس المراد به وجودهما في لفظ واحد (قوله وإلا رجع) الأولى حذفه من هنا لأنه محل ويأتي تفصيله في قوله وإن جهل التاريخ

(قول الشارح بموافق له) الباء بمعنى مع أو ضمن كثر معنى قوي تدبر (قوله ولو واحدا) ينافيه قوله سابقا كثر موافقات أحد الدليلين (قوله أي حيث كان مدلول المتقدم قابلا للنسخ) فان لم يقبل كصفات الله تعالى تساقطا ووجب الرجوع إلى دليل آخر سم هذا إن لم يمكن الترجيح وإلا عمل بالراجح وإلا رجع إلى غيرهما فان لم يكن فالتخيير (قول المصنف فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ) ظاهره يقتضي بانه متى تعذر العمل بهما معا وعلم المتأخر لا يقبل الترجيح بل لا يكون إلا النسخ لا يقال لا يتعذر العمل إلا مع تعذر الترجيح لأنا نقول الترجيح لا عمل فيه بهما بل بأحدهما ألا ترى أن المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال وإن العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما أي ترجيح الآخر عليه كما فسر به الشارح ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد (قول المصنف وإلا رجع إلى غيرهما) أي لاحتمال كل منهما التأخر فيكون ناسخا ولذا لا يقبل الترجيح لاحتمال أن يكون مع السابق المنسوخ ومثله يقال في قوله الآتي رجع إلى غيرهما (قول المصنف وأمكن النسخ)

(ان تعذر الجمع) بينهما (والترجيح) كما تقدم فى المتقارنين هذا كله فيما إذا تساويا فى العموم والخصوص (فان كان أحدهما أعم) من الآخر مطلقا أو من وجه (فكما سبق) فى مسئلة آخر مبحث التخصيص فليراجع ﴿مسئلة يرجح بعلو الاسناد﴾ أى قلة الوسائط بين الراوى للمجتهد وبين النبى ﷺ (وفقه الراوى ولغته ونحوه) لقلة احتمال الخطأ مع واحد من الاربعة بالنسبة إلى مقابلاتها (وورعه وضبطه وفطنته ولو روى) الخبر (المرجوح باللفظ) والراجح براجح بواحد مما ذكر بالمعنى (ويقظته وعدم بدعته) بان يكون حسن الاعتقاد (وشهرة عدالته) لشدة الوثوق به مع واحد من الستة بالنسبة إلى مقابلاتها (وكونه مزكى بالاختبار) من المجتهد فيرجح على المزكى عنده بالاخبار لأن المعاينة أقوى من الخبر (أو أكثر مزكين ومعروف النسب قيل ومشهوره) لشدة الوثوق به والشهرة زيادة فى المعرفة والاصح لا ترجيح بها

(قوله ان تعذر الجمع) فيه ان هذا هو الموضوع (قوله وإن جهل) مقابل قوله وعلم المتأخر (قوله وإن جهل التاريخ الخ) مقابل قوله وعلم المتأخر (قوله وأمكن النسخ) هذا موضوع جميع ماسبق (قوله يرجح بعلو الاسناد) أى فى الاخبار وأنواع الترجيح ستة الاول بحسب حال الراوى وهو من هنا إلى قوله وكونه فى الصحيحين الثانى بحسب حال المروى وهو من قوله والقول إلى قوله وقيل عكسه الثالث بحسب المدلول وهو من قوله والناقل عن الأصل إلى قوله والوضعى الرابع بالامور الخارجية وهو من قوله والموافق دليلا آخر إلى قوله فعلى الخامس ترجيح الاجماعات السادس ترجيح الاقيسة اه زكريا وزاد الشيخ خالد نوعين وهما ترجيح العلل وترجيح الحدود (قوله للمجتهد) قيد به لانه الذى يحتج بالامارات التى هى محل الترجيح عند تعارضها (قوله وفقه الراوى) قال سم لا يبعد ان يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذى يتعلق به ذلك المروى حتى إذا كان المروى متعلقا بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها اهـ ونهاهم لو كان احدهما فقيها بذلك الباب حالتى التحمل والاداء والآخر فقيها به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الأول اهـ وفى شرح البدخشى على المنهاج يروى انه الاوزاعى لقى اباحنيفة رحمه الله فقال ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس منه وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن ابن عمر رضى الله عنه ان النبى ﷺ كان يرفع يديه عند ذلك قال ابو حنيفة رحمه الله حدثنى حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه عند ذلك فقال الاوزاعى عجبا من أبى حنيفة يعارضنى بما حدثنى أعلى منه اسنادا فقال أبو حنيفة اما حماد فكان أفقه من الزهرى وابراهيم من سالم ولو لا سبق ابن عمر لقلت علقمة أفقه منه واما عبد الله فعبد الله أى هو معروف بالفقه والضبط بحيث لا يحتاج إلى البيان فرجح حديثه بزيادة فقه راويه فان قلت حديث الاوزاعى مثبت وحديث أبى حنيفة ناف فكيف يجوز ترجيحه عليه قلنا النفى ان كان مما يعرف بدليله وعرف ان راويه ممن اعتمد على الدليل لا على ان الاصل فى الحوادث العدم فهو مما يعارض الاثبات حينئذ ويطلب الترجيح بوجه آخر وحديث أبى حنيفة كذلك لانه مما يستند إلى الحس يؤكده ما قال ابن مسعود رضى الله عنه كان ﷺ يرفع يده عند الافتتاح ثم لا يعود اهـ (قوله بالنسبة إلى مقابلاتها) ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين مقابله ولم يتعرض للترجيح بينها بعضها مع بعض والمرجع فى ذلك لما يغلب على ظن المجتهد انه مرجح (قوله وفطنته) هى كمال اليقظة فالترجيح بها على ذى اليقظة والترجيح باليقظة على ذى الغفلة (قوله ولو روى) بالبناء للمفعول أو الفاعل المرجوح على كل مرفوع بالنيابة عن الفاعل على الاول وبالفاعلية على الثانى وعليه فهو صفة لموصوف محذوف أى الراوى المرجوح بكثرة الوسائط او قلة فقهه او نحو ذلك وقوله والراجح بالرفع أى الشخص الراجح بقلة الوسائط وما عطف عليه ويؤيد البناء للفاعل كون الكلام فى الترجيح بحسب حال الراوى (قوله او أكثر مزكين) وإن لم يبلغ الشهرة فلا تكرار (قوله

تقدم فى مبحثه أنه لا يصار اليه إلا عند تعذر الجمع فهو لا يمكن الا حينئذ فلا حاجة للتقييد بعدم امكان الجمع كما فى سم (قوله عموما بدليل فيشمل المطلق) مبنى على ان المطلق النكرة وهو قول الآمدى ﴿مسئلة يرجح بعلو الاسناد الخ﴾ اعلم انه قد يقع التعارض بين هذه المرجحات كما إذا كان فى أحد الخبرين علو اسناد وفى الآخر فقه الرواة والمأخوذ من كلام الهندى أن الترجيح حينئذ تابع لغلبة ظن المجتهد (قول المصنف وفقه الراوى) أى بالباب الذى روى فيه وإن كان غيره أفقه منه فى غيره (قول الشارح لشدة الوثوق به الخ) قد يقال ان فى الضبط والفطنة واليقظة يقل الخطأ أيضا فلم غاير فى التعليل بين ماهنا وما تقدم (قول المصنف ومشهوره) أى لشدة اهتمامه حينئذ بالتصون والتحرر (قوله الا إذا وجدت فى الافراد) أى وجودا غالبا وقوله لا انضباط له أى انضباطا يعرف به الغلبة وقوله إذ كثير من النساء الخ أى كثرة تنافى الغلبة وقرر المحشى بعد خلاف ذلك وكل صحيح

(وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته) فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته في الجملة لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية (وحفظ المروى) فيقدم مروى الحافظ له على مروى من لم يحفظه لاعتناء الاول لمرويه (وذكر السبب) فيقدم الخبر المشتمل على السبب على مالم يشتمل عليه لاهتمام راوى الاول به (والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعول على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال ان يزاد في كتابه او ينقص منه واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم (وظهور طريق روايته) كالسماع بالنسبة إلى الاجازة فيقدم المسموع على المجاز وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراتبها آخر الكتاب الثانى (وسماعه من غير حجاب) فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لامن الاول من تطرق الخلل في الثانى (وكونه من اكابر الصحابة) فيقدم خبر احدهم على خبر غيره لشدة ديانتهم وقد كان على رضى الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (و) كونه (ذكرا) فيقدم خبر الذكر على خبر الانثى لانه اضبط منها في الجملة (خلافا للاستاذ) ابى اسحق الاسفراينى قال واضبطية جنس الذكر انما تراعى حيث ظهرت في الآحاد

والاصح لاترجيح بها) قال الزركشى الاقوى انه يرجح بها لان من ليس مشهور النسب قد يشاركه ضعيف في الاسم اه زكريا (قوله وصريح التزكية) برفع صريح عطفا على محل الجار والمجرور في قوله بعلو الاسناد اى ويرجح صريح تزكية الراوى على الحكم بشهادته والعمل بروايته اه كمال قال سم وقوله على محل الجار والمجرور هذا يدل على ان الجار والمجرور نائب الفاعل وهو مبنى على ان الذى في محل الرفع مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط مع انه الاظهر عندهم كما تقرر في النحو اه (قوله في الجملة) اى حكم بشهادته وعمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان ذلك بعد تزكية اولا اه (قوله على مروى من لم يحفظه) كان يروى عن كتاب أو تلقين الغير له وقال الكمال في تصويرها كان يرويا خبرا اشتمل رواية احدهما له على زيادة لم يحفظها الاخر فيقدم مرويه المشتمل على تلك الزيادة على مروى الاخر الذى سقطت فيه قال وهذا الترجيح بحسب حال الراوى من جهة حفظه لمالم يحفظه غيره ويصح كونه ترجيحا بحسب المروى من حيث اشتماله على زيادة حفظها راوية اه ولا يخفى ان هذا التصوير بعيد عن العبارة (قوله لاعتناء الاول الخ) ولان الحفظ ابعد عن الشبهة (قوله وذكر السبب) المراد به ما لاجله ذكر المتن لا علة الحكم ثم ان محل هذا في الخبرين الخاصين بقرينة قوله بعد وما كان عموما مطلقا على ذى السبب (قوله لاهتمام راوى الاول به) اى دون الثانى فانه يحتمل ان له سببا ولم يذكره فقد فرط وان احتمل ان لا سبب له (قوله اضبط منها في الجملة) قال سم وظاهره تقديم خبر الذكر حتى على خبر الانثى التى علمت اضبطيتها منه وفيه نظر ولا يبعد تخصيص هذا بما إذا جهل الحال اما لو علمت اضبطية تلك الانثى فيقدم خبرها واعلم ان قول المصنف هنا وذكرا وقوله الاتى وصاحب الواقعة متعارضان في تقديم الذكر على الانثى صاحبة الواقعة إذ بينهما عموم وخصوص من وجه فالاول خاص بتقديم الذكر على الانثى صاحبة الواقعة اولا والثانى خاص بكون المقدم صاحب الواقعة عام في كونه ذكرا او انثى فان خص عموم كل منهما بخصوص الاخر تعارضا في الانثى صاحبة الواقعة إذ قضيته تخصيص عموم الاول بخصوص الثانى تقديمها على الذكر وقضية تخصيص عموم الثانى بخصوص الاول تقديم الذكر عليها وقضية تمثيلهم الاتى بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بمقتضاه دون خبر ابن عباس ان المعتمد عندهم تقديم خبر الانثى إذا كانت صاحبة الواقعة على الذكر فليتامل اه وحينئذ فمحل تقديم الذكر على الانثى ان لم تكن صاحبة الواقعة اخذا مما بعده (قوله خلافا للاستاذ) صوبه الزركشى ونقله عنه العراقى واقره اه زكريا (قوله واضبطية جنس الذكر)

وليس كذلك فان كثيرا من النساء أضبط من كثير من الرجال (وثالثها يرجح) الذكر (فى غير أحكام النساء) بخلاف أحكامهن لأنهن أضبط فيها (و) كونه (حرا) فيقدم خبره على خبر العبد لانه لشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه الرقيق

حاصله أن الجنس وان كان أشرف من الجنس إلا أن الجنس لا وجود له إلا فى ضمن الافراد فلا تراعى الاضبطية إلا إذا ظهرت فى الافراد والظهور فيها لا انضباط له إذ كثير من النساء اضبط من كثير من الرجال فلا تقديم بالذكورة وقد يجاب بأنهم راعوا فى ذلك الأعم الأغلب كنظائره اه بجارى (قوله وليس كذلك) من كلام الاستاذ والمعنى ان الاضبطية لم تظهر فى جميع الاحاد (قوله فى غير احكام النساء) ذكر المصنف فى ترشيح التوشيح فيما نقله عن والده أن السر فى اباحة نكاح أكثر من أربع نسوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اراد نقل بواطن الشريعة وظواهرها وما يستحى من ذكره وما لا يستحى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد الناس حياء فجعل الله له نسوة ينقلن من الشرع ما يرينه من أفعاله ويسمعنه من أقواله حتى قد يستحى من الافصاح بها بحضرة الرجال فيتكمل نقل الشريعة وكثر عدد النساء لتكثير الناقلين لهذا النوع ومنهن عرف غالب مسائل الغسل والحيض والعدة ونحوها قال ولم يكن ذلك لشهوة منه صلى الله عليه وسلم فى النكاح ولا كان يحب الوطء للذة البشرية معاذ الله بل إنما حبب اليه النساء لنقلهن عنه ما يستحى هو من الامعان فى التلفظ به فأحبهن لما فيهن من الاعانة على نقل الشريعة فى هذه الابواب وايضا فقد نقلن مالم يكن ينقله غيرهن مما راينه فى منامه وحالة خلوته من الآيات البينات على نبوته ومن جده واجتهاده فى العبادات ومن أمور يشهد كل ذى لب بانها لا تكون إلا لنبى وما كان يشاهدها غيرهن فحل بذلك خير عظيم قال المصنف وهذه فائدة نفيسة تلتحق بما نقلناه عنه فى واقعة زيد بن ثابت وقد كنت استحسنها واظنه لم يسبق اليها ثم رايت صاحب التعجيز سبقه اليها وساق عبارته بنحو ما ذكره والده وما ذكره فى واقعة زيد بن ثابت رضى الله عنه وان كان مما لا تعلق له بما هنا لزمنا ذكره لنفاسته وانفرد الشيخ به وربما وقع السؤال عنه فيعسر الوقوف عليه لعزة وجود ذلك الكتاب قال المصنف رحمه الله ذكر الامام الغزالى عند ذكر خصائصه صلى الله عليه وسلم وقالوا إذا وقع بصره على امرأة فوقعت منه موقعاً وجب على الزوج تطليقها لقصة زيد ولعل السر فيه من جانب الزوج امتحان إيمانه بتكليفه النزول عن اهله ومن جانبه صلى الله عليه وسلم ابتلاؤه ببلية البشرية ومنعه من خائنة الاعين ومن اضمار ما يخالف الاظهار ولذلك قال تعالى وتخفى فى نفسك ما الله مبديه اه نقله الرافعى عن الوسيط ساكتاً عليه قال لنا الشيخ الامام مرات هذا منكر من القول ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليعجبه امراة احد من الناس وقصة زيد إنما جعلها الله تعالى كما صرح به فى سورة الأحزاب من أولها إلى آخر القصة قطعاً لقول الناس ان زيدا ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإبطالا للتبنى فى الاسلام واليه الاشارة بقوله تعالى ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه اى من ابوين فى الاسلام إلى قوله تعالى وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بافواهكم إلى أن قال أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله ثم ساق الله السورة إلى أن قال وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم تحريض على امتثال امره تعالى فى طلاق امراة زيد ثم قال تعالى وتخفى فى نفسك ما الله مبديه من امر زيد بطلاق امرأته وتزوجك أنت إياها لا امر محبتها معاذ الله ثم معاذ الله ثم بين الله تعالى بالقول الصريح بعد التعريض الطويل ان السر فى ذلك إبطال التبنى ونسخه ورفعه بالقول والفعل لعلم الناس انه لو كان ولدا له مال لما تزوج امرأته فقال تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج ادعيائهم ثم قال تعالى بعده ما كان محمد ابا احد من رجالكم فمن تامل السورة وعرف شيئا من حال

رسول

(و) كونه (متأخر الاسلام) فخبره مقدم على خبر متقدم الاسلام لظهور تأخر خبره (وقيل متقدمه) عكس ماقبله لان متقدم الاسلام لاصالته فيه اشد تحرزا من متاخره وابن الحاجب جزم بهذا في الترجيح بحسب الراوي وبما قبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لا انه تناقض في كلامه كما قيل (و) كونه (متحملا بعد التكليف) لانه اضبط من المتحمل قبل التكليف (وغير مدلس) لان الوثوق به اقوى من الوثوق بالمدلس المقبول وقد تقدم بيانه في الكتاب الثاني (وغير ذي اسمين) لان صاحبهما يتطرق اليه الخلل بان يشاركه ضعيف في احدهما (ومباشرا) لمرويه (وصاحب الواقعة) المروية فان كلامنهما أعرف بالحال من غيره مثال الاول حديث الترمذي عن أبي رافع أنه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما مع حديث الصحيحين عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وفي رواية البخاري عنه تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف ومثال الثاني حديث ابي داود عن ميمونة تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف ورواه مسلم عن يزيد بن الاصم عنها انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال مع خبر ابن عباس المذكور وروى ابو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم (وراويا باللفظ) لسلامة المروي باللفظ عن تطرق الخلل في المروي بالمعنى (و) كون الخبر (لم ينكره راوي الاصل) كذا في المنهاج كالمحصول وهو من اضافة الاعم إلى الاخص كمسجد الجامع وهي نادرة فلا يتبادر الذهن اليها ولو زاد أل في راوي أو حذفه كان أصوب كما قاله في شرح المنهاج والمعنى أن الخبر الذي لم ينكره الراوي الاصل

رسول الله صلى الله عليه وسلم تيقن بالعلم القاطع ان تزوج امرأة زيد إنما كان لذلك لا لغيره وانه صلى الله عليه وسلم كان اكره الناس بالطباع البشرية لزواجها عكس ما توهمه الغزالي وكان يشق عليه ذلك وما كان ليمكنه أن يخفي شيئا مما أنزله الله واليه الاشارة بقوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه فنزلت الآية آمرة له صلى الله عليه وسلم باظهار ما امر الله من زواجها لابطال التبني وإن كان زواجها اشق شيء عليه صلى الله عليه وسلم قلت وينبغي لكل مسلم ان يعرف هذا اهـ (قوله وكونه متاخر الاسلام) في معناه متاخر الصحبة (قوله فخبره مقدم) قال الامام هذا ان علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر اما اذا اجتمعا فلا لجواز ان تتاخر رواية المتقدم عن رواية المتأخر (قوله لظهور تأخر خبره) أي عن معارضه (قوله أشد تحرزا من متاخره) اي واكثر اطلاعا على امور الاسلام من اطلاع المتاخر اسلامه (قوله وابن الحاجب جزم بهذا الخ) اي للامر في التعليل من كون متقدم الاسلام أشد تحرزا لكونه متأصلا في الاسلام فيطلع من امور الاسلام على مالم يطلع عليه متاخر الاسلام وقوله بما قبله في الترجيح بحسب ذاته بل من حيث ان تاخر اسلامه قرينة ظاهرة في تاخر مرويه في الخارج عن مروي متقدم الاسلام المعارض له فيكون ناسخا له فيقدم عليه والحاصل ان متقدم الاسلام وان كان أعلى من متأخره شرفا ورتبة الا أن ذلك لا يستلزم تقدم مرويه على مرويه لما ذكر من القرينة الخارجية المشعرة بنسخ مرويه بمروي متاخر الاسلام (قوله بحسب الخارج) أي عن الراوي (قوله ملاحظة للجهتين) وبه يندفع التناقض (قوله وصاحب الواقعة) هو اخص من المباشر فان المباشر قد يكون رسولا فيها ولا يكون صاحب الواقعة ولا يلزم من كونه صاحب الواقعة ان يكون مباشرا لها (قوله بسرف) بفتح السين وكسر الراء محل قريب من العمرة القديمة بعيد عن مكة بنحو نصف يوم (قوله وكون الخبر الخ) قدر لفظ الكون هنا دون ماقبله لدفع توهم ان قوله ولم ينكره قيد في قوله وراويا الخ (قوله من اضافة الاعم الى الاخص) لان الاصل هنا نعت مخصص للراوي فهو

(قول الشارح وابن الحاجب جزم بهذا الخ) حاصل ذلك كما يؤخذ من العضد وبعض حواشيه انه إن علم اتحاد زمان روايتهما قدم الاقدام لثبات قدمه في الاسلام فيتهم بالتصون والتحرز وحينئذ يكون التقديم بحسب الراوي لانه صفة فيه وان لم يعلم قدم متاخر الاسلام لظهور تأخر خبره كما قاله الشارح وحينئذ يكون التقديم بحسب الخارج لأن النظر حينئذ في تأخر الخبر وتقدمه ولا دخل لثبات القدم في الاسلام فيه لنسخ المتأخر للمتقدم ولو مع العلم بأقدمية المتقدم وحينئذ فتقدم الاسلام وتأخره بالنسبة لهذا خارجان فيعمل بالتاخر لظهوره في المطلوب فليتأمل (قوله تقدم في باب الاجماع الخ) هذا اشتباه لأن ماتقدم وقع الاجماع فيه على الاقل ونفي الزيادة بالاصل لعدم الدليل وماهنا في دليل دل على الزيادة وزيادة الثقة مقبولة (قوله من باب تعارض اثنين من المذكورات) تقدم أن الترجيح في ذلك بغلبة ظن المجتهد قول الشارح بحسب الراوي) أي بحسب الصفات القائمة به لان الترجيح الراجع الى الراوي إما أن يكون بصفاته كهذا وإما ان يكون بنفسه ككثرة الرواة والراجع الى الرواية كالتواتر والاسناد

والاسناد والارسال والراجع الى المروي كالجزم بسماعه من الرسول صلى الله عليه وسلم والسكوت عنه فظهر أن قول المحشي في الثاني انه ترجيح بحسب المروي غير مستقيم بل هو بحسب الخارج عن الراوي والمروي كما في العضد

لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بأن قال مارويته لأن الظن الحاصل من الأول أقوى وكونه فى الصحيحين) لأنه أقوى من الصحيح فى غيرهما وإن كان على شرطهما التلقى لهما الأمة بالقبول (والقول فالفعل فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبى صلى الله عليه وسلم على الناقل لفعله والناقل لفعله على الناقل لتقريره لأن القول أقوى فى الدلالة على التشريع من الفعل وهو أقوى من التقرير (والفصيح) على غيره لتطرق الخلل إلى غيره باحتمال ان يكون مرويا بالمعنى (لا زائد الفصاحة) فلا يقدم على الفصيح (على الأصح) وقيل يقدم عليه لأنه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الأفصح فيكون مرويا بالمعنى فيتطرق إليه الخلل ورد بأنه لا بعد فى نطقه بغير الأفصح لاسيما إذا خاطب به من لا يعرف غيره وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم (والمشتمل على زيادة) فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كخبر التكبير فى العيد سبعا مع خبر التكبير فيه أربعا رواهما أبو داود وأخذ بالثانى الحنفية تقديما للأقل والأولى منه للافتتاح (والوارد بلغة قريش) لأن الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى فيتطرق إليه الخلل (والمدنى) على المكى لتأخره عنه والمدنى ماورد بعد الهجرة والمكى قبلها (والمشعر بعلو شأن النبى صلى الله عليه وسلم) لتأخره عما لم يشعر بذلك (والمذكور فيه الحكم مع العلة) على ما فيه الحكم فقط لأن الأول أقوى فى الاهتمام بالحكم من الثانى مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه مع حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان نيط الحكم فى الأول بوصف الردة المناسب ولا وصف فى الثانى

أخص منه لصدق الراوى بالأصل والفرع (قوله لراويه) متعلق بالأصل والضمير للخبر فقوله وهو أى الأصل شيخه أى الراوى وقوله مقدم خبران (قوله وكونه فى الصحيحين) أى فيرجح ما فيهما على مافى غيرهما وعلى مافى احدهما وكذا ما فى البخارى على ما فى مسلم ثم ماكان على شرطهما ثم ماكان على شرط البخارى والمراد بالشرط هنا الرجال الذين رووا عنهم (قوله خبر الناقل) اى خبر الراوى الناقل لقوله صلى الله عليه وسلم عن الناقل لفعله (قوله لأن القول اقوى) اى لاحتمال الفعل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم كذا وجه به شيخ الاسلام كغيره وقد يؤخذ منه انه ليس كل قول اقوى بل الذى انتفى عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم ان الاحرام فى العمرة من الجعرانة افضل منه من التنعيم تقديما لفعله عليه الصلاة والسلام على امره لعائشة رضى الله عنها فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا الاحتمال انه إنما أمرها بذلك لضيق الوقت لا لأنه أفضل وقد حمل الفقهاء أمره لها على ذلك كما تقرر فى الفروع فليتأمل اه سم (قوله من الفعل) وإن كان الفعل اقوى فى الدلالة على الكيفيات (قوله والفصيح على غيره) استشكل بانه يقتضى صدور غير الفصيح عنه صلى الله عليه وسلم وأجيب بانه قد يصدر على وجه التنزيل لمن لغته ذلك وبان الفصيح اقترن بالعلامة على كونه لفظ النبى صلى الله عليه وسلم بخلاف غيره فانه يشعر بكونه مرويا بالمعنى (قوله لا بعد فى نطقه بغير الافصح) اى بخلاف غير الفصيح (قوله والمشتمل على زيادة) هو من قبيل تقديم المثبت على النافى لان الزيادة معها زيادة علم فيقدم خبرها (قوله والاولى منه للافتتاح) كان ينبغى زيادة والرابعة للركوع فى الركعة الثانية فاعتذر عن واحد وترك الاخر (قوله ما ورد بعد الهجرة) وان لم يكن بالمدينة (قوله والمكى قبلها) وان لم يكن بمكة (قوله بعلو شان النبى صلى الله عليه وسلم) لان علو شانه صلى الله عليه وسلم كان يتجدد شيا فشيا فما اشعر بان شانه اعلى فهو المتاخر ولان علو شانه واظهار دينه على الاديان كلها كان فى اخر امره صلى الله عليه وسلم (قوله والمذكور فيه الحكم الخ) قال سم وقد يستشكل هذا مع قوله الاتى والنهى على الامر لان بينهما عموما وخصوصا

لحملنا النساء فيه على الحربيات (والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم) فيقدم على عكسه لأنه أدل على ارتباط الحكم بالعلة من عكسه قاله الامام فى المحصول (وعكس النقشوانى) ذلك معترضا على الامام قائلا ان الحكم إذا تقدم تطلب نفس السامع العلة فاذا سمعتها ركنت اليها ولم تطلب غيرها والوصف إذا تقدم تطلب النفس الحكم فاذا سمعته قد تكتفى فى علته بالوصف المتقدم إذا كان شديد المناسبة كما فى والسارق الآية وقد لا تكتفى به بل تطالب علة غيره كما فى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا الآية فيقال تعظيما للمعبود (وما كان فيه تهديد أو تأكيد) على الخالى عن ذلك مثال الثانى حديث أبى داود وصححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين ايما امراة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل مع حديث مسلم الايم احق بنفسها من وليها (وما كان عموما مطلقا على) العموم (ذى السبب إلا فى السبب)

من وجه فان خص عموم كل بخصوص الآخر تعارضا فى الأمر والنهى إذا كان الأمر مع العلة كما فى المثال أعنى قول الشارح مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه الخ وقد يجاب بان كلام المصنف فى كل واحد من المذكورات بالنظر لمجرد مقابله من حيث انه مقابله وما ذكر من تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه (قوله لحملنا النساء فيه على الحربيات) لا يقال هذا جمع بينهما بحمل كل منهما بغير ما حمل عليه الآخر ففيه العمل بهما والكلام فى الترجيح الذى هو اعمال أحدهما وإلغاء الآخر لانا نقول هذا ممنوع وذلك لان بين الخبرين عموما من وجه ولو خصصنا عموم كل منهما بخصوص الاخر تعارض فى المرتدة فرجحنا الاول حيث حكمنا بقتل المرتدة التى دل الثانى على منع قتلها ولزم من هذا الترجيح قصر الثانى على الحربيات فقد أشار بحمل الثانى على الحربيات إلى تقديم الاول عليه فى المرتدات التى تعارضا فيه والحاصل أن التعارض بينهما ليس إلا فى المرتدات وقد الغينا الثانى بالنسبة اليها فقد أعملنا أحدهما والغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه وذلك هو حقيقة الترجيح اه سم (قوله قائلا ان الحكم الخ) لقائل أن يقول إن كان الوصف ظاهر المناسبة ركنت النفس اليه تقدم أو تاخر وإلا لم تركن تقدم أو تاخر إذ لا فرق بين إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا واغسلوا إذا قمتم اه سم (قوله فيقال تعظيما للمعبود) أى فلم يكتف بمجرد القيام إلى الصلاة بل بين فيه علة القيام لطلب الوضوء وان فى ذلك تعظيما للمعبود بالقيام بين يديه على طهارة (قوله وما كان فيه تهديد) أى يرجح عن الخالى عنه وكذا ما كان التهديد فيه اكثر لاشتماله على تأكد الحكم وقد مثل لما فيه التهديد بقوله صلى الله عليه وسلم من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم فهو لتضمنه التهديد مقدم على أحاديث الترغيب فى صوم النفل وإن كان ذلك من تقديم خاص على عام او مقيد على مطلق لان احد المتعارضين قد يرجح من وجوه ثم ان فقهاءنا قالوا انه يحرم صوم يوم الشك إلا ان يوافق عادة له او يصله بما قبله قال المصنف فى كتاب الاشباه والنظائر فرعان لم ار فيهما نقلا احدهما ان القاضى لا يقبل الهدية ممن لم يكن له عادة قبل الولاية ولا ممن كانت له عادة ما دامت له خصومة بما إذا تثبت العادة المذكورة لم أجده مسطوراً وكلام الأصحاب يلوح بثبوتها بمرة واحدة ولذلك عبر الرافعى بقوله تعهد منه الهدية والعهد صادق بمرة والثانى انهم حرموا صوم يوم الشك ما لم يوافق عادة له كما إذا كان يصوم الاثنين والخميس مثلا فصادف يوم الشك أحدهما أو يصله بما قبله بما إذا تثبت العادة المذكورة لم اجده وكذا فى الصيام بعد انتصاف شعبان اه (قوله الايم احق بنفسها) يدل بحسب ظاهره على تزويجها نفسها وإن احتمل تأويله بأنه لا يزوجها إلا باذنها الصريح بخلاف البكر فان سكوتها كاف فعلى تقدير دلالته على تزويجها نفسها يقدم عليه الحديث الاول بما فيه من التكرار الدال على تقوية الحكم وتاكيده والايم هى من لا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا (قوله على ذى السبب) كما فى

(قول المصنف وما كان عموما مطلقا الخ) أى فيقدم على ذى السبب فى غير صورة السبب فيقدم فيها ذو السبب وإنما قدم المطلق فى غير صورة السبب للخلاف فى أن ما ورد على سبب هل يتناول غيره كذا فى العضد

لأن الثانى باحتمال ارادة قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق فى القوة إلا فى صورة السبب فهو فيها اقوى لأنها قطعية الدخول عند الاكثر كما تقدم (والعام الشرطى) كمن وما الشرطيتين (على النكرة المنفية على الأصح) لافادته للتعليل دونها وقيل العكس لبعد التخصيص فيها بقوة عمومها دونه (وهى) تقدم (على الباقى) من صيغ العموم كالمعرف باللام او الاضافه لأنها أقوى منه فى العموم إذ تدل عليه بالوضع فى الأصح كما تقدم وهو إنما يدل عليه بالقرينة اتفاقا (والجمع المعرف) باللام أو الاضافة (على ما ومن) غير الشرطيتين كالاستفهاميتين لأنه أقوى منهما فى العموم لامتناع أن يخص إلى الواحد دونهما على الراجح فى كل كما تقدم (والكل) أى الجمع المعرف وما ومن (على الجنس المعرف) باللام أو الاضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف ما ومن فلا يحتملانه والجمع المعرف فيبعد احتماله له (قالوا وما لم يخص) على ما خص لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته بخلاف الأول قال المصنف كالهندى (وعندى عكسه) لأن ما خص من العام الغالب والغالب أولى من غيره (والأقل تخصيصا) على الأكثر تخصيصا لان الضعف فى الأقل دونه فى الاكثر (والاقتضاء على الاشارة والايماء) لان المدلول عليه بالأول مقصود يتوقف عليه الصدق او الصحة وبالثالث مقصود لا يتوقف عليه ذلك وبالثانى غير مقصود كما علم ذلك فى محله فيكون الأول أقوى (ويرجحان) أى الاشارة والايماء (على المفهومين) أى الموافقة والمخالفة لان دلالة الاولين فى محل النطق بخلاف المفهومين (والموافقة على المخالفة) لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته بخلاف الاول (وقيل عكسه) لأن المخالفة تفيد تأسيسا بخلاف الموافقة (والناقل عن الأصل) أى البراءة الاصلية على المقرر له (عند الجمهور) لأن الاول فيه زيادة على الاصل بخلاف الثانى وقيل عكسه بأن يقدر تأخير المقرر للأصل

ابدؤا بما بدأ الله به فانه عام مخرج على سبب وهو قولهم أنبدأ بالصفا أم بالمروة وقوله إلا فى السبب أى إلا فى صورة السبب أى فيقدم فيها العموم ذو السبب على العموم المطلق لأنه أقوى (قوله لافادته للتعليل) لا يخفى أنه قد لا يصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا إثم عليه فلعل الكلام حيث صلح له اه سم (قوله فلا يحتملانه) أى احتمالا قريبا (قوله ماخص من العام الغالب) أى أن الغالب على العام التخصيص فالغالب خبر ان (قوله يتوقف عليه الصدق الخ) نحو رفع عن امتى الحديث (قوله فيكون الأول اقوى) اى دلالة ويؤخذ من تعليله ان الثالث اقوى من الثانى (قوله فى محله) محل الأولين مبحث المنطوق ومحل الثالث مسالك العلة (قوله بخلاف الأول) أى فلا خلاف فى حجيته وإن كان فى جهتها خلاف هل هى لكون الدلالة قياسية أو لكونها لفظية فهمت من السياق والقرائن مجازية أو نقل اللفظ لها عرفا أو لكونها مفهومية على مامر فى مبحث المفهوم (قوله لأن المخالفة تفيد تأسيسا الخ) قال سم فيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس غاية الأمر ان ما يفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما يفيده الموافقة موافق له ثم رأيت الكورانى قال والحق ان هذا كلام فاسد لأن كلا المفهومين من قبيل التأسيس اه ويمكن أن يجاب بأن المراد ان الموافقة تفيد تأكيدا باعتبار النوع فان نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد فالنوع الذى أفاده المفهوم هو ما أفاده المنطوق كنوع الاتلاف فى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما بخلاف المخالفة فان نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة فى السائمة فانه غير نوع عدم الوجوب فى المعلوفة فى خبر فى السائمة زكاة وأظن هذا مرادهم وبه يندفع الاشكال اه (قوله والناقل أى والدليل الناقل عن الأصل كأن كان الأصل الاباحة فدل هو على الحرمة مثلا فنقل الشىء من الاباحة التى هى الاصل إلى الحرمة (قوله لأن الاول الخ) أى لأنه يفيد حكما شرعيا لم يكن فى الأصل بخلاف

مبنية على ادعاء أنه لم يبق بعد ارتفاع الموانع من الاسباب إلا الشرط كما قاله بعض المحققين لكنه بعيد فى المدارك الفقهية (قول المصنف على الباقى من صيغ العموم) أى بما يدل بالقرينة للاتفاق على أن لفظ كل يقدم عليها نقله سم عن الكورانى وأقره (قول الشارح وهو إنما يدل بالقرينة اتفاقا) أى اتفاقا من المصنف القائل بأن ذلك حقيقة فى العموم ومن غيره القائل بانه مجاز فيه أو مشترك أما غير المصنف فظاهر عدم دلالته عنده إلا بالقرينة وأما هو فقد تقدم أنه يشترط فى دلالته أى المعرف عدم العهد حيث قال والجمع المعرف باللام والاضافة للعموم مالم يتحقق عهد والمفرد المحلى مثله وحينئذ فانتفاء العهد قرينة ولا يلزم أن يكون مجازا لانها ليست قرينة على استعماله فى العموم لان العموم يتبادر منه عند انتفائها لانها ولم يحتج إلى ذلك فى النكرة المنفية لانها لاتحتمل العهد أصلا هذا غاية ما أمكن فى دفع التنافى ولعله إن شاء الله حسن ولسم هنا كلام طويل وعلى ما قلنا يحمل جواب المحشى الاول وأما الثانى فوهم تدبر (قوله وهو الترجيح بحسب حال المروى) تقدم ما فيه

(قول الشارح ليفيد تأسيسا) لأنه لو قدم أى قدر تقدمه لكان إيضاحا للواضح وهو الجواز الأصلى (قول الشارح لاشتماله على زيادة علم) فيكون تأسيسا وهو خير من التأكيد وبهذا ترجح عاما بعد تدبر (قول الشارح لأن الأصل عدمهما) إذ الأصل عدم الزوجية والرقية (قول الشارح وحكى ابن الحاجب الخ) هذا ما قال الكرخى أن ما حكمه وقوع

الطلاق والعتق أولى لأنه على وفق الدليل النافى لملك البضع وملك اليمين وهو الأصل إذ الأصل عدم الزوجية والرقية والنافى لهما على خلافه قال الآمدى ويمكن أن يقال بل النافى لهما أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين المترجح على النافى لهما قاله السعد فى حاشية العضد وأنت خبير بأنه لا خصوصية للطلاق والعتاق بكل واحد من التعليلين وانظر على العكس ما يقول فى المثبت لغيرهما (قوله قد يقال يغنى الخ) فيه أن ما تقدم الأصل فيه البراءة الأصلية وليست بحكم شرعى بخلاف ما هنا فان المراد بالاباحة فيها الحكم الشرعى ولا يقال كان يمكن أن يراد بالأصل فيما مر ما يعم الاباحة لأنا نقول يمنعه الخلاف فيما تقدم فانه غير الخلاف هنا بالاعتضاد بالأصل فقد جعل مرجحا وفيما تقدم الخلاف فى تقديم هذا الأصل والترجيح بغيره (قوله ويجاب بأن النفى الشرعى الخ) هذا الجواب ينفع فى تقديم الناقل على الأصل المتقدم فارجع اليه (قوله فاذا عقل المعنى من أحد الخبرين الخ) فيه أنه يعقل المعنى إذا قيل يجوز القصر للمسافر وهو التخفيف دون ما إذا قيل يمتنع القصر عليه فيقدم الاول لكن يكون هذا مستثنى من تقديم الحظر على الاباحة ويمكن أن يصور بنحو تقطع يد السارق ويقتل السارق فان الاول معقول المعنى دون الثانى

ليفيد تأسيسا كما أفاده الخ قيل فيكون ناسخا له مثال ذلك حديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الترمذى وغيره مع حديث الترمذى وغيره أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل من مس ذكره أعليه وضوء قال لا إنما هو بضعة منك (والمثبت على النافى) لاشتماله على زيادة علم وقيل عكسه لاعتضاد النافى بالاصل (وثالثها سواء) لتساوى مرجحيهما (ورابعها) يرجع المثبت (إلا فى الطلاق والعتاق) فيرجح النافى لهما المثبت لهما لان الاصل عدمها وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أى يرجع المثبت لهما على النافى لهما (والنهى على الاباحة) للاحتياط بالطلب (والخبر) المتضمن للتكليف (على الامر والنهى) لان الطلب به لتحقق وقوعه أقوى منهما (و) خبر (الحظر على) خبر (الاباحة) للاحتياط وقيل عكسه لاعتضاد الاباحة بالاصل من نفى الحرج (وثالثها سواء) لتساوى مرجحيهما (والوجوب والكراهة على الندب) للاحتياط فى الاول ولدفع اللوم فى الثانى (والندب على المباح فى الاصح) للاحتياط بالطلب وقيل عكسه لموافقة المباح للأصل من عدم الطلب وليس فى هذا مع قوله قبل والامر على الاباحة تكرار لان المراد بالامر فيه الايجاب لا الطلب وهما خلاف فى حقيقته تقدم فى مسئلة جائز الترك (ونافى الحد)

الثانى (قوله بضعة منك) بفتح الباء لا غير أى قطعة لحم منك جمعها بضع كتمرة وتمر (قوله والمثبت على النافى) قال سم تميز هذا عما قبله ظاهر لأن حاصل ذاك أن حكم أحد الخبرين موافق للاصل وحكم الآخر مخالف له وحاصل هذا أن احد الخبرين نسب صدور شىء كالصلاة فى الكعبة إلى الشارع مثلا والاخر نفى صدوره عنه والتمايز بين هذين الحاصلين فى غاية الظهور إلا أن الحاصل الثانى صادق إذا كان الاثبات مقررا للأصل والنفى ناقلا عنه فيخص الحاصل الاول بهذا ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ما يوافق هذا اه وعبارة شيخ الاسلام هكذا لا يقال هذا يغنى عما قبله أو بالعكس لأنا نقول المثبت قد يكون مقررا للاصل كالمثبت للطلاق والعتاق فانه مقرر للاصل لان الاصل عدم الزوجية والرقية فرجع ذلك إلى هذا مستثنى من الأول اه (قوله وثالثها سواء) أى يتساوى المثبت والنافى (قوله والعتاق) بالفتح مصدر وبالكسر جميع عتيق (قوله لان الاصل الخ) هذا التعليل لا يخصهما فان الاصل فى كل شىء عدمه (قوله مع هذا) أى مع ترجيح النافى لهما على المثبت (قوله والنهى على الأمر) المراد بالنهى الحظر وبالايجاب كما يفيده كلام الشارح ويؤخذ منه ترجيح الحظر على الاباحة اه زكريا (قوله للاحتياط بالطلب) أى بسبب مراعاة الطلب (قوله والخبر) نحو والمطلقات يتربصن بأنفسهن (قوله على الامر) نحو ويتربصن (قوله اقوى منهما) أى من الطلب بهما وذلك لان الخبر يقتضى ثبوت مدلوله فى الخارج ويكون هو حكاية عنه (قوله على المباح) الأنسب على الاباحة (قوله لان المراد بالامر فيه) أى فى قوله والامر على الاباحة وحاصله أنه لا تكرار على ما قرره لكن لا يخفى أن تقديم الايجاب على الاباحة معلوم من قوله والوجوب إلى قوله على المباح ففى ذلك تكرار من هذا الوجه اه زكريا قال سم يمكن أن يجاب بأن علمه من ذلك بطريق اللزوم لان تقديمه على الندب المقدم على الاباحة يوجب تقديمه على الاباحة لان المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم أن التصريح باللازم من التكرار القبيح بل فيه تنبيه إذ قد يغفل أن المقدم على المقدم على شىء مقدم على ذلك الشىء اه (قوله ونافى الحد الخ)

(قول المصنف والوضعى على التكليفى) مثاله ما لو ورد يجب تبييت النية ليلا وورد يصح التبييت ليلا فان حمل على الاول اثم من تركه ليلا أو على الثانى لم يأثم وعبارة العضد (٤١٤) الثامن يقدم الحكم التكليفى كالاقتضاء على الوضعى كالصحة لأنه محصل للصواب وقيل بل الوضعى لانه لا يتوقف على فهم وتمكن فتأمل وما صوربه سم بعيد من هذا فان صريح العضد أن الحكم داير بين كونه تكليفيا أو وضعيا مع الثبوت فى كل (قوله ومقتضى هذا القتل الخ) لانه حيث صحح الاول وضعف هذه الاقوال والموضوع موافق الصحابى علم أن المصحح مطلق عن هذه القيود أى سواء وجدت أولا والا لم يكن موضوع الخلاف واحد فلا معنى لقوله وثالثها ورابعها الخ ويجاب بان مقابلة الثالث والرابع للاول إنما هى من جهة التقييد بتمييز النص له أو كونه أحد الشيخين فقط وأما قوله مطلقا وقوله وقيل الخ فلم يذكر للمقابلة بل لتتميم ما وقعت المقابلة ببعضه وأما ما أجاب به المحشى رحمه الله فمن العجائب لانه فى الحقيقة بيان لوجه الاشكال وقوله من ان موضوع القول الاول الخ هو قاعدة الاقوال المحكية وطريقة المصنف من أول الكتاب الخ وليت شعرى لم ترك الجواب بمثل هذا فى مبحث القوادح حين اعترض العلامة بمثل هذا الاعتراض (قوله قلت الظاهر) المسئلة كلام صحيح إلى قوله ثم هو يرد الخ وأما هو فغير صحيح لان كلام شيخ الاسلام هذا يفيد ان المسئلة الاولى مفروضة فيما لم يوافق صحابيا ويخالف آخر ولهذا الذى ذكره شيخ الاسلام لم يجعل المصنف قول الشافعى مما يقابل القول الاصح فى المسئلة الاولى تدبر

على الموجب له المنافى الأول من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم فى الدين من حرج (خلافا لقوم) وهم المتكلمون فى ترجيحهم الموجب لافادته التأسيس بخلاف النافى (والمعقول معناه) على ما لم يعقل معناه لأن الأول أدعى إلى الانقياد وأفيد بالقياس عليه (والوضعى على التكليفى فى الاصح) لأن الأول لا يتوقف على الفهم والتمكن من الفعل بخلاف الثانى وقيل عكسه لترتب الثواب على التكليفى دون الوضعى (والموافق دليلا آخر) على ما لم يوافقه لأن الظن فى الموافق أقوى وهذا داخل فى قوله فيما تقدم والاصح الترجيح بكثرة الادلة وذكر توطئة لما بعده (وكذا) الموافق (مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الاكثر) من العلماء على ما لم يوافق واحدا مما ذكر (فى الاصح) لقوة الظن فى الموافق وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لأنه ليس بحجة (وثالثها موافق الصحابى ان كان) أى الصحابى (حيث ميزه النص) أى فيما ميزه فيه من أبواب الفقه (كزيد فى الفرائض) ميز فيها بحديث أفرضكم زيد وقد تقدم (ورابعها ان كان) أى الصحابى (أحد الشيخين) أبى بكر وعمر مطلقا وقيل الا أن يخالفهما معاذ

كالمستثنى من تقديم المثبت ووجه بان الحد يدرأ بالشبهة والتعارض شبهة وبما قاله الشارح لمنافى الاول من التيسير واعترضه الشهاب عميرة بان هذا موجود فى الحظر والاباحة وقد يجاب بانه لوحظ مع هذا التوجيه نظر الشارع إلى درء الحدود وفيه نظر وبان من لازم الحد العسر لأنه عقوبة ولا بد بخلاف الحظر فانه ليس من لازمه العسر اذ قد يسهل الترك بلا مشقة خصوصا ان وافق الترك غرض النفس كما يتفق فى بعض المنهيات اه من سم (قوله الموجب الخ) هذا يرجع إلى تقديم الاثبات على النفى لافادته التأسيس أى لأن الوجوب غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النفى فانه مستفاد منها ويجاب بان النفى الشرعى غير مستفاد منها (قوله والمعقول) أى والخبر المعقول معقول معناه (قوله على ما لم يعقل) لكونه تعبديا (قوله والوضعى) أى والدال على الحكم الوضعى قال سم وقد يستشكل تصوير ذلك أى بان التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعيا والآخر تكليفيا وقد يصور بنحو أن يدل أحد الخبرين مثلا على كون شىء شرطا لكذا مثلا والخبر الآخر على النهى عن فعله فى كل حاله (قوله وهذا داخل فى قوله فيما تقدم الخ) قال شيخ الاسلام يمنع بان ذلك فيما إذا حصلت الموافقة لكل من الدليلين وكانت فى أحدهما أكثر وهذا فيما إذا حصلت لاحدهما فقط بقرينة حكاية الخلاف فى ذلك دون هذا فذكر ذلك مقصود لا توطئة اه وأقول فيه نظر لأنه ان أراد ان العبارة السابقة لا تشمل ما هنا فممنوع او ان المراد بها غير ما هنا فلا دليل عليه فان استدل بحكاية الخلاف هناك لا هنا ففيه ان ذاك لا يدل على عدم ثبوته هنا وإنما تركه لأن ما هنا توطئة لا مقصود ثم رأيت تقريرهم فى المحلين كالصريح فى ان المراد فى المحلين واحد فانظر قول الصفى المسئلة الخامسة ذهب الشافعى ومالك رضى الله عنهما إلى أنه يجوز الترجيح بكثرة الادلة خلافا للحنفية اه (قوله وذكر توطئة لما بعده) اعترضه الكمال بانه لو حذفت التوطئة هنا لاستغنى عنها بان يقال والموافق مرسلا الخ اه ويجاب بانه لا يشترط فى التوطئة التوقف عليها بل تكفى المناسبة واللياقة فان ذكر الشىء يؤنس بذكر مجانسه اه سم (قوله لأنه) اى ما ذكر ليس بحجة (قوله حيث ميزه النص) حيث هنا للمكان اى فى مكان ميزه الخ (قوله وقيل الا ان يخالفهما معاذ الخ) فيه أمران الأول انه يوجب صعوبة القول الاول الذى صححه المصنف مع فرض

في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما) أي نحو معاذ وزيد كعلي في القضاء فلا يرجح الموافق لاحد الشيخين لان المخالف لها ميزه النص فيما ذكر وهو حديث أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقضاكم علي (قال الشافعي) رضي الله عنه (و) يرجح (موافق زيد في الفرائض فمعاذ) فيها (فعلي) فيها (ومعاذ في أحكام غير الفرائض فعلي) في تلك الاحكام يعني أن الخبرين المتعارضين في مسئلة في الفرائض يرجح منهما الموافق لزيد فان لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي والمتعارضين في مسئلة في غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلي وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم كذلك المأخوذ من الحديث السابق فقول الصادق ﷺ فيه أفرضكم زيد على عمومه وقوله وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ يعني في غير الفرائض وكذا قوله وأقضاكم علي يعني في غير الفرائض واللفظ في معاذ أصرح منه في علي فقدم عليه في الفرائض وغيرها (والاجماع على النص) لانه يؤمن فيه النسخ بخلاف النص (واجماع الصحابة على) إجماع (غيرهم) كالتابعين لانهم اشرف من غيرهم (واجماع الكل) الشامل

المسئلة لأنه فرض المسئلة في أن أحد الخبرين وافقه صحابي والآخر يوافقه صحابي بدليل قول الشارح على مالم يوافق واحدا مما ذكر ومقتضى هذا القيل المذكور هنا ان الاول الصحيح تقديم موافق الصحابي وإن كان أحد الشيخين وقد خالفه معاذ الخ مع أنه إذا خالفه معاذ كان أعني معاذا موافقا للقول الآخر فيكون كل خبر وافقه صحابي وذلك خلاف فرض المسئلة وثانيهما أنه لا افصاح فيه بأنه إذا خالف أحد الشيخين معاذ الخ يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ والظاهر أن المراد الثاني وهو المفهوم من قوله لان المخالف لها ميزه النص لظهور ان المميز راجح والموافق لما يأتي عن الشافعي اه سم (قوله أفرضكم زيد) بالخطاب رواية له بالمعنى وإلا فلفظ الحديث وافرضهم زيد عطفا على أرحم أمتي أبو بكر وأشدهم في أمر الله عمر وأشدهم حياء عثمان وأقضاهم علي وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وأفرضهم زيد ابن ثابت (قوله قال الشافعي الخ) أي فيما إذا وافق كل من الدليلين صحابيا وقد ميز النص أحد الصحابيين فيما فيه الموافقة من أبواب الفقه فهذه المسئلة غير المسئلة السابقة اه زكريا (قوله يعني أن الخبرين المتعارضين) توضيح ماذكره ان الحلال والحرام وعلم القضاء المستفاد من قوله اقضاكم عام والفرائض المستفاد من أفرضكم خاص والخاص مقدم على العام فيخص العام به جمعا بين الدليلين وقوله أصرح منه يعني ان الحلال والحرام عام مصرح به وعلم القضاء غير مصرح به بل مستفاد من اقضاكم علي كما أوضح ذلك الناصر (قوله الموافق لمعاذ) وأما زيد فكغيره (قوله يعني في غير الفرائض) أخذ هذه العناية من القاعدة وهي أنه إذا اجتمع خاص وعام يقدم الخاص (قوله واللفظ في معاذ) أي لفظ الحلال والحرام (قوله والاجماع على النص) فيه أمران الأول أنه شامل للاجماع السكوتي وهو مشكل لانه تجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم النص عليه فالمتجه استثناؤه وجواز مخالفته إلى العمل بالنص والثاني انه شامل ايضا لما إذا علم دليل المجمعين بعينه وانه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له تقدم عليه وهو ايضا مشكل اللهم إلا ان يلتزم النص في هذه الصورة ويقيد حرمة خرق الاجماع بغيرها او يلتزم امتناع وقوع مثلها عادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد دل الشرع على انتفائه اه سم (قوله واجماع الصحابة على اجماع غيرهم) اى وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا قال الصفي

(قول المصنف واجماع الصحابة على اجماع غيرهم) أي إذا ظن تعارض اجماعين قدم المتقدم منهما على من بعده وظن تعارض اجماعين ممكن سواء كانا قطعيين أو ظنيين أما تعارضهما في نفس الامر فمستحيل سواء كانا قطعيين أم ظنيين وما قاله بعض الشروح أنه إذا نقل بخبر الواحد فقد لا يطلع عليه أهل العصر الثاني فيجمعون على خلافه ليس بصحيح فانهم وإن لم يطلعوا عليه فالله قد عصمه عن أن يجمعوا على خلافه لأنه بالاجماع عليه حق فلو أجمعوا على خلافه لاجمعوا على باطل سواء علموا بأنه تقدمهم اجماع أم لا وقد قال النبي ﷺ لا تجتمع أمتي على ضلالة كذا قاله المصنف في شرح المختصر وقوله فمستحيل أما في القاطعين فظاهر لاستلزامهما وجود المدلول في الواقع وهو متناف وأما في الظنيين فلأن ظنيتهما بالنسبة الينا لا تنافي تحقق مدلوليهما في نفس الأمر حيث فرضنا تعارضهما فيهما إذ لا يتعارضان عند انتفاء المدلولين أو أحدهما في نفس الأمر فان قلت ظن تعارض الاجماعين كيف حصل مع العلم بعدم امكانه قلت قال المصنف رحمه الله في منع الموانع على قوله فيما سبق فان توهم التعادل الخ ماحاصله أنه إنما عدل عن لفظ الظن إلى لفظ التوهم لأن المجتهد إذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض في نفس الامر وان حسبانه ناشيء إما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك ولا يهتدي إلى تعيين تلك الجهة التي أتى منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم التعارض اه فيقال

هنا بمثله وإن ظن التعارض مبنى على ظاهر حال المنقول الينا من صحة سنده وظاهر حال فهم المجتهد من عدم اختلاله وما أجدر ذلك بانه توهم لأن أغلب أحكام الوهم كاذبة وهذه منها لبنائه على الظن دون التحقيق والمراد بالقطعيين فى كلام المصنف السابق غير السكوتيين مثلا وهذا لاينافى اختلال الفهم أو السند فليتأمل (قوله لا يتصور ما قاله المصنف) تقدم انه إذا وقع الخلاف على قولين ثم استقر قيل انه إجماع على جواز كل منهما ثم إذا وقع إجماع بعده على احدهما من غير سبق خلاف من المجمعين المتأخرين فالأصح انه إجماع منعقد وليس خرقا للاجماع الأول لجواز انهم إنما جمعوا (٤١٦) على القول بكل عند عدم ظهور القاطع فلهذا يرجح الاجماع الثانى على الأول فالمراد بالخلاف السابق الخلاف من المجمعين لا من غيرهم وبهذا ظهر ان ما قاله متصور بقى الكلام فى منقوض العصر ولعله يصور باجماعين سكوتيين فان السكوتى تجوز مخالفته لكونه ظنيا فاذا انقرض اهل الأجماع الثانى مع بقاء أهل الأول أو بعضهم قدم الثانى ويكون مستثنى من تقديم الأول فالاول او إذا انقرض اهل الاول قدم ويكون فيه مرجحان تأمل (قوله غير معناه السابق) لأن الذى ليس على سنن القياس بالمعنى السابق معدول به عن سننه ومن شرط حكم الأصل ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كأن كان من الرخص مثلا وحينئذ فلا قياس حتى يتعارضا إلا ان يقال معناه ان أحدهما مجزوم بان الأصل فيه على سنن القياس والاخر مختلف فيه فيقدم الأول لكنه تأويل بعيد فلذا تركه الشارح (قوله ومثاله قياس العارية) بالمعنى عبارة الغزالى مثاله إذا تنازعا فى ان يد السوم توجب الضمان فقال الشافعى علته انه اخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداه إلى المستعير وقال الخصم بل علته انه أخذ ليتملك أى فلا يتعدى إلى المستعير فيشهد لعلة الشافعى يد الغصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة أبى حنيفة إلا يد السوم اه فيدل على ان المراد بذات أصلين العلة المستنبطة من أصلين وبذات الأصل العلة المستنبطة من أصل واحد بان يرد من الشارع أمران تستنبط إحدى العلتين من كل منهما

للعوام (على ما خالف فيه العوام) لضعف الثانى بالخلاف حجيته على ما حكاه الامدى وإن لم يسلمه المصنف كما تقدم (و) الأجماع (المنقرض عصره وما) اى والأجماع الذى (لم يسبق بخلاف على غيرهما) اى مقابليهما الضعفه بالخلاف فى حجيته (وقيل المسبوق) بخلاف (اقوى) من مقابله (وقيل) هما (سواء والأصح تساوى المتواترين من كتاب وسنة) وقيل يقدم الكتاب عليها لأنه أشرف منها (وثالثها تقدم السنة لقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) اما المتواتران من السنة فمتساويان قطعا كالايتين (ويرجح القياس بقوة دليل حكم الأصل) كان يدل فى احد القياسين بالمنطوق وفى الآخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل (وكونه) اى القياس (على سنن القياس اى فرعه من جنس اصله) فهو مقدم على قياس ليس كذلك لأن الجنس بالجنس أشبه فقياسنا ما دون أرش الموضحة على أرشها حتى تتحمله العاقلة مقدم على قياس الحنفية له على غرامات الاموال حتى لا تتحمله .

الهندى تبعا لابن الحاجب هذا إنما يتصور فى الأجماعين الظنيين لا فى القطعيين إذ لا ترجيح بين قاطعين قلت ولا فى القطعى والظنى إذ القطعى مقدم على الظنى مطلقا وظاهر ان وجود الظنين إنما يتصور عند غفلة المجمعين ثانيا عن الاجماع الأول وإلا لم يجز لهم ان يجمعوا على خلافه لما فيه من خرق الأجماع ويحتمل جوازه بلا غفلة إذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل الأولين ويكون هذا مقيدا لقولهم لا يجوز خرق الاجماع اه زكريا وكتب ابو بكر الشنوانى بهامشه قوله وظاهر الخ فيه نظر إذ زوال الغفلة يتبين عدم صحة الاجماع الثانى وأحسن من ذلك ان يصور بما إذا كان هنا لا إجماعان فى مسئلتين وتردد بينهما فرع اه وقال الناصر قوله وإجماع الصحابة الخ يعنى والله أعلم انه إذا نقل إجماعان متعارضان بخبر الاحاد قدم اجماع الصحابة على إجماع غيرهم واما تحقق إجماعين متعارضين فمحال إذ خرق الأجماع الأول محال ففرض التعارض بينهما لا يمكن إلا بما أولناه اه (قوله لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته) جواب عما قيل ان الترجيح لموافقة العوام يناقضه ما قدمه أول الأجماع من انه لا عبرة بوفاق العوام حجية الاجماع وإن لم يسلم المصنف الخلاف فان نفيه إياه لا يمنع من التفريع عليه على راى من اثبته واجاب بعضهم بانه يكفى فى الترجيح بالشىء القول به فى الجملة اه بخارى (قوله على ما حكاه الامدى) متعلق بالخلاف (قوله وقيل المسبوق بخلاف الخ) اى لزيادة اطلاعهم على المأخذ (قوله والأصح تساوى المتواترين) أى متنا إذ لا يتصور التعارض بين القطعيين العقليين وأورد شيخ الاسلام ان هذا داخل فى قوله قبل هذه المسئلة ولا يقدم الكتاب على السنة الخ وأجاب بأن ذاك فيما إذا أمكن العمل بهما من وجه كما اقتضاه كلامه ثم وما هنا فيما إذا لم يمكن العمل بهما (قوله اما المتواتران من السنة الخ) نكتة تعبيره به دون أن يقول من السنة أو الكتاب دفع إيهام ان فى الكتاب غير متواتر كالسنة (قوله ويرجح القياس) أى على قياس آخر (قوله أى فرعه من جنس أصله) احترز بهذا التفسير عن سنن القياس

(و القطع بالعلة أو الظن الاغلب) بها أى بوجدها (وكون مسلكها أقوى) كما فى مراتب النص لان الظن فى القياس المشتمل على واحد مما ذكر اقوى من الظن فى مقابله (و) ترجح علة (ذات أصلين على ذات أصل وقيل لا) كالخلاف فى الترجيح بكثرة الادلة (وذاتية على حكمية) لأن الذاتية ألزم (وعكس السمعانى لان الحكم بالحكم أشبه) والذاتية كالطعم والاسكار والحكمية كالحرمة والنجاسة (وكونها أقل أوصافا) لان القليلة أسلم (وقيل عكسه) لان الكثيرة اشبه أى اكثر شبها (والمقتضية احتياطا فى الفرض) لانها أنسب به مما لا تقتضيه وذكر الفرض لانه محل الاحتياط اذ لا احتياط فى الندب وإن احتيط به كما تقدم (وعامة الاصل) بان توجد فى جميع جزئياته لانها أكثر فائدة مما لا تعم كالطعم العلة عندنا و باب الربا فانه موجود فى البر مثلا قليله وكثيره بخلاف القوت العلة عند الحنفية فلا يوجد فى قليله فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفنتين (والمتفق على تعليل أصلها) المأخوذة منه لضعف مقابلها بالخلاف فيه (والموافقة الاصول على موافقة اصل واحد) لان الاولى أقوى لكثرة ما يشهد لها (قيل والموافقة علة أخرى ان جوز علتان)

بالمعنى السابق فى الكلام على الاصل بقول المصنف وأن لا يعدل عن سنن القياس إذ ذاك من شروط صحة كل قياس وقوله لان الجنس بالجنس أشبه أى ان فرد الجنس بفرد الجنس أشبه وإلا فالجنس هنا لم يختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه فى مثال الشارح الجناية على البدن فليتأمل سم (قوله والقطع الخ) يغنى عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لاقوويته وهى انما تكون باقووية مسلك العلة بل يغنى عنهما قوله بعد وما ثبتت علته بالاجماع الخ زكريا قال سم ان قوله يغنى عنه الخ مبنى على أن متعلق هذا و ما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا نفس وجود العلة كما صرح به قول الشارح أى بوجودها و متعلق ما بعده علية العلة لا وجودها (قوله أى بوجودها) اشارة إلى تقدير مضاف فى قوله بالعلة (قوله وكون مسلكها) أى الطريق الدال على عليتها فى أحد القياسين أقوى من الآخر (قوله كما فى مراتب النص) يعنى مع مسلك آخر غير النص لما يصرح به الشارح من ان تقديم بعض مراتب النص على بعضها غير مذكور فى المرجحات ههنا اه ناصر (قوله وهو يدل على انه تمثيل) ويحتمل ان يكون تنظيرا أى كما فى مراتب النص بعضها مع بعض فان بعضها أقوى من بعض (قوله ذات أصلين) أى وجدت فى حكمين منصوصين (قوله وذاتيته الخ) الذاتى كون العلة صفة ذاتية للمحل أى وصفا قائما بالذات كالاسكار فى قولك لا يحل شرب الخمر للاسكار والحكمية هى الوصف الذى ثبت تعلقه بالمحل شرعا كالنجاسة والحل والحرمة وقدمت الذاتية عليها لانها ألزم منها وفى قوله كالحرمة والنجاسة اشارة إلى الخطابين التكليفى والوضعى (قوله كالحرمة والنجاسة) فانهما لا يعلمان إلا من الشرع (قوله لان القليلة أسلم) أى لقلة المعارض (قوله وذكر الفرض الخ) فيه تنبيه على الرد على من صحف الفرض بالغرض بغين معجمة هذا مع ان الاحتياط قد يجرى فى غير الفرض كما إذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الانكحة فانه يسن ان يتنزه عنه كما ذكره النووى فى أذكاره اه زكريا (قوله بخلاف القوت) حقه بخلاف الكيل فانه العلة عند الحنفية (قوله فلا يوجد فى قليله) أى لان القليل لا يكال (قوله الحفنة) بفتح الحاء (قوله على تعليل أصلها) أطلق الاصل هنا على الحكم وسمى أصلها لاخذها واستنباطها منه كما أشار اليه الشارح بقوله المأخوذة منه (قوله بالخلاف فيه) أى فى المقابل وهو العلة المختلف فى تعليل حكم أصلها والخلاف فى المقابل ينشأ من الخلاف فى تعليل أصله اه زكريا (قوله والموافقة الاصول) أى القواعد الشرعية

منها يستنبط منه ان العلة فى ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو لغير تملك فيرجح ذلك على كون العلة وضع اليد للتملك وإن صح استنباط ذلك من تضمين المستام سم ولعل ما فى الحاشية تحريف (قول الشارح لان الكثيرة أشبه) أى الفرع فى قياسها أكثر شبها باصله من الفرع فى قياس قليلة الاوصاف لان الفرع فى الاول شابه أصله فى الاوصاف الكثيرة المركبة منها العلة بخلافه فى الثانى فانه انما شابهه فى الاوصاف القليلة المركبة منها علته تدبر (قول الشارح وإن احتيط به) أى بفعله أو الاخذ به وما ذكره شيخ الاسلام من الاحتياط بفعل الاولى وهو الكف عن خلافه لامن الاحتياط فيه وهكذا كل مثال يظن انه من الاحتياط فيه تأمل (قوله مخالف لما قدمه) قد يقال لا مانع من أنه جوز تعميمه وقصره وعلى كل يندفع اعتراض شيخ الاسلام اما على تعميمه كما مر فلأن شيخ الاسلام انما اعترض هناك باغناء ماهنا ولا شك انه لا يغنى لعدم تعرضه للترجيح بين مراتب كل مسلك وأما على الثانى فبالاولى تأمل

لشيء واحد وقيل لا كالخلاف في الترجيح بكثرة الادلة (وما) أي والقياس الذي (ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين فالظنيين) أي بالاجماع القطعي فالنص القطعي فالاجماع الظني فالنص الظني (فالايماء فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران وقيل النص فالاجماع) إلى آخر ماتقدم (وقيل الدوران فالمناسبة وماقبلها ومابعدها) كما تقدم فكل من المعطوفات دون ماقبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل للاجماع لان حجيته انما ثبتت به ورجحان الايماء على السبر والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة ورجحان السبر على المناسبة بما فيه من ابطال مالا يصلح للعلية والشبه على الدوران بقربه من المناسبة ومن رجح الدوران عليها قال لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على مابقي من المسالك واضح من تعاريفها (و) يرجح (قياس المعنى على) قياس (الدلالة) لما علم فيهما في مبحث الطرد وفي خاتمة القياس من اشتمال الاول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلا (وغير المركب عليه ان قبل) أي المركب لضعفه بالخلاف في قوله المذكور في مبحث حكم الأصل (وعكس الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه (والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي) لان الحقيقي لا يتوقف على شيء بخلاف العرفي والعرفي متفق عليه بخلاف الشرعي كما تقدم وإن عبر هناك بالحكم الشرعي لانه وصف للفعل القائم هو به (الوجودي) مما ذكر (فالعدمي البسيط) منه (فالمركب) لضعف العدمي والمركب بالخلاف فيهما ولا منافاة بين الحقيقي والعدمي لانه من العدم المضاف كما تقدم (والباعثة على الامارة) لظهور مناسبة الباعثة

(قوله فالسبر الخ) في شرح البدخشي على المنهاج أن القياس الثابت بالدوران يرجح على ماثبت بالسبر المظنون لاستقلال الدوران في الدلالة على العلية بخلاف السبر المحتاج فيه الى مقدمات كثيرة واما السبر المقطوع الذي مقدماته قطعية فهو راجح على الدوران قطعا اه وحينئذ فتقديم السبر يحمل المقطوع (قوله واضح من تعاريفها السابقة) أما الوضوح من تعريف الايماء فلأنه ينبني على أن التعليل من كلام الشارع واما تعريف السبر فينبني على انه من استنباط المجتهد والنص يقدم على الاستنباط وتعريف الشبه بأنه منزلة بين المناسب والطرد مصرح بتقديم المناسبة عليه (قوله ورجحان السبر على المناسبة) أي ووجه رجحان السبر على المناسبة وكذا يقدر فيما قبله ومابعده (قوله مثلا) اشارة إلى مامر من أن الجمع[1] في قياس الدلالة بلازم العلة فأثرها فحكمها (قوله ان قبل) اى على القول بقبوله وهو قول الخلافيين وتقدم ترجيح مقابله في شروط حكم الاصل (قوله كما تقدم) أي في مبحث العلة (قوله لان الحقيقي لا يتوقف على شيء) لانه ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف اوغيره (قوله بخلاف العرفي) فانه متوقف على الاطلاع على العرف (قوله والعرفي متفق عليه) أي على صحة التعليل به مثال تقدم الحقيقي على الشرعي المني خلق آدمي كالطين مع قول المخالف مائع يوجب الغسل كالحيض (قوله القائم هو به) معنى القيام التعلق (قوله لانه من العدم المضاف فيكون كالوجودي (قوله والباعثة على الامارة) هو ماذكره ابن الحاجب واعترضه المصنف بأن العلة دائما اما بمعنى الباعث أو الامارة أو المؤثر أما انقسامها للباعث والامارة فلم يقل به أحد قال وكان مراده أن ذات التأثير والتخييل أرجح من التي يظهر لها معنى وإلى هذا أشار الشارح بقوله لظهور مناسبة

(قول الشارح أي بالاجماع القطعي فالنص القطعي) تقدم ان تعارض قاطعين محال فلعل هذا فيما إذا تردد فرع بين قياسين فيلحق بما أجمع على علته اجماعا قطعيا دون مانص على علته بنص قطعي (قوله لاحتمال ان الباقي الخ) لو كان كذلك لقال فالباقي وما وجه تخصيص الشبه أو الدوران تدبر (قول الشارح باتفاق الخصمين على حكم الاصل) أي مع التعليل بعلتين مختلفتين فيقيده ذلك قوة تدبر (قوله المراد بالحقيقي هنا) وهو ماليس عدما محضا والاولى اسقاط لفظ هنا (قوله مالم تظهر مناسبتها) وإلا فلا بد من المناسبة (قوله لانه إذا جاز تعدد العلل فلا تعارض الخ) في كلام الكوراني مايفيد أن جمهور من يجوز تعدد العلل انما يجوزه عند التساوي أما إذا اختلفتا بالتعدي وعدمه فالعلة المتعدية فقط تدبر

---

(١) قوله من أن الجمع الخ أي بين الفرع وأصليه اه كاتبه

الباعثة

(والمطردة المنعكسة) على المطردة فقط لضعف الثانية بالخلاف فيها (ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط) لان ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الاولى بعدم الانعكاس (وفى المتعدية والقاصرة أقوال) أحدها ترجيح المتعدية لانها أفيد بالالحاق بها والثانى القاصرة لان الخطا فيها أقل (ثالثها) هما (سواء) لتساويهما فيما يتفردان به من الالحاق فى المتعدية وعدمه فى القاصرة (وفى الاكثر فروعا) من المتعديتين (قولان) كقولى المتعدية والقاصرة ويأتى التساوى(1) هنا لانتفاء علته (و) يرجح (الاعرف من الحدود السمعية) أى الشرعية كحدود الاحكام (على الاخفى) منها لان الاول أفضى إلى مقصود التعريف من الثانى أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وإن كانت كذلك فلا يتعلق بها الغرض هنا (والذاتى على العرضى) لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثانى (والصريح) من اللفظ على غيره بتجوز أو اشتراك لتطرق الخلل إلى التعريف بالثانى (والاعم) على الاخص منه لان التعريف بالاعم أفيد لكثرة المسمى فيه وقيل يرجح الاخص أخذا بالمحقق فى الحدود (وموافقة نقل السمع واللغة) لان التعريف بما يخالفهما إنما يكون لنقل عنهما والاصل عدمه (ورجحان طريق اكتسابه) أى الحد على الآخر لان الظن بصحته أقوى من الاخر (والمرجحات لا تنحصر) لكثرتها جدا (ومثارها غلبة الظن) أى قوته (وسبق كثير) منها (فلم نعده) حذرا من التكرار منه تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وتقديم المعنى الشرعى على العرفى والعرفى على اللغوى فى خطاب الشارع وتقديم بعض صور النص من مسالك العلة على بعض وتقديم بعض

الباعثة هذا وليس فى اعتراض المصنف كثير جدوى اه زكريا (قوله والمطردة) أى المستلزم وجودها وجود الحكم والمنعكسة هى المستلزم عدمها عدم الحكم (قوله أشد من ضعف الاولى) لعدم الاطراد لان الوجود أظهر من العدم فالتخلف فيه اشد ضعفا (قوله لتساويهما) فان فى كل منهما جهة نقص وجهة كمال (قوله لانتفاء علته) أى من الانفراد بالتعدى فى إحداهما والقصور فى الاخرى (قوله ويرجح الاعرف) اى الاشهر والمراد بالحدود مطلق التعريفات ومعنى كونها سمعية أن محدودها مسموع من الشارع (قوله إلى مقصود التعريف) من الكشف والايضاح (قوله اما الحدود العقلية) نسبة إلى العقل لان محدودها عقلى (قوله فلا يتعلق بها الغرض هنا) لان الاصولى إنما يبحث عن الشرعيات (قوله والذاتى) أى باعتبار المعتبر وليس المراد الذاتى حقيقة لان هذه أمور اصطلاحية (قوله والاعم) المراد به ما كان أكثر افرادا وأشمل لها وبالاخص ضده لا الاعم والاخص باصطلاح المناطقة وبقى النظر فى الاعم من وجه والاخص من وجه والظاهر انهما متساويان (قوله أخذا بالمحقق الخ) لجواز أن تكون ماهية المحدود قاصرة على هذه الافراد (قوله ورجحان) عطف على الاعرف أى ويرجح الارجح من طرق اكتساب الحد فيقدم الحد الذى طريق اكتسابه ارجح من طريق اكتساب حد آخر ككون طريق الاول قطعيا والثانى ظنيا لان الحدود السمعية مأخوذة من النقل وطرق النقل تقبل القوة والضعف اه زكريا (قوله اكتسابه) أى اكتساب اجزاء الحد وإلا فبعد تحصيل أجزاء الحد فلا طريق لاكتسابه لانه يكتسب به (قوله ومثارها) أى ضابطها وإلا فهى مثار الظن

---

(1) (قوله ويأتى التساوى الخ لعله ولا يأتى التساوى الخ تدبر

(قول الشارح لانتفاء علته) وهى تساوى ما انفردا به إذ هو فيما مر إلحاق وعدمه بخلاف ما هنا فانه إلحاق كثير وإلحاق قليل (قول المصنف ويرجح الاعرف من الحدود السمعية الخ) قال الامدى ان متعلق غرضنا هنا إنما هو السمعية ومن السمعية ما كان ظنيا قال السعد أراد الظن فى أنه حده فيرجع الى التصديق اه وتحقيقه على ما خطر لى الآن أن الاصولى إذا رأى تعريفين للحكم الشرعى فكل منهما صالح للتعريف به لكن إذا اقترن بأحدهما أمارة تقوى أنه هو الحد رجحه على غيره فيرجح الاعرف على الاخفى والذاتى على العرضى أما ما كان تعريفا بالذاتيات على ما هو بالعرضيات وللذاتى والعرضى طريق قال ابن الحاجب فى مختصره الذاتى مالا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسواد والجسمية للانسان والعرض بخلافه ومثاله فيما نحن فيه أن تعرف الصحة فى العبادة بانها موافقتها الشرع وإن تعرف بانها إسقاط القضاء فانه لا يتصور فهم الصحة قبل فهم الموافقة ويتصور قبل فهم إسقاط القضاء لانه اثر الصحة ولذا رجح المصنف فيما تقدم تعريف الصحة فى العبادة وغيرها بانها

موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع على تعريفها بانها في العبادة اسقاط القضاء وفي غيرها بانها ترتب الاثر ويرجح ايضا الصريح على غيره والأعم على الأخص والأول ظاهر والثاني كما في تعريفي صحة العبادة بما مر فان تعريفها بموافقة الفعل ذي الوجهين الشرع يتناول صلاة ظن الطهر ثم تبين حدثه بخلاف تعريفها باسقاط القضاء ودخول هذا الفرد وخروجه لا يترتب عليه سوى تسميته صحيحا وعدمها فمن رجح الأعم نظر لكونه أفيد لكثرة المسمى فيه ومن رجح الأخص أخذ بالمحقق المتفق عليه بين المتخالفين ويرجح أيضا موافق نقل السمع واللغة أي ما وافق المعنى الشرعي واللغوي على ما خالفهما وذلك فيما إذا دار الأمر بين حمل التعريف المسموع على أحدهما والحمل على غيره فانه حينئذ يكون هناك تعريفان محتملان أحدهما باعتبار المعنى الموافق لأحدهما والآخر باعتبار المعنى المخالف ويرجح أيضا ما كان طريق اكتسابه راجحا لأن الحد السمعي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق وذلك كما يقال الربا المحرم ما علم فيه التفاضل ويقال ما لم يعلم فيه التماثل فانه يرجح أحدهما لرجحان طريق النقل فتأمل وبه يندفع ما وقع هنا من التردد (قول الشارح وتقديم بعض صور المناسب الخ) الظاهر أن يقال في هذا بأن تكون العلة في أحد القياسين أفضى إلى

المقصود من الأخرى فيكون أولى لقربها إلى تحصيل مقصود الشارع كما قاله الآمدي أما ما قاله المحشي فلم يظهر وقوع التعارض فيه

صور المناسب على بعض وغير ذلك ﴿ الكتاب السابع في الاجتهاد ﴾ (الاجتهاد) المراد عند الاطلاق وهو الاجتهاد في الفروع (استفراغ الفقيه الوسع) بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة (لتحصيل ظن بحكم) من حيث انه فقيه فلا حاجة إلى قول ابن الحاجب شرعي

﴿ الكتاب السابع في الاجتهاد ﴾

المراد مطلق الاجتهاد ولذلك ذكر فيه اجتهاد المذهب والفتيا وأعاده اسما ظاهرا مرادا به الاجتهاد في الفروع ففيه شبه استخدام وهو لغة افتعال من الجهد بالفتح والضم وهو الطاقة والمشقة ولذلك يقال اجتهد في حمل الصخرة ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة (قوله بأن يبذل الخ) بيان لاستفراغ الوسع وقوله تمام طاقته وهو تفسير الوسع والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره إذ الوسع بالضم المقدور فلو قال من النظر بدل في النظر كان أوضح اه ناصر ووجهه سم بأن المقدور هو نفس النظر فالتعبير بمن ليكون بيانا لتمام طاقته الذي هو تمام مقدوره أوضح من التعبير بفي الموجب لاشكال الظرفية والمحوج إلى التكلف فيها لأن تمام طاقته هو النظر والشيء لا يكون مبذولا في نفسه ويجاب بأن تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا إشكال في الظرفية لأن ما يتوقف عليه الشيء من المقدورات يبذل في حصوله اه قال البدخشي والمراد الاستفراغ بحيث يحس من النفس العجز المزيد عليه حتى يخرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وزعم بعضهم ان من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر حجة الاسلام اه (قوله فلا حاجة الخ) يعني أن قيد الحيثية المأخوذ من الفقيه

موضوع

﴿ الكتاب السابع في الاجتهاد ﴾ (قول الشارح بأن يبذل تمام طاقته في النظر في الأدلة) قال المصنف في شرح المختصر تبعا للآمدي بحيث تحس النفس بالعجز عن المزيد عليه اه ولا يتأتى ذلك إلا بعد النظر في الكل أي كل الأدلة إذ هي حاضرة عنده مع علمه بطريق الاستنباط من الكل كما يعلم من قوله وهو الخ وإلا فلا وجه لاشتراطه كما سيأتي إذ لو نظر في بعضها فقط لم يصدق ان نفسه أحست بالعجز عن المزيد لتمكنه ان كان حيا من النظر في الباقي فان مات قبل النظر فيه لا يقال ان نفسه أحست بالعجز إذ المراد العجز من جهة الاستنباط لا بالموت وقول المصنف لتحصيل ظن اللام بمعنى في كما في كلام الآمدي والبيضاوي فمعناه انه حصل تحصيلا مبذولا فيه الوسع ويلزم من وجود التحصيل الحصول إذ هو مطاوعه فينحل التعريف حينئذ إلى قولنا استفراغ المتهيء للظن وسعه في تحصيل ذلك الظن بحيث أحست نفسه بالعجز عن المزيد بأن بقي زمن يمكن فيه النظر مع احساس نفسه بالعجز عنه وذلك إنما يكون بعد حصول ظنون كثيرة بعد النظر في جميع الأدلة فان المتقدمين دونوها بحيث لا يشذ منها فرد كما في العضد إذ العجز إنما يكون للتعارض مع عدم العلم بالمرجح وهو قليل بالنسبة لما لا تعارض فيه أو فيه المرجح ثم ان هذه الظنون الحاصلة بالاجتهاد هي التي اصطلحوا على تسميتها فقها كما نص عليه العضد في أول شرحه للمختصر فعلم ان الفقه المجازي هو التهيؤ للكل والفقه الحقيقي الاصطلاحي هي الظنون الحاصلة لهم من الاجتهاد فالفقيه المجازي هو المتهيء والحقيقي هو المحصل للظنون المستفرغ فيها الوسع إلى الاحساس بالعجز بعد النظر في جميع الأدلة قال السعد فخرج

اجتهاد المقصر وقيد الاحساس بالعجز مأخوذ من بذل الوسع فى كلام من تركه خلافا لمن قال أن من تركه عمم الاجتهاد حتى يشمل اجتهاد المقصر اه وان المجتهد هو المستفرغ الوسع فى التحصيل بحيث أحس بالعجز عنه فيلزم ان تكون الظنون حاصلة له ومتى حصلت كان فقيها حقيقة إذا عرفت هذا فاعلم ان قول الشارح والظن المحصل اى الذى هو معنى قوله لتحصيل ظن وقوله هو الفقه المعرف بالعلم اى هو معناه الحقيقى كما تقدم والمراد بالاحكام هناك جميعها فيكون مراد المتهيء من الاستفراغ للوسع تحصيل جميعها إذ هو متهيء لجميعها لكن لا يخفى أن المراد بجميعها جميع ما فى وسعه إذ المسائل التى تقدم أن حكمها الوقف ليست فى وسعه بل غيرها من الحوادث المتزايدة إلى يوم القيامة كذلك فلا يكون متهيأ لها وحينئذ فلو عبر بالظن بالاحكام لكان احسن لان هذا الظن هو الفقه الحقيقى المعرف فيما سبق بالمعنى المجازى وهو التهيؤ لظن جميع الاحكام فانا إذا عرفناه بالمعنى الحقيقى قلنا ظن جميع الاحكام إلا ان يكون المراد بالحكم الجنس ومن هنا يعلم ان قولهم الفقه العلم بالاحكام معناه ملكة ظن الاحكام بحسب ما فى الوسع والتوقف من المجتهدين لم يكن لعدم الوسع بل التعارض فى وقت السؤال او ضيق الزمن (٤٢١) عن النظر حينئذ فلذا صح إيراده على حد الفقه وقوله ويكون بما يحصله فقيها حقيقة لما تقدم نقله عن العضد وقوله ولذا قال المصنف أى لكونه يكون بما يحصله فقيها حقيقة قال المصنف والمجتهد أى المحصل إذ هو كما علم من التعريف الباذل تمام الطاقة فى التحصيل فيكون بما حصله فقيها حقيقة وإنما لم يحمله على ان المعنى والمتهيء للاجتهاد هو المتهيء للفقه لأنه لا فائدة فيه لعلمه من قوله استفراغ الفقيه أى المتهيء فان استفراغه الوسع لما كان اجتهادا كان المتهيء للفقه متهيأ للاجتهاد وايضا الاجتهاد بمعنى التهيؤ لم يتقدم فى التعريف بل المتقدم الاجتهاد بمعنى بذل تمام الطاقة فيكون فقيها حقيقة وتقرير الشارح على هذا الوجه من النفائس وبه يندفع شبه كثيرة عرضت للعلامتين الناصر وسم هنا فليتأمل ثم لا يخفى ان مرادنا بكل الادلة هو ما عناه المصنف بقوله ومتعلق الاحكام (قوله وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد فى شيء) بقى الذين يفتون بما حفظوه او وجدوه فى كتب الاصحاب كما هو الان قال السعد والظاهر انهم بمنزلة النقلة والرواة فينبنى قبول اقوالهم على حصول شرط الراوى (قول الشارح فخرج استفراغ غير الفقيه) أى بناء على أن الفقيه هو المتهيء أما لو أريد الفقيه بالفعل لزم خروج المجتهد ايضا لانه لا يكون فقيها إلا بعد التحصيل فلهذا او لزوم تحصيل الحاصل حمله على المتهيء وإنما لم يترك المصنف قيد الفقيه لاخراج استفراغ غير المتهيء فلله دره (قول الشارح والظن المحصل هو الفقه المعرف) اى هو حقيقة الفقه المعرف فيما سبق بالمعنى المجازى يعنى ان الفقه له معنى حقيقى هو الظن المحصل ومعنى آخر مجازى هو الملكة وهو الذى يقال له التهيؤ وقد تقدم تعريفه بالمعنى المجازى لعدم اشتراط حصول الظن هناك وممن صرح بان اطلاق العلم على الملكة مجاز السيد فى حاشية المطول والسعد ايضا وزاد انه يمكن ان يكون حقيقة اصطلاحية

فخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلى والظن المحصل هو الفقه المعرف فى اوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان احسن والفقيه فى التعريف بمعنى المتهيء للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه فى اوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الاخر ولتحققه شروط ذكرها بقوله (وهو) أى المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لان غيره لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله (العاقل) لان غيره لا تمييز له يهتدى به لما يقوله حتى يعتبر (أى ذو ملكة) هى (الهيئة الراسخة فى النفس) يدرك بها المعلوم أى من شأنه أن يعلم وهذه الملكة العقل (وقيل العقل نفس العلم) أى الادراك ضروريا كان أو نظريا (وقيل ضروريه) فقط وصدق العاقل على ذى العلم النظرى على هذا

موضوع فى محل شرعى المزيد فيخرج به ما يحترز بشرعى عنه وهو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم غير شرعى لانه استفراغ لذلك لا من حيث أنه فقيه ولذا لم يصرح به بعد ذلك فى المحترزات استغناء بقوله فلا حاجة وقوله من حيث متعلق باستفراغ المقيد بجميع القيود التى قبله ووصفه من حيث آخر اشارة إلى وقوعه موقع شرعى فى كلام ابن الحاجب اه ناصر (قوله بحكم عقلى) قيد بالعقلى لان القطع بحكم شرعى حاصل بالضرورة من غير توقف على اجتهاد (قوله كان أحسن) أى ليوافق ما تقدم قال الناصر والمناسب لما سيأتى من جواز تجزى الاجتهاد ما عبر به هنا (قوله مجازا شائعا) مناف لما تقدم من إطلاق الفقيه على المتهيء حقيقة عرفية ويجاب بانه بحسب الاصل واللغة كذلك وصار حقيقة عرفية فى اصطلاح هذا الفن (قوله ولذا) اى ولكون المراد بالفقيه المتهيء (قوله لأن كلا منهما يصدق) أى فهو ليس من قبيل التعريف وإنما هو من قبيل بيان الماصدق فتساوى الافراد واختلاف المفهوم (قوله ويتحقق بشروط) شروط التحقق هى أخص الشروط وألزمها لان تحقق الماهية لا يوجد إلا بتلك الشروط (قوله من حيث ما يتحقق به) أى كونه فقيها لا من حيث مفهومه (قوله حتى يعتبر) علة للكمال المنفى وحتى بمعنى كى (قوله أى ما من شأنه الخ) لا المعلوم بالفعل وإلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله وقيل ضروريه)

للعلم الضرورى الذى لاينفك عن الانسان كعلمه بوجود نفسه كما يصدق لذلك على مالا يأتى منه النظر كالأبله (فقيه النفس) اى شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لان غيره لايتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد (وإن أنكر القياس) فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله (وثالثها إلا الجلى) فيخرج بانكاره لظهور جموده (العارف بالدليل العقلى) اى البراءة الاصلية (والتكليف به) فى الحجية كما تقدم أن استصحاب العدم الأصلى حجة فيتمسك به إلى أن يصرف عنه دليل شرعى (ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية) من نحو وتصريف (وأصولا وبلاغة) من معان وبيان (ومتعلق الأحكام) بفتح اللام أى ماتتعلق هى به بدلالته عليها

بالاضافة للضمير أى ضرورى العلم أى العلم الضرورى والمراد بعضه كما صرح به جمع لئلا يلزم أن من فقد العلم بمدرك لعدم الادراك غير عاقل وفهم بعضهم ان ضروريه يقرا بالتاء اى علوم ضرورية اه زكريا (قوله للعلم الضرورى) أى من حيث اتصاف العاقل بالعلم الضرورى لا من حيث اتصافه بالعلم النظرى لصدق العاقل مع انتفاء العلم النظرى كما ذكره بقوله كما يصدق لذلك أى لأجل العلم الضرورى على من لايتأتى منه النظر كالابله اه زكريا (قوله بالطبع) أخذه من إضافة فقيه للنفس أو من الفعل الذى هو فقه لانه من أفعال السجايا وقوله شديد أخذه من مادة فقيه وقوله الفهم اخذه من معنى الفقه وقوله لمقاصد الكلام متعلق بشديد الفهم واحترز به عن استخراجات الصوفية واشاراتهم المفهومة لهم فلا يسمى ذلك فقها واستعمال الفقيه بمعنى العارف بالفقه عرفى أيضا فيدخل فى الوقف على الفقهاء والوصية لهم (قوله والتكليف به) أى بالدليل العقلى أى بالتمسك به وقوله كما تقدم الخ تفسير لقوله فى الحجية اى فى كون الدليل العقلى وهو البراءة الاصلية حجية اى يعلم أنا مكلفون بها مالم يرد مايصرف عنها من نص أو إجماع أو قياس اه زكريا (قوله وعربية) عطف عام على خاص إذ اللغة من أفرادها فانها تشمل إثنى عشر علما جمعتها فى قولى :

نحو وصرف عروض بعده لغة * ثم اشتقاق وقرض الشعر إنشاء
كذا المعانى بيان الخط قافية * تاريخ هذا لعلم العرب إحصاء

وبلوغها إلى هذا الحد تسامح فى العد كما لايخفى فان قرض الشعر من فوائد علم العروض والانشاء ثمرة مترتبة على معرفة مجموعهما والتاريخ ليس بعلم بل هو نقل محض والاشتقاق داخل فى علم الصرف على ماتحرر وقد بينت ذلك فى حواشى لامية الأفعال والبلاغة ثمرة مترتبة على مجموعى علم المعانى والبيان مع مقدماتها من النحو والصرف واللغة واشتراط معرفة البلاغة فى المجتهد لايخلو عن شيء لرجوعها إلى المخاطبات على أن الاجتهاد تحقق قبل تدوينها والذى يظهر أن المحتاج اليه فى الاجتهاد هو النحو والصرف والبيان لاغير تأمل (قوله وأصولا) المراد أن يكون عارفا بالقواعد الأصولية وإن كان علم الأصول قد دون بعد تقدم نحو الامام مالك وأبى حنيفة من المجتهدين (قوله بدلالته عليها) الباء للسببية وفيه إشارة الى أن

واليه يشير فى حاشية العضد وحينئذ فالفقيه بمعنى المتهيء مجاز وبعد التحصيل فقيه حقيقة لاتصافه بحقيقة الفقه والحاصل ان الكلام هنا فى ظن محصل بخلافه فيما تقدم فان الظن غير حاصل كما هو فى قوله هنا استفراغ الفقيه فتأمل ليندفع ما أطالوا به جميعا (قوله حاصل بالضرورة) الاولى أن يقول لأنه لا اجتهاد فى القطعيات والا فهى نظرية (قوله لأنه الموافق الخ) هذه هى المناسبة الآتية فى كلامه (قوله حاصله أن الظن المذكور الخ) والفائدة فى ذلك التنبيه على اولوية التطبيق بين المعنيين وإن أريد كل واحد فى موضع ووجه التطبيق عموم المتعلق على كل إذ لاوجه لاعتبار المتهيء للكل فى تحصيل ظن البعض تدبر (قوله هو المشار اليه) اى بقوله لتحصيل ظن فان المراد بالظن هو معنى الفقه الاخر الذى هو الظن الحاصل كما قال والظن المحصل الخ (قوله يقتضى عدم صدق الفقيه) لانه على قياس أن يكون معنى الفقه الاخر هو الظن المحصل ينبغى أن يكون معنى الفقيه حقيقة المحصل (قوله فاطلاق الفقيه حقيقة) اى بخلاف إطلاقه مجازا بمعنى المتهيء فانه لاينافى ان المعنى الحقيقى للفقيه هو المحصل للظن بالعقل فلا منافاة حينئذ بين الفقيه حقيقة والفقه حقيقة هذا لكن فى دعوى أن هذا معنى مجازى مع أنه على ماقاله مشترك نظر ظاهر وكيف يكون باصطلاح واحد مجازا وحقيقة فى موضعين وان سلم بناء على أنه استعمل فى التهيء لا من حيث وضعه له بل من حيث العلاقة بينه وبين المعنى معنى الحقيقى فليس ذلك مجازا شائعا كما قاله الشارح فتأمل (قوله لان العلم المعرف الخ) هذه غفلة عن قول سم ان هذا أحد المعنيين للفقه وبنى عليه بقية كلامه فهو فاسد (قوله لكنه مخالف لما سيجيء الخ) لا مخالفة لأن الكلام هنا فى المتفق عليه وكيف وقول المصنف والمجتهد الفقيه

(من كتاب وسنة وإن لم يحفظ المتون) أى المتوسط فى هذه العلوم ليتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد اما علمه بآيات الأحكام وأحاديثها أى مواقعها وإن لم يحفظها فلأنها المستنبط منه وأما علمه بأصول الفقه فلانه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها لما يحتاج إليه واما علمه بالباقى فلانه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلا به لأنه عربى بليغ

معنى تعلق الأحكام بذلك ارتباطها به ارتباط المسبب بالسبب (قوله أى المتوسط) أى فلا يشترط بلوغه النهاية فى تلك العلوم ولا يجب على المجتهد ان يبلغ اجتهاده للناس ولذلك يروى عن الشيخ ابى الحسن البكرى انه قال لسيدى عبد الوهاب الشعرانى فى المطاف مما من الله به على انى بلغت درجة الاجتهاد فقال له ياسيدى ولم لم تظهره فقال أخاف من تشنيعهم على كما شنعوا على السيوطى هكذا رأيت هذه الحكاية مسطورة بخط بعض الفضلاء نقلا عن شيخه واظنها موضوعة فان بلوغ رتبة الاجتهاد فى الازمنة المتاخرة ربما نقطع بعدم وقوعه وإن كان داخلا فى حيز الامكان والعلامة السيوطى مع تبحره فى العلوم التى هى ادوات الاجتهاد لما ادعاه قام عليه النكير من اهل عصره وفرق ما بين الحافظ السيوطى والشيخ ابى الحسن البكرى فى مرتبة العلم يعلم ذلك بالوقوف على تآليفهما وقد ادعى المصنف بلوغ والده رتبة الاجتهاد المطلق فقال فى ترشيح التوشيح فان قلت ما ادعيتم من بلوغ الشيخ الامام درجة الاجتهاد المطلق مردود بقول الغزالى فى الوسيط وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل وهذا لم ينفرد به بل سبقه اليه القفال شيخ الخراسانيين وذكره الرافعى والنووى عن الوسيط ساكتين عليه قلت قد نظرت فى هذا الكلام وفكرت فيه وظهر لى انه ومن سبقه اليه إنما ارادوا خلا عن مجتهد قائم باعباء القضاء فانه لم يكن يلى القضاء فى زمانهم مرموق ولا منظور إليه بكثير علم بل كانت جهابذة العلماء منهم يربؤن بأنفسهم عن القضاء وكيف يمكن القضاء على الاعصار بخلوها عن مجتهد هذا امنكر من القول والقفال نفسه كان يقول للسائل فى مسئلة الصبرة أتسألنى عن مذهب الشافعى أم ما عندى وقال هو والشيخ أبو على والقاضى الحسين وغيرهم لسنا مقلدين للشافعى بل موافقين وافق راينا رايه فما هذا الكلام من يدعى زوال رتبة الاجتهاد وقد قالت طوائف لا يخلو كل عصر عن مجتهد وهى مسئلة خلافية بين الاصوليين يعجبنى فيها قول المجتهد المطلق تقى الدين بن دقيق العيد أنه لا يخلو العصر عن مجتهد إلا إذا تداعى الزمان وقربت الساعة وهذا القرن الذى نحن فيه قد كان فيه هذان الرجلان وهما الوالد وقبله شيخه ابن الرفعة وكان من اقران ابن دقيق العيد مجتهد لا شك فيه وما اختلف تلامذة ابن عبد السلام فى انه بلغ رتبة الاجتهاد وهكذا لا يعهد عصر إلا وقد اقام الله فيه الحجة بعالم بين اظهر المسلمين ولن تبرح حجة الله قائمة وإن تفاوتت مراتب القائمين وشريعة الاسلام ظاهرة وإن اختلف ظهورها ولله الحمد والشكر (قوله ليتأتى له الاستنباط) قال الشافعى رضى الله عنه إذا رفعت اليه أى المجتهد واقعة فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه فعلى الاخبار المتواترة ثم على الآحاد فان أعوزه لم يخض فى القياس بل يلتفت الى ظواهر القرآن فان وجد ظاهرا نظر فى المخصصات من قياس اوخبر فان لم يجد تخصيصا حكم به وإن لم يعثر على لفظ من كتاب ولا سنة نظر الى المذاهب فان وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع فان لم يجد إجماعا خاض فى القياس ويلاحظ القواعد الكلية أولا ويقدمها على الجزئيات كما فى القتل بالمثقل يقدم قاعدة الردع والزجر على مراعاة الآلة فان عدم قاعدة كلية نظر فى النصوص ومواقع الاجماع فان وجدها فى معنى واحد الحق به وإلا انحدر الى قياس مخيل فان اعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد ان كان يؤمن بالله تعالى ويعرف ماخذ الشرع هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعى رحمه الله ولقد اخر الاجماع عن الاخبار وذلك تاخير مرتبة لا تأخير عمل إذ العمل به مقدم لكن الخبر يتقدم فى المرتبة عليه فانه مستند قبول الاجماع قاله الغزالى فى المنخول (قوله اى مواقعها) اى مواضع ذكرها (قوله وإن لم يحفظها) فيكفيه فى احاديث الاحكام ان يكون عنده من الاصول

نص فى العموم (قوله قياس التعبير الخ) ليس كذلك اذ المحدث عنه المجتهد (قوله وفى قول المصنف ذو الدرجة الخ) يشير إلى الفرق بين المتوسط وذى الدرجة بالتمكن وعدمه كما قالوه فى ذى علم وعالم وفوق كل ذى علم عليم ويلزمه ان حل الشارح فيه تسامح تدبر (قوله رسما وتلاوة) الظاهر كفاية الرسم عن التلاوة (قول المصنف من كتاب وسنة) فى شرح المنهاج للصفوى أن متعلق الاحكام من الكتاب خمسمائة آية

(وقال الشيخ الامام) والد المصنف (هو) أى المجتهد (من هذه العلوم ملكة له وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع) فلم يكتف بالتوسط فى تلك العلوم وضم اليها ماذكر (ويعتبر قال الشيخ الامام) والد المصنف (لايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيرا بمواقع الاجماع كى لايخرقه) فانه إذا لم يكن خبيرا بمواقعه قد يخرقه حرام كما تقدم لا لاعتبار به (والناسخ والمنسوخ) ليقدم الاول على الثانى فانه إذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس (وأسباب النزول) فان الخبرة بها ترشد إلى فهم المراد (وشرط المتواتر والاحاد) المحقق لهما المذكور فى الكتاب الثانى ليقدم الاول على الثانى فانه إذا لم يكن خبيرا به قد يعكس (والصحيح والضعيف) من الحديث ليقدم الاول على الثانى فانه إذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس (وحال الرواة) فى القبول والرد ليقدم المقبول على المردود فانه إذا لم يكن خبيرا بذلك قد يعكس وفى نسخة وسير الصحابة ولا حاجة اليه على قول الاكثر بعد التهم كما تقدم (ويكفى) فى الخبرة بحال الرواة (فى زماننا الرجوع إلى أئمة ذلك) من المحدثين كالامام أحمد والبخارى ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم فى التعديل والتجريح لتعذرهما فى زماننا إلا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الامور اعتبروها فى المجتهد لما تقدم وبين والد المصنف انها شرط فى الاجتهاد لا صفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) فى المجتهد (علم الكلام) لامكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الاسلام تقليدا (و) لا (تفاريع الفقه) لانها إنما تمكن بعد الاجتهاد

ما إذا راجعه فلم يجد فيه ما يدل على الواقعة ظن أنه لانص فيها ومثل الرافعى ذلك الاصل بسنن أبى داود (قوله وقال الشيخ الامام الخ) ظاهره انه مقابل لما قبله مع ان ما قبله شرط لتحقق المجتهد المفسر بظان الحكم على الوجه المخصوص وهذا تفسير لحقيقة المجتهد بمعنى المتهيء. إلا أن يكون مراده أنه يتحقق بكونها ملكة له (قوله لايقاع الاجتهاد) اى بالفعل (قوله لا لكونه صفة فيه) اى لا لكون الاجتهاد صفة له بتهيئة له لانه قد يكون متهيئا مع عدم خبرته بما ذكر (قوله بمواقع الاجماع) أى الحقيقى وهو الذى اتفق عليه مجتهدو عصر واحد وليس المراد بمواقع الاجماع المذاهب الاربعة فانه متفق عليها بعد انقراض اصحاب مجتهديها فطريق النقل قد انقطع ولم يجمع على هذه المذاهب الاربعة جميع مجتهدى الأمة (قوله لا لاعتبار به) إشارة إلى أن الخرق مع كونه حراما لا اعتداد به فى الاستنباط (قوله والصحيح) المراد به ما يعم الحسن فيقدم على الضعيف والمراد أنه يعلم مراتب الصحيح ومراتب الحسن أى يعلم ماصدقات الاحاديث الصحيحة والحسنة والضعيفة لا ان يعرف مفاهيمها فان ذلك اصطلاح حادث كما بين ذلك فى اصول علم الحديث ﴿ فائدة ﴾ قال فى التمهيد إذا ظفر بحديث يتعلق بالاحكام فان كان من المقلدين لم يلزمه السؤال عنه وإن كان من المجتهدين لزمه سماعه ليكون أصلا فى اجتهاده ذكره الماوردى والرويانى قالا وعلى متحمل السنة أن يرويها إذا سئل عنها ولا يلزمه روايتها إذا لم يسأل إلا أن يجد الناس على خلافها اه (قوله وحال الرواة) ومنهم الصحابة رضى الله عنهم فانهم داخلون فى الرواة وهم عدول كلهم على الصحيح (قوله على قول الاكثر بعد التهم) لانهم إذا كانوا عدولا لم يتوقف قبول روايتهم على تعرف احوالهم فلا معنى لتوقف ايقاع الاجتهاد عليه ومن قال انه لابد له من ذلك لان رواية اكابر الصحابة ليست كغيرهم لايظهر لأن ذلك داخل فى معرفة المرجحات (قوله ولا تفاريع الفقه) قدر لا فى هذا وما بعده للاشارة إلى ان النفى منصب على كل فرد فرد لا على المجموع من حيث هو مجموع (قوله لانها إنما تمكن بعد الاجتهاد) أى فلو جعلت شرطا فيه لزم الدور لتوقف كل منهما على الاخر قال الناصر ولو قال إنما تحصل كان أظهر إذ المتوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الامكان وأجاب سم بان الامكان فى كلام الشارح إمكان وقوعى وما اعترض به إمكان ذاتى وفرق بينهما ومنشأ الاشكال

(قول المصنف وأحاط بمعظم قواعد الشرع الخ) إن كان المراد بالعظم مواضع الاحكام لانه يبقى ما يدل على الاحلاق فهو ما تقدم وإن كان المراد به نحو لا يزال الضرر بالضرر وإن المشقة تجلب التيسير وإن اليقين لا يطرح بالشك فالمعظم لا يكفى فى معرفة جميع الاحكام بل لابد من الكل اللهم إلا ان يدعى ان المعظم يهدى إلى الباقى وفيه شىء ثم رايت السعد فى التلويح نقل عن الغزالى انه لابد ان يعرف المجتهد الكتاب اى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبأن يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان واما شريعة فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى اه ولاشك ان هذه المرادات لا تعرف بغير ممارسة أدلة الشرع الا انه يكفى ممارسة المعظم فتامل (قوله وانما ينافى الاستنباط بالفعل) اى ينافى كون المستنبط صحيحا اما الاستنباط اى الاستنتاج من الادلة فقوته موجودة بسبب العلوم المتقدمة وعدم علم الناسخ والمنسوخ لادخل له فى إمكان الاستنباط منه

فكيف تشترط فيه (و) لا (الذكورة والحرية) لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وان كن ناقصات عقل عن الرجال وكذا البعض العبيد بان ينظر حال التفرغ عن خدمة السيد (وكذا العدالة) لا تشترط فيه (على الاصح) لجواز أن يكون للفاسق قوة الاجتهاد وقيل تشترط ليعتمد على قوله (و ليبحث عن المعارض) كالمخصص والمقيد والناسخ (و) عن (اللفظ هل معه قرينة) تصرفه عن ظاهره أى عن القرينة الصارفة ليسلم ما يستنبطه عن تطرق الخدش اليه لو لم يبحث وهذا أولى لا واجب ليوافق ما تقدم من انه يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الاصح ومن حكاية هذا الخلاف فى البحث عن صارف صيغة أفعل عن الوجوب إلى غيره وحكاه بعضهم فى كل معارض (ودونه) أى دون المجتهد المتقدم وهو المجتهد المطلق (مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه) التى يبديها (على نصوص امامه) فى المسائل (ودونه) اى دون مجتهد المذهب (مجتهد الفتيا وهو المتبحر) فى مذهب امامه (المتمكن من ترجيح قول) له (على آخر) أطلقهما (والصحيح جواز تجزى الاجتهاد) بأن تحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد فى بعض الابواب كالفرائض بان يعلم ادلته باستقراء منه او من مجتهد كامل و ينظر فيها وقول المانع يحتمل أن يكون فيما لم يعلمه من الادلة معارض لما علمه بخلاف ما احاط بالكل و نظر فيه بعيد جدا (و) الصحيح (جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى ما كان لنبى

التباس أحدهما بالاخر (قوله وقيل تشترط ليعتمد على قوله) تبع الزركشى فى جعل هذا مقابلا للاصح وتعقبه العراقى بما حاصله انه لا تخالف بينهما إذ اشتراط العدالة لاعتماد قوله لا ينافى عدم اشتراطها لاجتهاده إذ الفاسق يعمل باجتهاد نفسه وان لم يعتمد قوله اتفاقا اى فيرجع الخلاف إلى انه لفظى اه زكريا (قوله والناسخ) لا يقال يغنى عنه قوله والناسخ والمنسوخ لانا نقول الكلام ثم فيما إذا كان هناك دليلا ناسخ ومنسوخ فلا بد ان يعلم عين الناسخ والمنسوخ وهنا فيما إذا كان دليل واحد واستنبط منه حكم فيطلب من المجتهد البحث عن معارض من ناسخ اوغيره اه زكريا (قوله أى عن القرينة الصارفة) اشارة إلى ان البحث فى الحقيقة عن القرينة الصارفة لا عن اللفظ وإلى هذا يشير قول المصنف هل معه قرينة الخ فانه يفيد أن البحث عن اللفظ من حيث القرينة لا من حيث ذاته (قوله ومن حكاية الخ) عطف على قوله من أنه يتمسك بالعام وهو راجع إلى اللفظ هل معه قرينة تصرفه فمجموع الامرين بيان لما تقدم (قوله ودونه مجتهد المذهب) مبتدأ وخبر على التقديم والتأخير فلا يرد أن دون ظرف لا يتصرف فى المشهور فلا يصح وقوعه مبتدأ (قوله والصحيح تجزى الاجتهاد الخ) لا يخفى أن هذا لا يلائم ما مر فى تعريف الفقه من انه العلم بجميع الاحكام اه بحارى ولا يخفى ضعفه تدبر (قوله وينظر الخ) تصوير للماهية قوة الاجتهاد وهو إنما يصح كونه تصويرا للماهية الاجتهاد أى الاستفراغ لا للقوة التى هى ملكة بمعنى التهيؤ تأمل قاله الناصر قال سم ومبنى هذا الاعتراض على ان المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع بل المراد النظر فى الالات المحصلة لقوة الاجتهاد كما يصرح بذلك كون الكلام فى شروط الاجتهاد وما يحققه (قوله لقوله تعالى الخ) ولعموم قوله تعالى فاعتبروا فانه يعمه صلى الله عليه وسلم وغيره فانه كان صلى الله عليه وسلم اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس فيكون مامورا به فكان الاجتهاد عليه واجبا فضلا عن الجواز ولان الاجتهاد أشق من العمل بالنص والاشق أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال أحمزها أى أشقها والأفضل يتركه الرسول عليه السلام وفيه شىء لانه إنما يتم ولو لم يتصف بما هو اعلى من ذلك وهو النبوة التى هى معدن الوحى وسائر الفضائل واستدل الامام أبو يوسف بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وبين الفارسى وجه دلالته فقال الرؤية للابصار نحو رأيت زيدا وللعلم نحو رأيت زيدا قائما وللرأى مثل أرى فيه الحل والحرمة

(قول الشارح باستقراء منه) لعله بعد تدوين المجتهدين الامارات وضم كل إلى جنسه حتى يكون الاحتمال بعيدا جدا كما فى العضد (قول الشارح بخلاف ما أحاط بالكل) أى فالاحتمال فيه ضعيف وإلا فهو ظنى أيضا

أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض عفا الله عنك لم أذنت لهم عوتب على استيفاء أسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم فى التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحى فيكون عن اجتهاد وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقى من الوحى بان ينتظره والقادر على اليقين فى الحكم لايجوز له الاجتهاد جزما ورد بان إنزال الوحى ليس فى قدرته (وثالثها) الجواز والوقوع فى الآراء (والحروب فقط) أى والمنع فى غيرها جمعا بين الأدلة السابقة (والصواب ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لايخطىء) تنزيها لمنصب النبوة عن الخطا فى الاجتهاد وقيل قد يخطىء

وأراك لا يستقيم لرؤية العين لاستحالتها فى الاحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث له فتعين أن يكون المراد الرأى أى بما جعل الله رأيا لك وأجيب بأنه بمعنى الاعلام وما مصدرية وحذف المفعو لان معا وانه جائز واستدل ايضا بقوله لخثعمة ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه قالت نعم قال فدين الله احق وقوله لعمر رضى الله عنه حين ساله عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فان كلا منهما قياس واجيب بانه عليه السلام علم ذلك بالوحى لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب إلى فهم السامع وفى المنخول المختار انا لا نظن إسنادا بالاجتهاد ولا يبعد ان يوحى اليه ويسوغ له الاجتهاد فهذا حكم العقل جوازا واما وقوعه فالغالب على الظن انه كان لايجتهد فى القواعد وكان يجتهد فى الفروع (قوله ان تكون له اسرى) اى ماخوذا منها الفداء حتى يثخن فى الارض اى يكثر قتل المشركين ويكسر شوكتهم ثم أن من قرأ تكون بالتاء امال أسرى ومن قرأها بالياء لم يمل أسرى وأما ما اشتهر من القراءة بالتاء مع عدم الامالة فلم يقرا به احد من القراء وإنما هو تلفيق (قوله لقدرته على اليقين بالتلقى من الوحى) اورد عليه ان هذا الدليل لا يتم على القائلين بالاجتهاد له ﷺ مطلقا بل على القائلين بأن الاجتهاد قد يخطىء وأما القائلون بأنه لايخطىء فلا يتم الدليل عليهم بانحصار سبب اليقين فى التلقى من الوحى بل سبب اليقين عندهم امران التلقى من الوحى والتلقى من الاجتهاد وتمام الدليل على الخصم لا يتاتى مع عدم تسليمه وفى التمهيد انه يتفرع على المسئلة جواز الاجتهاد فى الفروع مع القدرة على النصوص ونحو ذلك من الاخذ بالظن مطلقا مع إمكان القطع كجواز الاجتهاد بين مياه تنجس بعضها وهو على الشط وجوازه فى اوقات الصلاة مع إمكان المصير إلى اليقين انتهى ولا يشكل عليه ان القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين فانه ليس على إطلاقه إذ يجوز الاجتهاد لمن فى نحو دور مكة مع القدرة على اليقين بنحو الخروج لمشاهدة الكعبة وإنما يمتنع الاجتهاد على المتمكن من اليقين بسهولة كمن يصلى بالمسجد الحرام مع نحو ظلمة فتامل واعلم بان القائل بمنع الاجتهاد فى حقه صلى الله عليه وسلم ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم مستدلين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى وهو ظاهر فى العموم وان كل ماينطق به فهو وحى وهو ينفى الاجتهاد لانه قول الراى واجيب بان الظاهر منه أنه رد ما كان يقولونه فى القرآن أنه افتراء فيختص بما بلغه وينتفى العموم ولو سلم فلا نسلم أنه ينفى الاجتهاد لانه عليه السلام مامور به فليس نطقا بهوى بل هو قول عن الوحى واستدلا ايضا بانه عليه السلام كان ينتظر الوحى فى كثير من الاحكام كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما اخر بل اجتهد واجيب بمنع الملازمة بل جاز التاخير ليحصل الياس عن النص حتى يجوز الاجتهاد حينئذ إذ العمل بالقياس مشروط بالتيقن بعدم النص وانه عليه الصلاة والسلام لم يجد أصلا يقيس عليه ووجد ان المقيس عليه من شرائط القياس اولان استفراغ الوسع يستدعى زمانا (قوله جمعا بين الادلة السابقة) فانها فى الحروب (قوله والصواب ان اجتهاده صلى الله عليه وسلم لايخطىء) استدل عليه بانه صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع فلو اخطا وجب علينا اتباعه فيلزم الامر باتباع الخطا وهو باطل (قوله وقيل قد يخطىء) صرح البدخشى فى شرح المنهاج بان مختار الحنفية انه يجوز الخطا فى اجتهاده وإن لم يحتمل القرار عليه لانه صلى الله عليه وسلم شاور اصحابه فى اسارى بدر فراى ابو بكر رضى الله عنه اخذ الفدية

(قول الشارح والقادر على اليقين) أى بالتلقى من الوحى لايجوز له الاجتهاد لانه إنما تعبد به فيما لانص فيه كذا فى العضد وشرح المصنف للمختصر وبه يندفع بحث العلامة

ولكن ينبه عليه سريعا لما تقدم فى الآيتين ولبشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب (والاصح أن الاجتهاد جائز فى عصره) صلى الله عليه وسلم وقيل لا للقدرة على اليقين فى الحكم بتلقيه منه واعترض بأنه لوكان عنده وحى فى ذلك لبلغه للناس (وثالثها) جائز (باذنه صريحا قيل او غير صريح) بان سكت عمن سائل عنه او وقع منه فان لم يأذن فلا (ورابعها) جائز (للبعيد) عنه دون القريب لسهولة مراجعته (وخامسها) جائز (للولاة) حفظا لمنصبهم عن استنقاص الرعية لهم لو لم يجز لهم بأن يراجعوا النبى ﷺ فيما يقع لهم بخلاف غيرهم (و) الاصح على الجواز (انه وقع) وقيل لا (وثالثها لم يقع للحاضر) فى قطره صلى الله عليه وسلم بخلاف غيره (ورابعها الوقف) عن القول بالوقوع وعدمه واستدل على الوقوع بانه صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة فقال تقتل مقاتلتهم وتسبى ذريتهم فقال ﷺ لقد حكمت فيهم بحكم الله رواه الشيخان وهو ظاهر فى ان حكمه عن اجتهاد ﴿ مسئلة المصيب ﴾ من المختلفين

منهم وعمر رضى الله عنه ضرب أعناقهم واستصوب عليه السلام رأى أبى بكر واختاره فنزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب احدا بالخطا فى الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب اخذكم الفدية وترككم القتل فقال عليه السلام لو نزل بنا عذاب لما نجا إلا عمر فهذا دليل واضح على خطئه فى الاجتهاد اه وعبارة متن التوضيح والمختار عندنا أنه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا إلى أن قال ومدة الانتظار ما يرجى نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى (قوله ولكن ينبه الخ) والجواب بأن المعنى فى قوله تعالى ما كان لنبى الآية ما كان من خصوصياتك بعيد من سياق ما بعده والصواب انه من باب حسنات الابرار سيئات المقربين (قوله عبر المصنف بالصواب) اشارة إلى ان مقابله غير صواب (قوله واعترض بأنه لوكان عنده وحى فى ذلك لبلغه للناس) لا يخفى أن اليقين لا ينحصر فى الوحى على القول بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم لا يخطىء بل فى تلقى الحكم منه ﷺ بوحى أو اجتهاد منه وقد يقال أن اقتصار المعترض على الوحى لكونه متفقا عليه اه نجارى وفى التمهيد إذا روى حديث لغائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعمل به ثم لقيه هل يلزمه سؤاله فيه وجهان لاصحابنا حكاهما الماوردى والرويانى كلاهما فى كتاب القضاء احدهما نعم لقدرته على اليقين والثانى لا لأنه لو لزمه السؤال إذا حضر لكانت الهجرة تجب إذا غاب قال الماوردى والصحيح عندى ان الحديث إن دل على تغليظ لم يلزمه وإن دل على ترخص لزمه (قوله وثالثها جائز باذنه) قد يفهم من مقابلة هذا للثانى ان الثانى يمنع عند الاذن ايضا وليس كذلك كما هو ظاهر لأن أحدا لا يسعه القول بالمنع من شىء مع إذن الشارع فيه فالثالث فى الحقيقة لا يقابل الثانى بل يوافقه وإنما يقابل ما عداه وإنما حكى المصنف الخلاف على هذا الوجه لأن الثانى اطلق المنع ولم يتعرض للتفصيل كما تعرض له الثالث فحكاه على وجه الاطلاق لأنه الواقع منه وإن لزمه القول بتفصيل الثانى اه سم وقد يجاب بانه لا يلزم من الأذن الفعل لأنه قد يباح له شىء ويتركه أدبا (قوله عن استنقاص الرعية لهم) فيه ان مراجعته ﷺ هو الكمال بعينه إلا أن يفرض فى الرعايا الذين هم من اجلاف الاعراب تامل (قوله وقيل لا لاستدلال هذا القائل بانه لو وقع اشتهر) كاجتهاد الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واجيب بانه إنما لم يشتهر لقلته (قوله ورابعها الوقف) استدل عليه بانه لم يدل له دليل على وقوعه وما ينقل من الاحاد لا يكفى فى المسئلة العلمية فيجب التوقف (قوله واستدل على الوقوع الخ) اورد عليه من جهة المانع ان المسئلة علمية وهذا خبر آحاد يفيد ظن الوقوع لا القطع به واجيب بان من تتبع ما ورد فى السنة من ذلك ظفر بما يفيد بمجموعه التواتر المعنوى واستدل أيضا بما روى ان أبا قتادة رضى الله تعالى عنه قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه فقال رجل سلب ذلك القتيل عندى وطلب منه عليه الصلاة والسلام ان يرضيه عنه فقال ابو بكر رضى الله

(فى العقليات واحد) وهو من صادف الحق فيها التعينه فى الواقع كحدوث العالم وثبوت البارى وصفاته وبعثة الرسل (و نافى الاسلام) كله أو بعضه كنافى بعثة محمد صلى الله عليه وسلم (مخطى آثم كافر) لأنه لم يصادف الحق (وقال الجاحظ والعنبرى لا يأثم المجتهد) فى العقليات المخطىء فيها للاجتهاد (قيل مطلقا وقيل ان كان مسلما) فهو عندهما مخطىء غير آثم (وقيل زاد العنبرى) على نفى الاثم (كل) من المجتهدين فيها (مصيب) وقد حكى الاجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما (أما المسئلة التى لا قاطع فيها)

عنه لاها الله ذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه والظاهر انه عن الرأى دون الوحى وصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صدق أى فى الحكم وأما لاها الله فالاصل لا والله حذف الواو وعوض عنه حرف التنبيه وذا مقسم عليه عند الخليل والمعنى لا والله للأمر ذا فحذف الامر لكثرة الاستعمال وقال الاخفش أنه من جملة القسم مؤكد له كأنه قال ذا قسمى والمراد باسد أبو قتادة والخطاب فى فيعطيك للرجل الذى عنده السلب ويطلب من النبى صلى الله عليه وسلم ارضاء ابى قتادة عن ذلك السلب وفاعل يعطى ويعمد ضمير يعود للنبى صلى الله عليه وسلم (قوله فى العقليات) اى فيما دليله عقلى وإنما عبر بالمختلفين دون المجتهدين اشارة إلى انه لا اجتهاد بالمعنى المشهور فى الاصول فى العقليات (قوله لتعينه فى الواقع) أى بخلاف الشرعيات فانه قد قيل بعدم تعينها وهو تعليل لكون المصيب واحدا اتفاقا ولا عبرة بخلاف العنبرى والجاحظ لانه خارق للاجماع كما يعلم من كلام الشارح (قوله أو بعضه) فيه بحث إذ البعض صادق بالاعمال الفرعية لان الاسلام كما سيجىء هو الاعمال قولية أو فعلية والاعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالاركان الاربعة ومنها ما هو اجتهادى وهذا فى ثبوت الخطا فيه خلاف ولا خلاف فى انتفاء كفره ولا اثم فيه اه ناصر راجاب سم بانه ليس المراد بالاسلام فى هذا المقام ما سيأتى الذى هو الاعمال بل المراد به هنا الايمان بدليل تمثيل الشارح لبعضه ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انها ليست من جملة الاعمال التى هى مسمى الاسلام كما لا يخفى واطلاق الاسلام بمعنى الايمان غير عزيز ولكل مقام مقال ولو سلم فما ذكره المصنف هنا معلوم التخصيص بما ذكره فى خاتمة كتاب الاجماع فحاصل ما هنا مع هناك عام وخاص او مطلق ومقيد ولا اشكال فيهما بوجه ولا فى ان أحدهما محمول على الآخر اه (قوله اثم) أى به لتصح المقابلة بقول العنبرى والجاحظ (قوله لانه لم يصادف الحق) وعدم مصادفة الحق لا يكون عذرا فى القطعيات ونقل التفتازانى عن الامام الغزالى تفصيلا حسنا فقال النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية وأصولية وفقهية ونعنى بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطىء آثم فان أخطأ فيما يرجع إلى الايمان بالله ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطىء مبتدع كما فى مسئلة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات ولا يلزم الكفر وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطىء واما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والخمر وكل ما علم قطعيا من دين الله تعالى فالحق فيها واحد فان انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وإن علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطىء لا كافر اه (قوله لانه لم يصادف الحق) تعليل لقوله مخطىء ولا يلزم من كونه مخطئا ان يكون آثما ولا من كونه آثما ان يكون كافرا فكونه آثما كافرا لم تذكر علته (قوله وقال الجاحظ والعنبرى الخ) مقابل قوله قيل آثم واما مقابل مخطىء فسياتى فى قوله وقيل زاد العنبرى كل مصيب ففى كلامه نشر ولف مشوش (قوله ان كان مسلما) أى منتسبا إلى الاسلام ومدعيا له إذ الفرض انه كافر

(قول المصنف فى العقليات) المراد بها ما يدرك بالعقل وان ورد الشرع بها أيضا كالبعثة فان العلم بها بالمعجزة عقلى (قول الشارح لانه لم يصادف الحق) أى وعدم مصادفته فى القطعيات لا تكون عذرا

من مسائل الفقه (فقال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (والقاضى) أبو بكر الباقلانى (وأبو يوسف ومحمد) صاحبا أبى حنيفة (وابن سريج كل مجتهد) فيها (مصيب ثم قال الاولان حكم الله) فيها (تابع لظن المجتهد) فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله فى حقه وحق مقلده (وقال الثلاثة) الباقية (هناك ما) أى فيها شىء (لو حكم) الله فيها (لكان به) أى بذلك الشىء (ومن ثم) أى من هنا وهو قولهم المذكور أى من أجل ذلك (قالوا) أيضا فيمن لم يصادف ذلك الشىء (أصاب اجتهادا لا حكما وابتداء لا انتهاء) فهو مخطىء حكما وانتهاء (والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب) فيها (واحد ولله تعالى) فيها (حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه) بل هو كدفين يصادفه من شاء الله (والصحيح أن عليه امارة وانه) أى المجتهد (مكلف باصابته) أى الحكم لامكانها وقيل لا لغموضه (وإن مخطئه لا يأثم بل يؤجر) لبذله وسعه فى طلبه وقيل يأثم لعدم إصابته المكلف بها (أما الجزئية التى فيها قاطع) من نص أو اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه (فالمصيب فيها واحد وفاقا) وهو من وافق ذلك القاطع (وقيل على الخلاف) فيما لا قاطع فيها وهو بعيد (ولا يأثم المخطىء) فيها بناء على أن المصيب واحد (على الاصح)

لانه نفى الاسلام (قوله مصيب) أى بحسب ما أداه اليه اجتهاده وبذل ومعه سواء وافق الواقع أو لا لان المراد مصيب فى الواقع وإلا كان ذلك خروجا عن طور العقلاء كما إذا أدرك أحدهما قدم العالم والاخر ادرك باجتهاده حدوثه وفى المنخول ان كل مجتهد فى الاصول لا يصوب واجمع العقلاء عليه سوى الحسن العنبرى حيث صوب كل مجتهد فى العقليات ولا يظن به طرد ذلك فى قدم العالم ونفى النبوات ولعله أراد فى خلق الافعال وخلق القران وأمثالها (قوله من مسائل الفقه) كالوتر وكالوقف على النفس والنية فى الوضوء ونحو ذلك من المسائل الخلافية وفى المنخول ذهب الشافعى رضى الله عنه والاستاذ ابو اسحق وجماعة الفقهاء إلى أن المصيب واحد وله أجران وللمخطىء أجر واحد وغلا غالون وأثموا المخطىء وصار القاضى والشيخ ابو الحسن فى طبقة المتكلمين إلى ان كل واحد مصيب (قوله حكم الله فيها تابع الخ) فيكون الحكم عبارة عن التعلق التنجيزى (قوله هناك) اى وليس هناك حكم فى الواقع اى من حيث التعلق بالفعل بخلاف القول الاول فان فيه احكاما متعددة حصل فيها تعلق بالفعل (قوله لو حكم الله فيها) اى لو تعلق تعلقا تنجيزيا واصابة المجتهد على هذا من حيث مصادفته ما لو حكم الله لكان به (قوله اصاب اجتهادا) اى لانه بذل وسعه واللازم فى الاجتهاد ليس إلا بذل الوسع لانه المقدور وقوله لا حكما اى لانه لم تعلم يصادف ذلك الشىء الذى لو حكم الله كان به كما يفهم من قول الشارح فيمن لم يصادف ذلك الشىء وقوله وابتداء اى لانه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهذا إنما يبدأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه إلى المطلوب وتارة لا وقوله لا انتهاء اى لان اجتهاده لم ينته الى مصادفة ذلك الشىء والخطا فى قول الشارح فهو مخطى حكما غير الخطأ عند الجمهور لان الخطا حكما هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشىء الذى لو حكم الله لكان به وإن لم يحكم به فعد مخطئا هنا لعدم اصابة ماله المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه فى نفس الامر اه سم (قوله فهو مخطى حكما) بخلافه على الاول فانه اصابه حكما (قوله قيل لا دليل عليه) اى ليس بينه وبين غيره ارتباط أصلا وقدم المقابل ليسلط الصحيح على الثلاث مسائل وهو الانسب بالاختصار (قوله بل هو كدفين الخ) لا يقال فلا فائدة على هذا للنصوص وللنظر فيها لانا نقول النصوص والنظر فيها على هذا اسباب عادية للمصادفة الا ترى لولا السعى إلى محل الدفين وحصول بعض الافعال كحفرة لقضاء الحاجة مثلا لما صادفه فانه لو استمر فى محله لم ينتقل منه الى غيره ولا صدر منه فعل مطلقا لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلا من سعيه وما صدر منه من الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وإنما اديا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة اه سم (قوله والصحيح ان عليه امارة) اى بينه وبين شىء ما ارتباط

(قول المصنف تابع لظن المجتهد) أى تابع تعينه لظن المجتهد وإلا فالحكم قديم إذ هو الخطاب فالمعنى ان لله فيها خطابا لكن إنما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظنه هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب هذا عند من يجعل الخطاب قديما أما من جعله حادثا فقبل الاجتهاد لا حكم أصلا (قول المصنف لو حكم) أى لو عين الحكم لكان به لكن لم يعينه بل جعله تابعا لظنه (قول المصنف أصاب اجتهادا لا حكما) أى لم يصب ما لو عينه الله لكان هو الحكم (قول المصنف ولله تعالى فيها حكم) إذ لا بد للطالب من مطلوب (قول المصنف والصحيح أن عليه أمارة) حتى يكلف به إذ الاجتهاد عبارة عن طلب دليل يدل على الحكم وطلب الشىء متأخر عنه ومنه أيضا يظهر ثبوت الحكم قبل الاجتهاد وأنه مكلف باصابته وإلا فلا معنى للاجتهاد بل أى واحد يكفى (قول المصنف وان مخطئه لا يأثم) لبذله وسعه

لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح (ومتى قصر مجتهد) فى اجتهاده (أثم وفاقا) لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه (مسئلة لا ينقض الحكم فى الاجتهاديات) لا من الحاكم به ولا من غيره بأن اختلف الاجتهاد (وفاقا) إذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فان خالف) الحكم (نصا) أو ظاهرا جليا ولو قياسا وهو القياس الجلى نقض لمخالفته للدليل المذكور (اوحكم) حاكم (بخلاف اجتهاده) بان قلد غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أوحكم) حاكم (بخلاف نص امامه غير مقلد غيره) من الائمة (حيث يجوز) لمقلد امام تقليد غيره بان لم يقلد فى حكمه احدا لاستقلاله فيه برايه او قلد فيه غير امامه حيث يمتنع تقليده

ما بحيث ينتقل منه اليه وإنما عبر بقوله امارة دون قوله دليل المعبر عنه فى المقابل السابق اشارة إلى رد ما قاله بشر المريسى وأبو بكر الاصم أن عليه دليلا قطعيا ولا اثم لخفاء الدليل وغموضه اه سم (قوله لما تقدم) اى من بذله الوسع (قوله ولقوة المقابل) اى بخلاف المقابل فيما سبق فانه لم يعبر بالاصح (قوله عبر بالاصح) أى المشعر بالمشاركة فى الصحة بخلاف المقابل فيما تقدم (قوله ومتى قصر مجتهد الخ) قال الناصر فى تسمية المقصر مجتهدا تجوز إذ الاجتهاد هو استفراغ الفقيه الوسع الخ اى والمقصر لم يستفرغ وسعه وأجاب سم بأن هذا الايراد وهم منشؤه توهم أن المجتهد هنا بمعنى المستفرغ للوسع وليس كذلك بل هو هنا بمعنى المتهيء وهو معنى آخر للمجتهد (قوله لا ينقض الحكم فى الاجتهاديات) أى فى الجملة بدليل الصور الآتية المستثناة ومحل ماذكر من التفصيل إذا قضى على علم اما إذا قضى على جهل فان حكمه ينقض وان صادف الحق نقله المصنف فى الاشباه عن والده قال وأما إذا حكم حاكم فى حادثة باجتهاده ولم يعلم بالنص ثم ألفاه كما حكم به فهذه حادثة وقعت بمدينة أصبهان فى حدود السبعين وأربعمائة واستفتى شيخ الشافعية بأصبهان فى ذلك الوقت وهو أبو بكر محمد بن ثابت الخجندى فافتى بأن الحكم نافذ واستفتى أبو نصر بن الصباغ فافتى بأنه ينفذ من حين وجود النص كذا نقل ولد أخيه ابى منصور فى الفتاوى التى جمعها من كلام عمه المعروفة بفتاوى صاحب الشامل ابن الصباغ وهى مسئلة غريبة لم أجدها فى غير هذه الفتاوى قال المصنف والذى ترجح عندى ماقاله الخجندى فانه لما اعياه النص جاز له العمل باجتهاده فاذا صادف الصواب كان نافذا وكان وجود النص سعادة وتوفيقا وأما قول ابن الصباغ ينفذ من حين وجود النص فان أراد أن الحاكم إذا وجد النص جدد الحكم بمقتضاه ليكون مستندا اليه فهو قريب وإن اراد انه ينفذ من غير حكم متجدد ويكون قبله فاسدا فلا وجه له (قوله فان خالف نصا الخ) المراد بالنص ما قابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعى وفى الظاهر الظنى ومحل ذلك فى النص الوجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يتصور فى عصره صلى الله عليه وسلم لم ينقض صرح به الماوردى وهو ظاهر ويقاس بالنص الاجماع والقياس اه زكريا (قوله ولو قياسا) أى جليا قال المصنف فى الاشباه وماذكرناه من النقض عند مخالفة القياس الجلى ذكره الفقهاء وعزاه الغزالى فى المستصفى اليهم ثم قال فان ارادوا به ماهو فى معنى الاصل مما نقطع به فهو صحيح وإن أرادوا به قياسا مظنونا مع كونه جليا فلا وجه له إذ لا فرق بين ظن وظن اه (قوله أوحكم حاكم بخلاف اجتهاده الخ) صادق بأن يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى اليه بتقليد لغيره أو بدونه لانه يصدق عليه أنه خلاف اجتهاده ففى اقتصار الشارح على الاول نظر إلا أن يوجه بأنه المتبادر اه سم (قوله بخلاف نص امامه الخ) قال الاسنوى فى التمهيد نقلا عن الغزالى إذا تولى مقلد للضرورة فحكم بمذهب غير مقلده فان قلنا لا يجوز للمقلد تقليد من شاء بل عليه اتباع مقلده نقض حكمه وان قلنا له تقليد من شاء لم ينقض اه ونقل ابن الرفعة فى الكفاية ان الدامغانى قاضى بغداد الحنفى سئل عن حنفى ولى شافعيا فشرط عليه أن لا يحكم إلا بمذهب أبى حنيفة فقال يصح فان أبا حازم الحنفى فى أيام

(قول المصنف أثم وفاقا) أى وإن أصاب الحق قاله المصنف فى شرح المختصر أى لتقصيره فيما وجب عليه (قوله هل يوافق ان الغرض الخ) الغرض ان لا قاطع معروف (قوله لان حكمه انما يفيد الخ) أى فليس فى التحريم هنا نقض لحكمه لانه مقيد ببقاء الاعتقاد وقوله وان لم يجز نقضه مطلقا أى حتى هنا لان نقضه انما يكون بالتحريم مع بقاء اعتقاد الحل وتصريح الفقهاء والاصوليين بأنه لا ينقض الحكم يحمل بالنسبة لهذا على هذا المعنى اما غير المجتهد والمقلد لمن تغير اجتهاده فالكلام فيه على اطلاقه

وسيأتى بيان ذلك (نقض) حكمه لمخالفته لنص امامه الذى هو فى حقه لالتزامه تقليده كالدليل فى حق المجتهد أما إذا قلد فى حكمه غير امامه حيث يجوز تقليده فلا ينقض حكمه لانه لعدالته إنما حكم به لرجحانه عنده (ولو تزوج بغير ولى) باجتهاد منه يصححه (ثم تغير اجتهاده) إلى بطلانه (فالأصح تحريمها عليه) لظنه الآن البطلان وقيل لا يحرم إذا حكم حاكم بالصحة (وكذا المقلد يتغير اجتهاد امامه) فيما ذكر فحكمه كحكمه (ومن تغير اجتهاده) بعد الافتاء (اعلم المستفتى) بتغيره (ليكف) عن العمل إن لم يكن عمل (ولا ينقض معموله) ان عمل لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم (ولا يضمن) المجتهد (المتلف) بافتائه باتلاف (ان تغير) اجتهاده إلى عدم إتلافه (لا لقاطع) لأنه معذور بخلاف ما إذا تغير لقاطع كالنص فانه يضمنه لتقصيره ﴿ مسئلة يجوز أن يقال) من قبل الله تعالى (لنبي أو عالم) على لسان نبي (احكم بما تشاء) فى الوقائع من غير دليل (فهو صواب) أى موافق لحكمى بأن يلهمه إياه إذ لا مانع من جواز هذا القول (ويكون) أى هذا القول (مدركا شرعيا ويسمى التفويض) لدلالته عليه (وتردد الشافعى) فيه (قيل فى الجواز وقيل فى الوقوع) ونسب إلى الجمهور فحصل من ذلك خلاف فى الجواز وفى الوقوع على تقدير الجواز (وقال ابن السمعانى يجوز للنبي دون العالم) لأن رتبته لا تبلغ أن يقال له ذلك (ثم المختار) بعد جوازه كيف كان انه (لم يقع)

المعتضد ولى ابن سريج القضاء وشرط عليه أن لا يحكم إلا بمذهب أبى حنيفة فالتزم ذلك اهـ (قوله وسيأتى بيان ذلك) أى فى أواخر مباحث التقليد (قوله نقض حكمه) مجاز عن إظهار بطلانه إذ لا حكم فى الحقيقة حتى ينقض (قوله فالأصح تحريمها) لأن التزوج فعل لا حكم على الغير (قوله وقيل لا يحرم إذا حكم حاكم الخ) نقل المصنف فى الاشباه والنظائر عن والده قال أنا أستحى ان يرفع إلى نكاح صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطلانه ثم أقره على الصحة أى فعنده الحكم ينقض فى هذه المسئلة كما صرح به (قوله فيما ذكر) أى من تزوج المرأة بغير ولى الخ (قوله أعلم المستفتى ليكف) فيه إشارة إلى انه قبل الاعلام لا يتعلق به الرجوع قال فى الروضة واما إذا لم يعلم المستفتى برجوعه فكأنه لم يرجع فى حقه اهـ سم (قوله ولا ينقض معموله) أى فى غير الايضاح بدليل ما تقدم (قوله لما تقدم) أى من أنه لو جاز نقضه الخ (قوله فانه يضمنه لتقصيره) هذا قول الاصوليين والمقرر فى الفروع فى مسئلة الغرور عدم الضمان مطلقا لا على المجتهد ولا على المفتى وإن لم يكن عالما لأن المباشرة مقدمة على السبب وعبارة الروض وشرحه وإن تلف بفتواه ما استفتاه فيه ثم بان أنه خالف القاطع أو نص امامه لم يغرم من أفتاه ولو كان أهلا للفتوى إذ ليس فيها إلزام (قوله على لسان نبي) متعلق بعالم وحذف صلة نبي للعلم بأن ذلك على لسان الملك أو بطريق الالهام (قوله فهو صواب) من جملة القول للنبي أو العالم يؤيده قول الشارح أى موافق لحكمى ويحتمل أن يكون من كلام المصنف ومعناه أن يجعل الله تعالى مشيئة المقول له ذلك دليلا على حكمه فى الواقع (قوله بأن يلهمه الخ) تصوير لموافقة الحكم (قوله مدركا شرعيا) أى دليلا على ان حكم الله ما يشاؤه ذلك المقول له (قوله ويسمى التفويض) أى تفويض الحكم لمن ذكر وفيه إشارة إلى أن هذه المسئلة تعرف بمسئلة التفويض (قوله لدلالته عليه) أى لدلالة القول المذكور على تفويض الحكم لمن ذكر (قوله ونسبه) أى القول بتردد الشافعى إلى الجمهور كيف كان أى لنبي أو عالم

(قول المصنف لا لقاطع) الذى فى فروع الشافعية عدم الضمان مالم يقصر (قول الشارح لجواز ان يكون خبر فيه) أى لجواز أن يكون قد خير فى الواقعتين المعينتين بأن قيل له لك أن تأمر بالسواك وان لا تأمر وان تجعل الحجة للعام أو للأبد ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقا الذى هو موضوع المسئلة أى ان يفوض اليه ان يحكم بما شاء فى الوقائع قاله السعد وبه يندفع ما يتوهم من أن فى هذا أيضا تفويضا

﴿ مسئلة التقليد ﴾

(قول المصنف أخذ القول الخ) هكذا عبر المصنف فى

شرح مختصر ابن الحاجب متكررا وقال ان التقليد بمعنى اخذ قول الغير الخ اى قبوله هو العرف اهـ أما الفعل والتقرير فلا يظهر جواز العمل بمجردهما من المجتهد لجواز سهوه وغفلته وإنما يعول على الفعل والتقرير الواقعين من النبي صلى الله عليه وسلم

وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة واستند إلى حديث الصحيحين لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة أى لأوجبته عليهم وإلى حديث مسلم يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والرجل هذا هو الأقرع بن حابس كما فى رواية أبى داود وغيره وأجيب بان ذلك لا يدل على المدعى لجواز أن يكون خير فيه أى خير فى إيجاب السواك وعدمه وتكرير الحج وعدمه أو يكون ذلك المقول بوحى لا من تلقاء نفسه (وفى تعلق الأمر باختيار المأمور) نحو افعل كذ إن شئت أى فعله (تردد) قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافى والظاهر الجواز والتخيير قرينة على أن الطلب غير جازم وقد روى البخارى أنه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب قال فى الثالثة لمن شاء أى ركعتين كما فى رواية أبى داود (مسئلة التقليد أخذ القول) بأن يعتقد (من غير معرفة دليله) فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك إلا المجتهد (ويلزم

(قوله وجزم بوقوعه) أى للنبي صلى الله عليه وسلم فقط (قوله لأمرتهم) أى من قبل نفسى لأن الله تعالى قال له احكم بما تشاء على ما زعمه موسى بن عمران ومثل ذلك يقال فيما بعد (قوله قالها ثلاثا) أى لفظ كل عام يارسول الله (قوله لوجبت) أى هذه الفريضة فى كل عام (قوله على المدعى) وهو الوقوع (قوله لجواز أن يكون الخ) قد يقال فى تخييره رد هذا الحكم إلى خبرته وفيه تفويض للحكم اليه (قوله أى خير فى إيجاب الخ) أى فى خصوص هذا الحكم لا عموما (قوله وفى تعليق الأمر) لا يخفى مناسبته لما قبله بجامع التفويض فى كل منهما فلذا جمعهما فى مسئلة واحدة (قوله قرينة على ان الطلب الخ) أى فلم تكن صيغة أفعل لغوا (قوله أخذ القول) أى قول غيره كما عبر به غيره فخرج ما لا يختص بالغير كالمعلوم من الدين بالضرورة فليس أخذه تقليدا والمراد الأخذ المعنوى ولذلك فسره بقوله بان يعتقد الخ لا مجرد السماع وظاهر أن قوله من غير دليله ليس قيدا بل لو أخذ المقلد القول مع دليله من كلام المجتهد لا يكون مجتهدا غاية الأمر أنه عرف القول من مذهبه مع دليله لا أنه استخرج القول بالدليل الذى هو شأن المجتهد وقد ذكر بعض الشراح أن التعبير بأخذ القول هو النسخة القديمة وأن المصنف ضرب على القول وكتب بدله المذهب ليعم الفعل والتقرير إذ ليس من شرط المذهب أن يكون قولا وقد أنكر امام الحرمين على من أخذ القول قيدا فى الحد لذلك وقال ينبغى الاتيان بلفظ يعمهما ويجاب بأن القول يطلق على الرأى والاعتقاد المدلول عليه باللفظ تارة وبالفعل تارة وبالتقرير المقترن بما يدل على ارتضائه تارة أخرى وهذا الاطلاق شائع كثير لكن قول الشارح فخرج أخذ غير القول لا يناسب هذا الجواب وقد جرى فى ذلك على طريقة لعله اطلع عليها والحق خلافه والحاصل أن التقليد اخذ بمذهب سواء كان ذلك المذهب قولا او فعلا او تقريرا فذكر القول لا يستقيم إلا ان يؤول بما ذكرناه والشارح لم يؤول بدليل قوله فخرج الخ فالحق ان ما اخرجه الشارح ليس بخارج تأمل (قوله بناء على وجوب البحث عنه) مبنى على مرجوح فقد مر أن الأصح عدم وجوب البحث عنه فلو قال بدل قوله لتوقفها الخ لان معرفة الدليل من الوجه

لكن ذلك ليس بتقليد بل استدلال وقد تقدم ذلك اول الكتاب فان قلت قد يقترن التقرير بما يدل على عدم الغفلة والرضا بالفعل قلت يحتمل انه رضيه لكونه مذهب غيره وشرط الانكار ان يكون منكرا عند الفاعل ولعله قلد الغير تدبر ثم انه على مقتضى تعميمهم التقليد للفعل والتقرير يلزم المقلد الاخذ بهما كما قال المصنف ويلزم غير المجتهد الخ فتامل (قوله هذا بناء على جواز تجزى الاجتهاد) ليس كذلك لان تجزى الاجتهاد معناه ان يحصل له ملكة البعض دون البعض كما هو واضح من صريح كلامهم وتقدم والمراد هنا أنه أخذ قول الغير واجتهد فيه وهو لا ينافى حصول ملكة الكل لذلك الآخذ وهذا المعنى لم يؤخذ من الشارح فيما منعه أصلا وإنما المتقدم تعريف المجتهد اتفاقا الداخل فيه مثل هذا بعد حصول الظنون له وقد بيناه ثم بما لا مزيد عليه وقلنا سابقا أنه لا ينافى القول بالتجزى تدبر (قوله فالاولى فى التوجيه الخ) لا وجه له فاذا حصل له قوة الاجتهاد فى باب بناء على تجزيه وحصل له أدلته من مجتهد أو باستقرائه كما مر أى مانع له سوى ماقاله الشارح

الذى

(قوله إذ قد ينقل غير المجتهد) هو حينئذ مجتهد على القول بالتجزىء ولعل المراد بالاجتهاد هنا غير ما سبق لان المطلوب هنا ليس بظن

(قول الشارح بأن يتبين مستنده) إن كان المراد انه يتبين للمقلد فالخطأ عليه أجوز أو لمجتهد آخر فجائز عليه الخطأ أيضاً فان الزم ببيان مستنده فى معرفة عدم خطئه تسلسل الأمر ولعله وجه الضعف (قوله أى ما يحتمل انه يقتضى الرجوع) يصرح بهذا التفسير قول الروضة الاتى ماقد يوجب (قوله وهذا إذا لم يكن ذاكرا (٤٣٣) للدليل الخ) قال سم لايخفى ان العبارة تعارضت فيما إذا تجدد ماقد يوجب وكان ذاكرا للأول فان كلا من قوله فان كان ذاكراً لم يلزمه قطعا وقوله وإن تجدد ماقد يوجب الرجوع لزمه قطعا لاطلاق كل منهما شامل له فقضية الأول عدم اللزوم فيه وقضية الثانى اللزوم فيه والأول هو الموافق لكلام المجموع وتصريح شارحنا حيث قال بخلاف ما إذا كان ذاكرا الخ واعلم ان هذه العبارة التى نقلها سم عن الروضة هى مأخذ المصنف فانه نقلها فى شرح المختصر ولم يزد عليها (قوله إلا أن يحمل الخ) هو جواب سم بعينه فلا معنى لجعل أحدهما حقا والاخر باطلا (قوله ولا يخفى ان عدم لزوم التجديد الخ) انظر من أين عرف هذا التقييد وقوله وحينئذ فقول العلامة الخ فيه ان كلام العلامة معناه انه ان تجدد فقد نظر وحيئذ لا معنى لعدم وجوب النظر وهو مبنى على ان المتجدد دليل نظر فيه كما سبق له ولا تعلق لهذا بكلام الروضة تأمل (قوله وإن كان تجديد النظر واجبا أيضاً قطعاً) هذه مجازفة لامعنى لها وكيف يدعى القطع وقد قرأ عبارة الروضة قريبا وصورها ان فى ذلك وجهين أصحهما لزوم الاجتهاد (قول الشارح لمخالفتها بها الوجوب اتباع اجتهاده) وإنما وجب لان ظنه أقوى لعلمه بكيفية استنتاجه وغيره يحتمل ان فى كيفية استنتاجه خللا عنده لو اطلع عليها

غير المجتهد)عاميا كان اوغيره أى يلزمه التقليد للمجتهد لقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون (وقيل بشرط تبين صحة اجتهاده) بان يتبين مستنده ليسلم من لزوم اتباعه فى الخطا الجائز عليه (ومنع الاستاذ)أبو اسحق الاسفراينى (التقليد فى القواطع) كالعقائد وسيأتى الخلاف فيها (وقيل لايقلد عالم وإن لم يكن مجتهدا) لأن له صلاحية أخذ الحكم من الدليل بخلاف العامى (اما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد لمخالفته) به لوجوب اتباع اجتهاده (وكذا المجتهد) أى من هو بصفات الاجتهاد يحرم عليه التقليد فيما يقع له (عند الأكثر) لتمكنه من الاجتهاد فيه الذى هو أصل للتقليد ولايجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله كما فى الوضوء والتيمم وقيل يجوز له التقليد فيه

الذى باعتباره يفيد الحكم لاتكون إلا للمجتهد لسلم من ذلك اه زكريا (قوله غير المجتهد) أى المطلق أى ويلزم التقليد مطلقا أخذا من التفصيل الاتى ثم ان هذا شامل للعقليات كالعقائد بدليل قوله الاتى ومنع الاستاذ التقليد فى القواطع أى كالعقائد فانه يقتضى التعميم هنا وفيه إشكال لانه قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان التعقلى وهم كثيرون لم يصلوا إلى رتبة الاجتهاد فى الفروع ولا يلزمهم تقليد من ثبتت له رتبة الاجتهاد بل المطلوب عدم التقليد فى العقائد مطلقا وقد يجاب بان هذا العموم غير مراد بقرينة ان الكلام مسوق فى التقليد فى الفروع لامطلقا وحينئذ فقوله ويلزم التقليد أى فى خصوص الفروع لامطلقا وإن كان هذا هو المتبادر تأمل (قوله أو غيره) أراد به العلم غير المجتهد وفيه ان العالم غير المجتهد عامى وليس فقيها وقد يجاب بانه يطلق عليه فقيه أيضاً لما اسلفناه فى المقدمات وإن كان الشائع عند الأصوليين ان الفقيه هو المجتهد ودخل تحت الغير المجتهد فى بعد مسائل الفقه فيقلد المجتهد المطلق فيما عجز عن الاجتهاد فيه بناء على الراجح من جواز تجزى الاجتهاد (قوله ليسلم الخ) أجيب بانه مشترك الالزام لان ابداء المجتهد مستنده يوجب عندكم اتباعه مع ان احتمال الخطاء له لكون البيان ظنيا اه زكريا (قوله وسيأتى الخلاف فيها) أتى بذلك لأنه يحتمل ان الاستاذ منع وجوب التقليد فيها أو منع جوازه او غير ذلك (قوله وقيل لايقلد الخ) مقابل قوله ويلزم غير المجتهد الشامل للعالم وغيره (قوله وإن لم يكن مجتهدا) الواو للحال ليناسب فرض المسئلة أعنى قوله ويلزم غير المجتهد أشار إلى انه ليس المراد بالمجتهد هنا المجتهد بالفعل فهو الذى فيه هذه الأقوال الستة أما المجتهد بالفعل المذكور فى قوله أما ظان الحكم الخ فيحرم عليه اتفاقا فقوله اما ظان الحكم أى بالفعل ولم تجعل الواو عاطفة لاقتضائها انه لا فرق فى اللزوم على الأول بين المجتهد وغيره وليس بصحيح إذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما سيأتى (قوله لأن له صلاحية الخ)إن كان المراد الصلاحية على الوجه المعتبر فهو ممنوع لأن ذلك لايكون صلاحية إلا للمجتهد وإن كان المراد الصلاحية فى الجملة فهو ممنوع أيضاً لأنه لا يتأتى لجميع افراد العلماء (قوله اما ظان الحكم) أى بالفعل وهذا مقابل قوله ويلزم غير المجتهد فهذ مجتهد بالفعل وما بعده مجتهد بالقوة كما أشار اليه الشارح بقوله أى من هو بصفات الاجتهاد أى ولم يجتهد بالفعل ليغاير ما قبله (قوله لعدم علمه)

لعدم علمه به الآن (وثالثها يجوز للقاضى) لحاجته إلى فصل الخصومة المطلوب نجازه بخلاف غيره (ورابعها يجوز تقليد الاعلم) منه لرجحانه عليه بخلاف المساوى والادنى (وخامسها) يجوز (عند ضيق الوقت) لما يسئل عنه كالصلاة المؤقتة بخلاف ما إذا لم يضق (وسادسها) يجوز له (فيما يخصه) دون ما يفتى به غيره ﴿ مسئلة إذا تكررت الواقعة ﴾ للمجتهد (وتجدد) له (ما يقتضى الرجوع) عما ظنه فيها أولا (ولم يكن ذاكرا الدليل الاول وجب) عليه (تجديد النظر) فيها (قطعا وكذا) يجب تجديده (ان لم يتجدد) ما يقتضى الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل (لا ان كان ذاكرا) له اذلو أخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذا بشىء من غير دليل يدل عليه والدليل الاول بعدم تذكره لاثقة ببقاء الظن منه بخلاف ما إذا كان ذاكرا للدليل فلا يجب تجديد النظر فى واحدة من الصورتين إذ لاحاجة اليه (وكذا العامى يستفتى) العالم فى حادثة (ولو) كان العالم (مقلد ميت) بناء على جواز تقليد الميت وافتاء المقلد كما سيأتى (ثم تقع) له (تلك الحادثة هل يعيد السؤال) لمن أفتاه أى حكمه

قد يقال هو وإن لم يكن عالما قادر على العلم (قوله ما يقتضى الرجوع) أى من الادلة وفى العبارة مسامحة والمراد ما يحتمل انه يقتضى الرجوع لاحتمال اقتضائه خلاف المظنون أولا وقرينة هذه المسامحة قوله وجب عليه تجديد النظر إذ لا معنى لتجديده عند تحقق مقتضى الرجوع بالفعل (قوله قطعا) أى عند اصحابنا لا عند الاصوليين لانهم حكوا اقوالا بالمنع بناء على قوة الظن السابق فيعمل لان الاصل عدم رجحان غيره اه زكريا (قوله وكذا يجب الخ) فصله عما قبله اشارة إلى ان الوجوب عند التجدد أقوى (قوله اذلو أخذ بالاول) أى بالحكم الاول وهذا راجع للصورتين (قوله من غير دليل الخ) فيه انه لادليل معه فى المسئلتين بل فى الاولى فقط وحينئذ فقوله من غير دليل يدل عليه اى بان لم يكن هناك دليلا أصلا كما فى المسئلة الثانية أو هناك دليل ولكن لا يدل عليه كما فى الاولى (قوله من الصورتين) اى صورة التجدد وعدمه وبهذا تعلم ان قول المصنف لا ان كان ذاكرا الخ راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشى إذا لم يتجدد النظر فظاهر وأما إذا تجدد فالمراد عدم وجوب النظر لاستنتاج الحكم فلا ينافى وجوب النظر بالنسبة لهذا الدليل المعارض بالرجوع إلى المرجحات (قوله وكذا العامى) أى فى الاصح ومحله إذا عرف ان الجواب عن رأى أو قياس أو شك فان عرف انه عن نص أو اجماع لم يعد السؤال قطعا اه زكريا وفى المنخول هل يجب تكرير مراجعة المفتى عند تكرير الواقعة وقد أوجبه قوم لاحتمال تغير الاجتهاد ومنعه آخرون لان احتماله كاحتمال النسخ فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا لا يكررون المراجعة والمختار ان المسافة بينهما ان كانت شاسعة او الواقعة كانت تتكرر كل يوم كالطهارة فلا يراجع قطعا لعلمنا بان المقلدة فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يفعلون ذلك وإن كانت الواقعة لا يكثر تكريرها فالظاهر أيضا انه لا يراجع لانا نستدل بعدم مراجعتهم فى تلك الصورة على مثله فى هذه الصورة ثم يتخرج على هذا الاختلاف وجوب الاخبار على المفتى إذا تغير اجتهاده اه (قوله ولو مقلد ميت) هو موجود فى نسخ وعليها شرح الشارح واقتضى كلام الزركشى وغيره أن التقدير ولو كان السائل مقلد ميت فاعترضوه بان مقتضاه جريان الخلاف فى مقلد الميت وهو خلاف ما اقتضاه كلام الرافعى فقدره الشارح لدفع ذلك بقوله ولو كان العالم أى وهو المسؤل مقلد ميت وصور المسئلة باعادة المقلد السؤال لمن افتاه لينبه على انه لو تعذرت اعادته بان مات من أفتاه لم يلزمه اعادته قطعا كما اقتضاه كلام الرافعى فاندفع الاعتراض المذكور اه زكريا وفى متن المنهاج وشرحه للبدخشى واختلف فى تقليد الميت أى فى جواز افتاء من هو حاك عن المجتهد الميت مقلد له فذهب الاكثرون إلى انه لا يجوز لانه لا قول له يعنى ان قول الميت غير معتبر لانعقاد الاجماع أى لجواز انعقاده على خلافه اى خلاف قوله فلو كان قوله معتبرا لم يكن الاجماع المخالف لقوله معتبرا وإذا لم يعتبر لم يجز العمل بمقتضاه

(قول المصنف وكذا العامى يعيد السؤال الخ) لا يخفى ان التفصيل المتقدم بين ذكر الدليل الاول وعدمه مع التجدد وعدمه آت هنا أيضا تأمل (قوله أى فى نفس الامر) أى سواء كان مفضولا فى الاعتقاد أيضا أولا وقوله لا يحسب الا عمادا أى فقط وعبارة المصنف فى شرح المختصر بعد قول ابن الحاجب يجوز تقليد المفضول هكذا وإن قدر على تقليد الفاضل اه وهذا لا يمنع التفضيل الاتى وهو ظاهر تدبر (قوله وإن اعتقده فاضلا) أى بلا بحث عن المرجح

حكم المجتهد فى إعادة النظر فيجب عليه إعادة السؤال إذ لو أخذ بجواب الأول من غير إعادة لكان آخذا بشىء من غير دليل وهو فى حقه قول المفتى وقوله الاول ثمة بيقائه عليه الاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل إن كان مجتهدا أو نص لامامه إن كان مقلدا (مسئلة تقليد المفضول) من المجتهدين فيه (أقوال) أحدها ورجحه ابن الحاجب يجوز لوقوعه فى زمن الصحابة وغيرهم مشتهرا متكررا من غير إنكار ثانيها لا يجوز لأن أقوال المجتهدين فى حق المقلد كالأدلة فى حق المجتهد فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة يجب الأخذ بالراجح من الأقوال والراجح منها قول الفاضل ويعرفه العامى بالتسامع وغيره (ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلا) غيره (أو مساويا) له بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع جمعا بين الدليلين المذكورين بهذا التفصيل (ومن ثم) أى من هنا وهو هذا التفصيل المختار أى من أجل ذلك نقول (لم يجب البحث عن الأرجح) من المجتهدين

لا يقال فلم صنفت الكتب واعتبرت مع فناء أربابها لانا نقول ذلك لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه والمختار عند الامام والمصنف جوازه أى جواز الافتاء المقلد الميت للاجماع عليه أى جواز العمل بهذا النوع من الافتاء فى زماننا إذ ليس فى الزمان مجتهد وفى الاحكام للامدى المختار ان غير المجتهد إنما يجوز افتاؤه بمذهب الغير إذا كان مجتهدا فى ذلك المذهب مطلقا على مأخذ أقوال امامه قادرا على التفريع عليها متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قبول هذا النوع من الفتوى وإن لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء قال البدخشى والحق فى إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد التفصيل وهو انه إن اريد بالافتاء ما هو المتعارف من الافتاء فى المذهب لا بطريق نقل الكلام ففيه أربعة مذاهب الاول أنه يجوز مطلقا والثانى انه لا يجوز مطلقا والثالث انه إنما يجوز عند عدم المجتهد والرابع انه يجوز لمن يسمى بالمجتهد فى المذهب وهو المختار وان اريد نقل العدل الغير المجتهد عن مجتهد كان يقول قال ابو حنيفة كذا وقال الشافعى كذا فلا نزاع فى قبوله فيشترط فيه ما شرط فى قبول رواية الحديث كما سبق واما فى الافتاء(1) بالمعنى المتعارف فيشترط ان يظن المستفتى علم المفتى وعدالته اما بالاخبار او بان رواه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فاذا ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقا وأما إذا كان مجهول العلم والجهل ففيه خلاف والمختار امتناع الاستفتاء عنه لان العلم شرط والاصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته والراوى كذلك وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فقيل بالامتناع لعين ما ذكر فى مجهول العلم وهو بناء على ان الاصل عدم العدالة للقول بالجواز وجه أيضا وهو ان الغالب فى العلماء المجتهدين العدالة فيلحق العالم المجتهد المجهول العدالة بالاعم الاغلب اه باختصار (قوله بجواب الاول) اى بجواب السؤال الاول (قوله المفضول) اى نفس الامر لا بحسب الاعتقاد إذ لا يتاتى حينئذ التفصيل الاتى (قوله لوقوعه فى زمن الصحابة) قال فى المنخول لا يجب تقديم الافضل فى الفتوى لعلمنا بان العبادلة الاربعة كانوا يراجعون فى زمن الخلفاء الراشدين (قوله لا يجوز اعتقاده فاضلا) فيجب البحث عنه (قوله وغيره) اى كرجوع العلماء إليه دون غيره وكثرة المستفتين له وقلة المستفتين لغيره (قوله كالواقع) اى كما انه مفضول فى الواقع لان فرض المسئلة انه مفضول فى الواقع على كل الاقوال فقوله كالواقع حال كونه مماثلا للواقع (قوله ومن ثم لم يجب البحث الخ) ان قلت هذا يتفرع على الاول ايضا فيشكل تخصيصه بالثالث الذى دل عليه تقديم الظرف اعنى من ثم قلت التقديم للاهتمام ولو سلم

---

(1) قوله وأما فى الافتاء بالمعنى المتعارف الخ لعله وأما فى الاستفتاء الخ كما دل عليه ما بعده تأمل اه

(قول المصنف ومن ثم الخ) أى لا من أنه يجوز مطلقا اعتقده فاضلا أو لا ففيه رد على القول الاول أيضا مع الاشارة إلى القدح فى دليله وهو إجماع الصحابة وغيرهم بان عدم الانكار إنما كان لاعتقاد افضلية من وقع تقليده ومن هنا يعلم ان معنى الجمع بين الادلة حمل كل على محمل فحمل الاجماع على ذلك كما حمل ان قول المجتهدين فى حق المقلد الخ على ان مبنى ذلك انه يقدم من اعتقده فاضلا على غيره فان تساويا فالتخيير لا انه يجب عليه الترجيح لعسر ذلك عليه بخلاف المجتهد فوضح الفرق بينهما (قوله إن قلت هذا يتفرع على الاول ايضا الخ) فيه بحث لان الذى يتفرع على الاول عدم وجوب تقليد الارجح حتى مع علمه ومع هذا كيف يتصور وجوب البحث مع الجهل حتى ينفى اما الثالث فيوجب الارجح لكن لما كفى الاعتقاد لم يجب البحث والحاصل ان مراد المصنف من قوله ومن ثم الخ ان عدم وجوب البحث ليس منشؤه الجواز مطلقا كما هو القول الاول بل البناء على الاعتقاد (قوله لان ذلك يجوز المساوى الخ) فيه ان هذا ايضا يجوزه وإنما الكلام هنا فيما إذا اعتقد الرجحان والظاهر ان المراد من قوله فان اعتقد الخ انه إذا وجد مفتيين واستويا عنده فى ظاهر الحال تخير كما تقدم فى قوله او مساويا لكن متى ترجح عنده أحدهما لزمه تقليده وزال ذلك التخيير مع صحة عمله بقول الاول قبل الترجيح يدل على ما قلنا كلام المجموع والغزالى وقد نقلها سم (قوله نعت صبى) أى المبنى عليه الحكم

(قول الشارح وهذه المسئلة مبنية الخ) وجه ذلك أنه لا معنى للخلاف فى أيهما يقدم والتخيير بينهما مع قولنا بجواز التقليد لمن اعتقده فاضلا بلا بحث عن المرجح فانه ان وقع فى ذهنه ان المفضول فى الواقع فاضلا عمل به ولا معنى للخلاف المقتضى ان عمله على خلاف ما قال به صاحب كل قول من هذين القولين باطل وان لم يقع فى ذهنه تفضيل واحد منهما بل تردد امتنع تقليد كل حتى يعتقد فضل واحد أو المساواة وان كان خلاف الواقع وخلاف ماقاله صاحب كل قول من هذين القولين والحاصل أن قوله والراجح علما الخ يقتضى أنه لا يجوز تقليد من اعتقده فاضلا مطلقا بل لا بد أن يكون فاضلا فى الواقع أى بحسب ماظهر من المرجح بأن يكون الاعلم على الاصح والاورع على مقابله وانه إذا تردد بينهما لا بد أن يقلد الاعلم على الاصح والاورع على مقابله وهذا على خلاف ما عليه القول الاول والثالث أما الاول فظاهر وأما الثالث ففى الشق الاول المدار على اعتقاده بقطع النظر عن الاعلمية والاورعية وكذلك فى الثانى بمعنى انه يمتنع عليه تقليد واحد منهما حتى يعتقده فاضلا ومساويا ومادام لم يعتقد لا يصح له تقليد واحد منهما ولو نظرنا لقوله والراجح علما الخ لصح تقليده الاعلم على الاصح والاورع على مقابله وان لم يعتقده فاضلا ولله در الشارح المحقق حيث أشار بذلك إلى ماوقع فى المجموع من ذكر الترجيح فى سياق القول بعدم تكليف البحث المبنى على جواز تقليد المفضول وبهذا سقط مافى الحواشى هنا فتأمل (قوله وإلا فيعمل به عنده) ليس هذا مذهب الامام وإنما أراد به تخريج طريق فى الجملة يتوصل بها إلى العمل بقول الميت والحاصل ان هذا بحث منه حيث قال ولقائل أن يقول إذا كان الراوى عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهدين الذى مات ثم روى للعامى قوله حصل للعامى ظن صدقه فيتولد له ظن ان هذا حكم الله فيجب عليه العمل إذ العمل بالظن واجب اه وعلى هذا فليس هذا العامى مقلدا ولا مجتهدا ولعله سوغ له العمل للضرورة (قول الشارح بدليل انعقاد الاجماع بعد موت المخالف) فيه ان انعقاده حينئذ لانه قول كل من الامة بعد الموت دون ماقبله وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على ضلالة ولو كان قول الميت منافياً للاجماع واجتماع الامة لما انعقد اجماع بعد مخالف وهو خلاف الاجماع (قول الشارح وعورض بحجية الاجماع) قد يقال حجية الاجماع من جهة ان الشارع جعله حجة بقوله لا تجتمع الخ لا من حيث انه قول المجمعين (قوله مع هذا تناقض) أى مع منع افتائه إذ لا معنى حينئذ لكونه مجتهد فتوى وأجاب سم بأن تسميته بذلك باعتبار فتواه بالرجحان أو أن اجتهاده يناسب الفتوى او تسمية اصطلاحية لا يلزم وقوع مدلولها أو يقيد ماهنا بغير ماتقدم (قوله بناء على القول الرابع حيث أجاز فتواه) أما على الاول فلا يسمى بذلك لكن لا وجه للاقتصار على الرابع فان الثالث يجيزها عند الفقه (قوله والظاهر القوة

لعدم تعينه بخلاف من منع مطلقا (فان اعتقد) أى العامى (رجحان واحد منهم تعين) لأن يقلده وان كان مرجوحا فى الواقع عملا باعتقاده المبنى عليه (والراجح علما فوق الراجح ورعا فى الاصح) لان لزيادة العلم تأثيرا فى الاجتهاد بخلاف زيادة الورع وقيل بالعكس لان لزيادة الورع تأثيراً فى التثبت فى الاجتهاد وغيره بخلاف زيادة العلم ويحتمل التساوى لان لكل مرجحا وهذه المسئلة مبنية على وجوب البحث عن الارجح المبنى على امتناع تقليد المفضول (ويجوز تقليد الميت) لبقاء قوله كما قال الشافعى المذاهب لا تموت بموت أربابها (خلافا للامام) الرازى فى منعه قال لانه لا بقاء لقول الميت بدليل انعقاد الاجماع بعد موت المخالف قال وتصنيف الكتب فى المذاهب مع موت اربابها لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه وعورض بحجية الاجماع بعد موت المجمعين

فالحصر إضافى لأنه بالنسبة للقول الثانى كما أشار اليه الشارح بقوله بخلاف من منع مطلقاً فان قلت لم آثر الثالث بذكر ذلك قلت لان الذى يتوهم معه وجوب ذلك لانه شرط فيه اعتقاد الكون فاضلا أو مساويا وذلك مظنة لهذا التوهم اه سم (قوله لعدم تعينه) اى للتقليد بل المدار على اعتقاده فاضلا او مساويا (قوله بخلاف من منع مطلقا) أى فانه يوجب البحث لاجل تعين الفاضل والمساوى ولا يكفى الاعتقاد (قوله فان اعتقد الخ) تفريع على المختار يعنى انه متى اعتقد رجحان واحد تعين لان يقلده وان كان مرجوحا فى الواقع كما أشار اليه الشارح (قوله المبنى عليه) صفة لاعتقاد وضميره للتعيين فالصفة جرت على غير من هى له فكان الاولى ابراز الضمير (قوله مبنية على وجوب البحث الخ) اى وإن كان ظاهر كلام المصنف أنها مبنية على ما اقتضاه اختياره من وجوب البحث عن الارجح أو المساوى فى اعتقاد المقلد وحاصل ذلك انها مبنية على مرجوح ويجاب بمنع انها مبنية على وجوب البحث عن الارجح فى الواقع بل هى مبنية على ما اقتضاه اختياره مما ذكر وهذا ليس مبنيا على امتناع تقليد المفضول فى الواقع اه زكريا (قوله لانعقاد الاجماع بعد موت المخالف) اى على خلاف قوله ولو كان لقوله بقاء لم ينعقد الاجماع لبقاء المخالف (قوله وعورض بحجية الاجماع) قد يقال الهيئة الاجتماعية لها من

(وثالثها) يجوز (ان فقد الحى) للحاجة بخلاف ما إذا لم يفقد (ورابعها قال) الصفى (الهندى) يجوز تقليده فيما نقل عنه (ان نقله عنه مجتهد فى مذهبه لانه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده إلا ما استمر عليه بخلاف غيره (ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية) للافتاء (أو ظن) اهلا له (باشتهاره بالعلم والعدالة) هذا راجع إلى الأول (وانتصابه والناس مستفتون) له هذا راجع إلى الثانى (ولو) كان من ذكر (قاضيا) فانه يجوز افتاؤه كغيره (وقيل لا يفتى قاض فى المعاملات) للاستغناء بقضائه فيها عن الافتاء وعن القاضى شريح أنا اقضى ولا أفتى (لا المجهول) علما أو عدالة فلا يجوز استفتاؤه لأن الأصل عدمها (والأصح وجوب البحث عن علمه) بان يسأل الناس عنه وقيل يكفى استفاضته بينهم (والاكتفاء بظاهر العدالة) وقيل لا بد من البحث عنها (و) الاكتفاء (بخبر الواحد) عن علمه وعدالته بناء على البحث عنهما وقيل لا بد من اثنين (وللعامى سؤاله) اى العالم (عن ماخذه) فيما افتاه به (استرشادا) اى طلبا الارشاد نفسه بان تذعن للقبول ببيان الماخذ لا تعنتا (ثم عليه) اى العالم (بيانه أى المأخذ لسائله المذكور تحصيلا لارشاده (إن لم يكن خفيا) عليه فان كان بحيث يقصر فهمه عنه فلا يبينه له صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيد ويعتذر له بخفاء المدرك عليه ﴿مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح وإن لم يكن مجتهدا﴾ اى والحال انه غير متصف بصفات المجتهد (الافتاء بمذهب مجتهد اطلع على ماخذه واعتقده) وهذا كما صرح به الآمدى مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الافتاء بمذهب إمامه مطلقا لوقوع ذلك فى الاعصار متكررا شائعا من غير انكار بخلاف غيره فقد انكر عليه وقيل لا يجوز له لانتفاء وصف الاجتهاد عنه

القوة ماليس لكل فرد (قوله وثالثها يجوز ان فقد الحى) قال البرماوى لكن إذا قلنا يقلد الميت مطلقا وكان الحى دونه فيحتمل ان يقلد الميت لارجحيته وان يقلد الحى لحياته ويحتمل وهو الاظهر الاستواء لتعارض المرجحين قلت بل الاظهر الثانى لترجحه بانه لاخلاف فى تقليد الحى بخلاف الميت اه زكريا (قوله فى مذهبه) أى مذهب الميت أو الناقل وهما متفقان فى المذهب والأول أولى فالظرف متعلق بمجتهد وعلى الثانى يكون متعلقا بنقله (قوله لا المجهول) عطف على من عرف بالاهلية (قوله والأصح وجوب البحث الخ) قال سم لا وجه لايجاب الجمع بين المعرفة أو الظن بواسطة الاشتهار كما تقدم وبين البحث المذكور إذ المدار على المعرفة او الظن فاذا حصلت بأحد الأمرين فالوجه هو الاكتفاء بها بل لا معنى رأسا مع حصول المعرفة التى هى العلم بدليل مقابلتها بالظن إلى اشتراط البحث بالظن إذ غايته تحصيل العلم وهو حاصل اه (قوله والاكتفاء بخبر الواحد) اى من يقبل خبره وهو العدل (قوله أى العالم) مجتهدا كان أو مقلدا (قوله إن لم يكن خفيا) يمكن أن يضبط بما لا يسهل عادة تفهيم مثله له (قوله يجوز للقادر الخ) هذا معلوم مما تقدم إلا انه اعاده لاجل إفادة ما فيها من التفاصيل (قوله على التفريع) أى تفريع الوجوه وهى الاحكام على نصوص إمامه اى استنباطها منها أى والحال انه غير متصف به صفات المجتهد اى المجتهد المطلق واشار بذلك إلى أن الواو فى قول المصنف وإن لم يكن للحال لا للعطف على مقدر ليناسب الخلافة الآتية اه زكريا (قوله اطلع) اى القادر على ماتقدم فاطلع صفة جرت على غير من هى له (قوله وهذا كما صرح به الآمدى مجتهد المذهب) نبه به على الرد على من زعم انه لاخلاف فى جواز افتاء المجتهد المقيد وهو مجتهد المذهب وهو صحيح على ما اختاره الامدى من ان الخلاف فى جواز إفتاء مجتهد المذهب لكن الأقعد ماقاله الزركشى والبرماوى وغيرهما تبعا للمصنف فى شرح المختصر انه لاخلاف فى جوازه وإنما الخلاف فى جواز افتاء مجتهد الفتوى وعليه يحمل كلام المصنف فيقيد تصحيح جواز افتائه ويعلل مقابله بما يناسبه اه زكريا (قوله بخلاف غيره) أى غير القادر

أن كلا صحيح) المأخوذ من كلام ابن الحاجب انهم قالوا يمتنع الخلو عقلا بان يكون محالا لذاته لا لقيام الادلة الشرعية على امتناعه ولذا رد عليهم بان ماذكروه من الاحاديث نحو لاتزال طائفة الخ إن سلمت دلالته إنما يدل على عدم الوقوع للدليل الشرعى لا على عدم الجواز لذاته كما قرره السعد فقول المصنف والمختار بعدجوازه أى عقلا أنه لم يثبت وقوعه أى شرعا (قوله فيه أن ظهورهم على الحق الخ) بهذا رد ابن الحاجب دلالته

وإنما يجوز الافتاء للمجتهد ولا نسلم وقوعه من غيره في الاعصار المتقدمة (وثالثها) يجوز له (عند عدم المجتهد) للحاجة اليه بخلاف ما إذا وجد المجتهد (ورابعها) يجوز للمقلد الافتاء (وإن لم يكن قادرا) على التفريع والترجيح (لانه ناقل) لما يفتى به عن إمامه وإن لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع فى الاعصار المتاخرة (ويجوز خلو الزمان عن مجتهد) اى ان لا يبقى فيه مجتهد (خلافا للحنابلة) فى منعهم الخلو عنه (مطلقا ولابن دقيق العيد) فى منعه الخلو عنه (ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد) فان تداعى بأن أتت أشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك جاز الخلو عنه (والمختار) بعد جوازه انه (لم يثبت وقوعه) وقيل يقع دليل عدم الوقوع حديث الصحيحين بطرق لا تزال طائفة من أمتى

المذكور فيدخل فى غيره مجتهد الفتوى وهو كما مر المتبحر القادر على الترجيح دون التفريع وقدمر أنه يسمى مجتهد الفتوى وفيه مع هذا تناقض لا يخفى قاله الناصر وأجاب سم بمنع التناقض بان ماهنا من قبيل المطلق او العام وما مر من قبيل المقيد او الخاص ولا تناقض بينهما بل يقيد المطلق ويخصص العام تأمل (قوله وإنما يجوز الافتاء للمجتهد) أى المطلق كما هو المراد بالمجتهد فى قول المتن وثالثها عند عدم المجتهد اه بخارى (قوله ورابعها يجوز الخ) مقابل لمفهوم قوله يجوز للقادر الخ لا لمنطوقه لكن لو عبر بدل رابعها بقيل كان انسب إذ ليس للمفهوم مقابل غير هذا اه زكريا (قوله ويجوز خلو الزمان) عن مجتهد المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفى الهندى باجراء هذا الخلاف فى غيره ايضا حيث عبر بقوله المختار عند الاكثرين أنه يجوز خلو عصر من الاعصار عن الذى يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا او كان مجتهدا فى مذهب المجتهد ومنع منه الاقلون كالحنابلة اه سم وفى النجارى ان الاستدلال بالاحاديث الآتية يدل على ان المراد الجواز الشرعى وظاهر استدلال ابن الحاجب كالآمدى أن المراد به العقلى وفى حواشى المولى سعد الدين ما يشعر بتجويز كل منهما انتهى وفى المنخول ان الشريعة هل يجوز فتورها وإن اجمعوا على جواز ذلك فى شريعة من قبلنا سوى الكعبى بناء على مذهبه من وجوب مراعاة الاصلح على الله فهو ينازع فى هذه القاعدة والمختار ان شرعنا كشرع من قبلنا فى هذا المعنى وفرق فارقون بأن هذه الشريعة خاتمة الشرائع ولو فترت لبقيت الى يوم القيامة وهذا فاسد إذ ليس فى العقل ما يحيله والذين فترت عليهم الشرائع سابقا قدماتوا او قامت قيامتهم إذ لم يلحقهم تدارك شىء آخر وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سيأتى عليكم زمان يختلف الرجلان فى فريضة فلا يجدان من يقسمها بينهما او قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ظاهر معرض للتأويل ويمكن تخصصه بالقرآن دون سائر احكام الشرع وهذا الكلام فى الجواز العقلى واما الوقوع فالغالب على الظن ان القيامة إن قامت على قرب فلا تفتر الشريعة وإن امتدت إلى خمسمائة سنة مثلا لأن الدواعى متوفرة على نقلها فلا تضعف إلا على تدريج ولو تطاول الزمان فالغالب فتوره إذ الهمم على التراجع مصيرها إذا فترت ارتفع التكليف فهى كالاحكام قبل ورود الشرع وقال الاستاذ ابو إسحق انهم يكلفون الرجوع الى محاسن العقول وهذا لا يليق بمذهبنا لانا لا نقول بتحسين العقل اه وقوله وان امتدت إلى خمسمائة مثلا أى من عصره وقد مضت الخمسمائة بالنسبة الى عصرنا والشريعة بحمد الله محفوظة ولكنه بعد مجاوزة الالف اشتد التناقص وفى عصرنا وهو القرن الثالث عشر ضعف الطالب والمطلوب بتراكم عظائم الخطوب نسأل الله السلامة اه (قوله اى لا يبقى فيه مجتهد) إشارة الى ان المراد الاعم من ان لا يوجد فيه اصلا او يوجد ثم يفقد لا الاول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلو (قوله ما لم يتداع الزمان) المراد بتداعيه دعاء بعضه بعضا الى الزوال كناية عن إشرافه على الزوال وتغيره عما كان والمراد بالقواعد الامور المعهودة فيه فتزلزلها عدم بقائها على الوجه المعتاد فيها ويحتمل ان المراد قواعد الدين واحكام الشريعة وتزلزلها تعطلها (قوله لم يثبت وقوعه) اى لا فى الماضى ولا فى المستقبل بدليل قول الشارح وقيل يقع (قوله دليل عدم الوقوع) اشار الشارح بذلك الى ان مراد المصنف لم يثبت

(قول المصنف والمختار لم يثبت وقوعه) اعلم أن أصل النزاع يجوز الخلو عن مجتهد أولا قالت الحنابلة لا وقال غيرهم يجوز والخلاف فى الجواز العقلى كما مر ثم استدل من قال بالجواز بقوله لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه وقال صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض الحديث فقالت الحنابلة لا تزال طائفة الخ قال ابن الحاجب مع شرح المصنف قلنا سلمنا أن هذا يدل على عدم وقوع الخلو فاين نفى الجواز ولو سلم فدليلنا أظهر لان فيه التصريح بقبض العلم وليس فيما ذكرتموه إلا ظهور الحق ولا يلزم منه بقاء أهل العلم ولو سلم فيتعارضان ويسلم الاول أعنى أن الأصل عدم المانع اه إذا عرفت هذا عرفت أن هناك خلافا فى الجواز العقلى وعدمه ثم نشأ من الاستدلالين بالاحاديث خلاف فى أنه يقع أو لا يقع فقال المصنف أن المختار ابدال لا يقع بلم يثبت الوقوع إذ لو قيل لا يقع لم يوجد ما يثبته لوقوع

وقوعه

ظاهرين على الحق حتى يأتى أمر الله أى الساعة كما صرح بها فى بعض الطرق قال البخارى وهم أهل العلم اى لا بتداء الحديث فى بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين ويدل للوقوع حديث الصحيحين أيضاً أن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا هذا لفظ البخارى وفى مسلم حديث ان بين يدى الساعة أياما يرفع فيها العلم ويترك فيها الجهل ونحوه حديث البخارى أن من أشراط الساعة ان يرفع العلم ويثبت الجهل والمراد برفع العلم قبض اهله ولمعارضة هذه الاحاديث للاول قال المصنف لم يثبت وقوعه دون لا يقع ويمكن رد الاول اليها بأن يراد بالساعة ماقرب منها (وإذا عمل العامى بقول مجتهد) فى حادثة (فليس له الرجوع عنه) إلى غيره فى مثلها لانه قد التزم ذلك القول بالعمل به بخلاف ما إذا لم يعمل به (وقيل يلزمه العمل) به (بمجرد الافتاء) فليس له الرجوع الى غيره فيه (وقيل) يلزمه العمل به (بالشروع فى العمل) به بخلاف ما إذا لم يشرع (وقيل) يلزمه العمل به

وقوعه عدم وقوعه لكنه آثر التعبير بلم يثبت وقوعه لمعارضة هذه الآحاديث لغيرها (قوله ظاهرين على الحق) فيه ان ظهورهم على الحق لا يقتضى ان يكون بمرتبة الاجتهاد (قوله وهم اهل العلم) اى المجتهدون حتى تتم الدعوى وإن كان عليه منع ظاهر (قوله ينتزعه من العباد) أى عموما فلا ينافى الوقوع لبعض الافراد وينتزعه بدل من يقبض المنفى فهو تفسير له والمعنى ان الله لا ينزع العلم انتزاعا ورؤساء بضم الراء وفتح الهمزة بعدها وفتح السين بعدها همزة ممدودة جمع رئيس وفى رواية بضم الراء والهمزة بعدها الرا وفتح السين منونة جمع راس بمعنى رئيس واتخذ بمعنى صير مفعوله الاول جهالا والثانى رؤسا اى اتخذ الناس الجهال رؤسا (قوله ويترك فيها الجهل) أى يترك بلا رفع (قوله ولمعارضة هذه الاحاديث الخ) قال النجارى لا يخفى ان الحديث الاول يدل على عدم الخلو وهذه الاحاديث تدل على ثبوت وقوع الخلو فالاول يعارضها فى ثبوت الوقوع فالمناسب إسناد المعارضة اليه لا اليها كما يعرف بأدنى تأمل حكى ان بعض السلف ذكر له حديث الزهرى اتينا انس بن مالك فشكونا اليه ما نلقى من الحجاج فقال اصبروا فانه لا يأتى عليكم زمان إلا والذى بعده شر منه حتى تلقوا ربكم سمعته من نبيكم صلى الله عليه وسلم قيل وكيف هذا وقد جاء عمر بن عبد العزيز بعد الحجاج فقال لا بد للزمان ان يتنفس رايته فى تاريخ ابن عساكر ونقله المصنف ايضا فى خطبة كتاب ترشيح التوشيح وأما ما اشتهر على ألسنة العامة كل عام ترذلون فلا أصل له بهذا اللفظ وان كان معناه معنى الحديث المذكور (قوله ويمكن رد الاول اليها الخ) اى فيثبت الوقوع لسلامة الاحاديث الدالة على الوقوع عن المعارض وقد يجمع بينهما أيضا بحمل الاول على المجتهد غير المطلق وحمل البقية على المطلق وهو من استقل بقواعد لنفسه يبنى عليها الفقه خارجا عن قواعد المذهب المقررة وهذا مفقود من دهر طويل كما صرح به جمع منهم من أئمة المالكية ابن المنير وابن الحاج ومن أئمتنا ابن برهان والنووى فى مجموعه اه زكريا اقول قد سلف منا نقل عن المصنف انه اثبت رتبة الاجتهاد لوالده فى ترشيح التوشيح ونقل فى ذلك الكتاب عنه أقوالا انفرد بها عن مذهب الامام الشافعى وان الشيخ الامام متاخر عن عصر النووى لكنه اجتمع مع تلميذه ابن العطار فى سنة سبع وسبعمائة بدمشق (قوله وإذا عمل العامى الخ) قال سم ظاهره أنه إنما يمتنع الرجوع إذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلته بقوله بعده وقيل يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك انه لو شرع فى العمل ثم ابطله جاز له الرجوع عنه كما ان قضية الاكتفاء بالشروع على القول الاتى أنه لو أبطله لم يجز له الرجوع لحصول الشروع اه (قوله فى مثلها) افصاح عما أراده بعض الشارحين كالزركشى بقوله فى تلك الحادثة بعينها بأن مرادهم بالعين النوع (قوله وقيل يلزمه العمل به) مقابل قوله وإذا عمل العامى الخ (قوله إلى غيره فيه) أى فى غير

معارضة أحاديث الوقوع له بخلاف نفى ثبوت الوقوع فانه صادق لمعارضة دليل العدم الدليل الوقوع وليس المراد أن مختار المصنف عدم الوقوع لكنه عبر بما عبر به للتعارض إذ مع التعارض كيف اختاره ولو قال كما قال الناصر والمختار لم يثبت عدم وقوعه لكان مقابله ثبوت عدم الوقوع مع أن مقابله المردود عليه هو ما اختاره ابن الحاجب من ثبوت الوقوع الذى أشار له الشارح بقوله وقيل يقع واعلم أن قول الشارح دليل عدم الوقوع أى الذى هو أصل الخلاف قبل ابدال المصنف له فتدبر وحاصله أن تأويله بلم يثبت يدفع الاعتراض بالتعارض الوارد لو أبقاه على حاله وبه عند التأمل يندفع ما قيل هنا ولا حاجة للتطويل الخارج عن ذوق الكلام (قوله حيث منعنا تقليد المفضول يقتضى انا [illegible] العمل مع التردد ولا مانع إذا كان المراد أنه طرات له شبهه فى الدليل إذ هو راجع للاجتهاد ولا اجتهاد عليه تأمل (قول المصنف وإذا عمل العامى الخ) هذا الخلاف مبنى على مقابل الاصح الآتى فانا إذا أوجبنا التزام مذهب معين لا يتأتى التجويز فى هذه الاقوال تدبر

(ان التزمه) بخلاف ما إذا لم يلتزمه (وقال السمعانى) يلزمه العمل به (ان وقع فى نفسه صحته) وإلا فلا (وقال ابن الصلاح) يلزمه العمل به (إن لم يوجد مفت آخر فان وجد تخير بينهما والاصح جوازه) اى جواز الرجوع إلى غيره (فى حكم آخر) وقيل لا يجوز لأنه بسؤال المجتهد والعمل بقوله التزم مذهبه (و) الاصح (انه يجب) على العامى وغيره ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد (التزام مذهب معين) من مذاهب المجتهدين (يعتقده ارجح) من غيره (او مساويا) له وان كان فى نفس الأمر مرجوحا على المختار المتقدم (ثم) فى المساوى (ينبغى السعى فى اعتقاده ارجح) ليتجه اختياره على غيره (ثم فى خروجه عنه) اقوال احدها لا يجوز لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه ثانيها يجوز والتزام ما لا يلزم غير ملزم (ثالثها لا يجوز فى بعض المسائل) ويجوز فى بعض توسطا بين القولين والجواز فى غير ما عمل به اخذا مما تقدم فى عمل غير الملتزم فانه إذا لم يجز له الرجوع قال ابن الحاجب كالآمدى اتفاقا

المفتى فيما أفتاه فيه (قوله ان التزمه) أى العمل بأن صمم على التمسك به (قوله وقال ابن الصلاح الخ) نقل فى الروضة عن الخطيب وغيره ما يوافقه واختاره اه زكريا (قوله فى حكم آخر) هذا غير ما تقدم لأن ما تقدم فى المثل وما هنا فى حكم آخر مغاير له وفرض المسئلة هنا وفيما تقدم فى عامى غير ملتزم لمذهب الامام الذى قلده فى حادثة ما كالشافعى قلد مالكا أو أباحنيفة فى حادثة أما التزام المذهب فسيأتى فى قوله وانه يجب التزام الخ وفى التحرير لا يرجع فيما قلد فيه اتفاقا وهل يقلد غيره فى حكم غيره المختار نعم للقطع بأن المستفتين فى كل عصر من زمن الصحابة إلى الآن كانوا يستفتون مرة واحدا من المجتهدين ومرة غيره غير ملتزمين مفتيا واحدا فلو التزم مذهبا معينا كأبى حنيفة او الشافعى فقيل يلزم وقيل لا يلزم اه قال شارحه السيد بادشاه وهو الاصح لان التزامه غير ملزم إذ لا واجب إلا ما اوجبه الله ورسوله ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل واحد من الائمة فيقلده فى كل ما يأتى به دون غيره والتزامه ليس بنذر حتى يجب الوفاء به اه قال السيد على السمهودى الشافعى فى رسالته المسماة بالعقد الفريد فى احكام التقليد ولو نذره لا يلزمه كما لا يلزمه البحث عن الاعلم واسد المذاهب على المقرر اه (قوله وقيل لا يجوز الخ) حكى قول ثالث وهو جوازه فى عصر الصحابة والتابعين ومنعه فى العصر الذى استقرت عليه المذاهب وقوله والعمل بقوله أى ان عمل وإلا فالمعلل أعم اه زكريا (قوله التزام مذهب معين) بمعنى أنه لا يأخذ فيما يقع له من الاحكام إلا بمذهب معين (قوله ثم فى المساوى الخ) القرينة على اختصاصه بالمساوى قوله ثم ينبغى السعى فى اعتقاده ارجح إذ لو اريد ما يعم الارجح لكان قوله ثم ينبغى السعى فى اعتقاده تحصيلا للحاصل اه بجارى (قوله لانه التزمه) أى بالتقليد وقوله وإن لم يجب التزامه أى ابتداء (قوله فى غير ما عمل به) اى وعدمه وقوله اخذا مما تقدم اى من مفهومه وهو انه لا يجوز الرجوع فيما عمل به (قوله قال ابن الحاجب كالآمدى اتفاقا) قال شيخ الاسلام اسند نقل الاتفاق اليهما ليبرأ عن عهدته لقول والد المصنف فى فتاويه إن فى دعوى الاتفاق نظرا وإن فى كلام غيرهما ما يشعر باثبات خلاف بعد العمل اه وفى رسالة السيد السمهودى المختار ان كل مسئلة اتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غير مذهب الأول وبه تعلم ما فى حكاية اطلاق الاتفاق على المنع ولعل المراد اتفاق الاصوليين ثم ان كان المراد من وضع الرجوع حيث عمل فى عين تلك الواقعة المنقضية لا ما يحدث بعدها من جنسها فهو ظاهر كحنفى سلم شفعة بالجوار عملا بعقيدته ثم عن له تقليد الامام الشافعى رضى الله عنه حتى ينزع العقار ممن سلمه فليس له ذلك كما انه لا يخاطب بعد تقليده الشافعى باعادة ما مضى من عباداته التى يقول الشافعى ببطلانها لمضيها على الصحة فى اعتقاده فيما مضى فلو اشترى هذا الحنفى بعد ذلك عقارا آخر وقلد الشافعى بعدم القول بشفعة الجوار فلا يمنعه ما سبق ان يقلده فى ذلك فله ان يمتنع من تسليم العقار الثانى فان قال الآمدى وابن الحاجب ومن تبعهما بالمنع فى مثل هذا وعمموا ذلك فى جميع صور ما وقع العمل به اولا فهو غير مسلم ودعوى الاتفاق عليه

فالملتزم أولى بذلك وقد حكيا فيه الجواز فيقيد بما قلناه وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى وهكذا (و) الاصح (أنه يمتنع تتبع الرخص) فى المذاهب بان يأخذ من كل منها ماهو الأهون فيما يقع من المسائل (وخالف أبو اسحق المروزى) فجوز ذلك والظاهر أن هذا النقل عنه سهو لما فى الروضة وأصلها عن حكاية الحناطى وغيره عن أبى اسحق أنه يفسق بذلك وعن أبى هريرة أنه لا يفسق به وهو الثانى

ممنوعة ففى الخادم أن الامام الطرطوشى حكى أنه اقيمت صلاة الجمعة وهم القاضى ابو الطيب الطبرى بالتكبير فاذا طائر قد ذرق عليه فقال انا حنبلى ثم احرم بالصلاة ومعلوم ان الشيخ شافعى يتجنب الصلاة بذرق الطائر فلم يمنعه عمله السابق بمذهب الشافعى ففى ذلك تقليد المخالف عند الحاجة اليه وفى الخادم ايضا أن القاضى أبا عاصم العامرى الحنفى كان يفتى على باب مسجد القفال والمؤذن يؤذن المغرب فترك ودخل المسجد فلما رآه القفال أمر المؤذن أن يثنى الاقامة وقدم القاضى فتقدم وجهر بالبسملة مع القراءة وأتى بشعار الشافعية فى صلاته ومعلوم ان القاضى اباعاصم إنما يصلى قبل بشعار مذهبه فلم يمنعه سبق عمله بمذهبه فى ذلك ايضا قال السمهودى ثم رايت فى فتاوى السبكى انه سئل عن ذلك فى ضمن مسائل إلى ان قال ودعوى الاتفاق فيها نظر وفى كلام غيرهما مايشعر باثبات الخلاف بعد العمل أيضا وكيف يمتنع إذا اعتقد صحته ولكن وجه ما قالاه انه بالتزامه مذهب امام مكلف به مالم يظهر له غيره والعامى لا يظهر له الغير بخلاف المجتهد حيث ينتقل من أمارة إلى أمارة ولا بأس به لكنى أرى تنزيله على خصوص العين فلا يبطل عين ما فعله وله فعل جنسه بخلافه اه كلام السمهودى اقول وقد وقع التقليد بعد مضى العمل فى المسئلة المعمول بها كما نقل صاحب الفتاوى البزازية ان الامام ابا يوسف صلى يوم الجمعة مغتسلا من الحمام وصلى بالناس وتفرقوا ثم أخبروا بوجود فارة ميتة فى بئر الحمام فقال إذن ناخذ بقول اخواننا من أهل المدينة إذا بلغ المـاء قلتين لم يحمل خبثا نقل هذه الشيخ الشرنبلالى الحنفى فى رسالته المؤلفة فى جواز التقليد ساكتا عليها ونقلها بيرى زاده ايضا فى رسالة له معمولة فى عدم جواز التقليد فلذلك تعقبها بقوله ان ما أفادته هذه الرواية غير معمول بها لتصريحهم بعدم الجواز ولا عمل للدلالة مع الصريح وقد نص فى القنية على اعادته للصلاة حيث قال وعن أبى يوسف وذكر الحكاية ثم قال فاغتسل وأعاد الصلاة ولم يأمر القوم بالاعادة وقال اجتهادى يلزم نفسى لا غيرى ه ونقل بيرى زاده عن الحلوانى فى شرح آداب الخصاف مسئلة يحتاج اليها القضاة وهى ان الرجل إذا جاء إلى القاضى وهو يرى مذهب المخالف وادعى الشفعة بالجوار على رجل هل يقضى له القاضى بالشفعة ام لا اختلف المشايخ فيه منهم من قال لا يقضى لأن المدعى يدعى ان لا حق له فيما يدعى فاذا علم القاضى ذلك لا يلتفت إلى دعواه ومنهم من قال يقضى لأنه لما طلب الشفعة فقد ركن إلى مذهبنا فيقبل دعواه ويقضى له وإن كان يعتقد خلاف ذلك ومنهم من قال إذا تقدم للقاضى يسأله عن ذلك ويقول هل يعتقد وجوب الشفعة بالجوار فان قال نعم يقضى وإن قال لا رفعه عن مجلسه ولا يسمع كلامه وهذا اوجه الأقاويل وأحسنها (قوله وقد حكيا فيه) اى فى الملتزم (قوله الجواز) اى على الاطلاق (قوله فيقيد بما قلناه) اى من انه فيما إذا لم يعمل (قوله وقيل لا يجب عليه التزام مذهب الخ) قال النووى بعد ذكره الخلاف فى ذلك هذا كلام الاصحاب والذى يقتضيه الدليل أنه لا يجب عليه ذلك بل يستفتى من شاء لكن من غير تلقط للرخص ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه انتهى واورد على المصنف انه صحح جواز تقليد غيره فى حكم آخر بعد استفتائه فى غيره مع ايجابه التزام مذهب معين ابتداء ويجاب بانه إذا جاز خروج الملتزم فغيره أولى وإنما جاز خروج الملتزم مع إيجاب التزام مذهب معين لأنه يغتفر فى الدوام مالا يغتفر فى الابتداء اه (قوله فجوز ذلك) نقل الشرنبلالى الحنفى عن السيد بادشاه فى شرح التجريد يجوز

وقد تفقه على الاول ان اراد بعدم الفسق الجواز فهو مبنى على أنه لا يجب التزام مذهب معين وامتناع التتبع شامل للملتزم وغيره ويؤخذ منه تقييد الجواز السابق فيهما بما لم يؤد إلى تتبع الرخص

﴿مسئلة اختلف فى التقليد فى اصول الدين﴾

اتباع رخص المذاهب ولا يمنع منه مانع شرعى إذ للانسان أن يسلك المسلك الاخف عليه ان كان له اليه سبيل بأن لم يكن عمل بقول آخر مخالف لذلك الاخف اه وقال ابن أمير حاج أن مثل هذه التشديدات التى ذكروها فى المنتقل من مذهب إلى مذهب الزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص وإلا فاخذ العامى بكل مسئلة بقول مجتهد يكون قوله اخف عليه لا ادرى ما يمنع منه عقلا وشرعا اه هذا ما نقله الحنفية واما الشافعية فقد قال العز بن عبد السلام فى فتاويه لا يتعين على العامى إذا قلد اماما فى مسئلة ان يقلده فى سائر مسائل الخلاف لان الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون فيما يسنح لهم العلماء المختلفين من غير نكير سواء اتبع الرخص فى ذلك او العزائم لان من جعل المصيب واحدا وهو الصحيح لم يعينه ومن جعل كل مجتهد مصيبا فلا انكار على من قلده بالصواب واما ما حكاه بعضهم عن ابن حزم من حكايته الاجماع على منع تتبع الرخص من المذاهب فلعله محمول على من تتبعها من غير تقليد لمن قال بها أو على الرخص المركبة فى الفعل الواحد نقله عن السيد السمهودى فيؤخذ من مجموع ما ذكرناه جواز التقليد وجواز تتبع الرخص لا على الاطلاق بل لا بد من مراعاة ما اعتبره المجتهد فى المسئلة التى وقع التقليد فيها مما يتوقف عليه صحتها كى لا يقع فى حكم مركب من اجتهادين كما إذا توضأ ومسح بعض الرأس على مذهب الشافعى ثم صلى بعد لمس مجرد عن الشهوة عند مالك على عدم النقض وهذا محمل من منع التلفيق فى التقليد فان معناه التلفيق فى اجزاء الحكم لا فى جزئيات المسائل فانه جائز كما نقلناه ونقل الاسنوى فى تمهيده عن القرافى فى شرح المحصول أنه يشترط جواز تقليد مذهب الغير أن لا يكون موقعا فى أمر يجمع على ابطاله امامه الاول وامامه الثانى فمن قلد مالكا مثلا فى عدم النقض باللمس الخالى عن الشهوة فلا بد ان يدلك بدنه ويمسح جميع راسه وإلا فتكون صلاته باطلة عند الامامين اه قال الاسنوى ومن فروع هذه المسئلة أنه إذا نكح بلا ولى تقليدا لأبى حنيفة أو بلا شهود تقليدا لمالك ووطىء فانه لا يحد فلو نكح بلا ولى ولا شهود ايضا حد كما قاله الرافعى لأن الامامين قد اتفقا على البطلان وانه لا بد وان يكون التقليد والتتبع فى المسائل المدونة للمجتهدين الذين استقر الاجماع عليهم الآن وهم الأربعة دون من عداهم لأنه بموت اصحابهم انقرضت مذاهبهم وقد كانوا كثيرين اولا ويقيد تتبع الرخص بقيد آخر وهو أن لا يترك العزائم راسا بحيث يخرج عن ربقة التكليف الذى هو الزام ما فيه كلفة واما الامام الغزالى فقد منع تتبع الرخص قائلا ان العوام والفقهاء وكل من لم يبلغ منصب المجتهدين لا غنى لهم عن تقليد امام واتباع قدوة اذ تحكيم العقول القاصرة الذاهلة عن مأخذ الشرع محال وتخير أطيب المذاهب وأسهل المطالب بالتقاط الاخف والاهون من مذهب كل ذى مذهب محال لامرين احدهما ان ذلك قريب من التمييز والتشهى ويتسع الخرق على فاعله فينسل عن معظم مضائق الشرع بآحاد التوسعات التى اتفقت أئمة الشرع فى آحاد القواعد على ردها والاخر ان اتباع الافضل متحتم وتخير المذاهب يجر لا محالة إلى اتباع الافضل تارة والمفضول اخرى ولا مبالاة بقول من اثبت الخيرة فى الاحكام تلقيا من تصويب المجتهدين على ما ذكرنا فساده اه (قوله وقد تفقه على الاول) أراد تقوية الاول (قوله للملتزم وغيره) وهو صاحب الحادثة المتقدم فى قوله وإذا عمل العامى بقول مجتهد فى حادثة (قوله ويؤخذ منه) اى من شمول الامتناع وضمير التثنية يعود للملتزم وغيره (قوله فى التقليد) هو الاخذ بقول الغير كانه اخذه قلادة فى عنقه فهو تابع

﴿مسئلة اختلف فى التقليد فى أصول الدين﴾ المراد بالتقليد هنا مقابل النظر فى الدليل وهو المراد بالاجتهاد هنا ولو كان الناظر عاميا بالمعنى المتقدم أعنى مقابل المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى الخ كما نص عليه العضد والمصنف فى شرح المختصر ويدل عليه قولهم أن العوام غير مقلدين هنا لنظرهم فى الدليل الاجمالى وان لم يكن على طريق المتكلمين واعلم ان منع التقليد فى أصول الدين مبنى على أنه مستثنى من قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فى الاصول بتحصيل العلم اليقينى كما سيقول الشارح وهو المأخوذ عن الدليل دون التقليد (قوله فان شيخ الاسلام الخ) قال المصنف رحمه الله فى شرح المختصر التقليد يطلق تارة بمعنى قبول قول الغير بغير حجة ويسمى اتباع العامى لامامه تقليدا على هذا وهو العرف وتارة بمعنى الاعتقاد الجازم لا لموجب والتقليد بالمعنى الاول قد يكون ظنيا وقد يكون وهما كما فى تقليد امام فى فرع من الفروع مع تجويز أن يكون الحق فى خلافه ولا شك أن هذا لا يكفى فى الايمان عند الاشعرى وسائر الموحدين ولعله مقصود الاشعرى بقوله لا يصح إيمان المقلد وأما التقليد بالمعنى الثانى فكان أبى رحمه الله يقول لم يقل أحد من علماء الاسلام أنه لا يكفى فى الايمان إلا أبو هاشم من المعتزلة وأنا أقول أن هذا لا يتصور فان الانسان إذا مضى عليه زمن لا بد ان يحصل عنده له دليل وان لم يكن على طريقة أهل الجدل فان فرض مصمم جازم لا دليل عنده فهو الذى يكفره ابو هاشم ولعله المنسوب إلى الاشعرى

والصحيح أنه ليس بكافر وإن الأشعرى لم يقل ذلك نعم اختلف أهل السنة فى أنه هل هو عاص والأصح عند أبى حنيفة رحمه الله أنه مطيع وعند اخرين انه عاص وهو الخلاف فى وجوب النظر فاعرفه وإن قلنا انه عاص وأن النظر واجب فالواجب نظرما ولا يشترط نظر على طريقة المتكلمين كما عرفناك وهذا الاخلاف فيه نعلمه ثابتا عن أحد من سلف الأمة انتهى وفيه فوائد جمة منها أن من قال يلزم غير المجتهد التقليد مراده بغير المجتهد بالنسبة لأصول الدين غير القادر على الدليل ولو الاجمالى لما عرفت سابقا ومراده بالتقليد المعنى الثانى فيما تقدم ومن منع إنما منعه للقادر ولو على الاجمال لان المطلوب فى أصول الدين العلم كما تقدم (٤٤٣) ومنه تعلم أن شيخ الاسلام إنما استفتح مما تقدم مع ماهنا وجوب التقليد على غير المجتهد المراد به هنا العاجز عن النظر ولو فى الدليل الاجمالى فما قاله سم فى غير محله إذ هو فى القادر ومنها أن التقليد نوعان متعارف وغيره وقد وقع المحشى وغيره بسبب عدم الاطلاع على هذا فيما سيأتى عنه ومنها أن الخلاف فى وجوب النظر ليس عائدا إلى صحة الايمان بل إلى العصيان وعدمه ومنها غير ذلك فتأمل لتعلم ماوقع للمحشى هنا فان القادر على النظر هو المراد بالمجتهد هنا (قوله وأجيب الخ) حاصله أن المكلف بمعرفة أن للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ ووجوب تحصيل التصديق بتلك المفهومات لايتوقف على

أى مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود البارى وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات وغير ذلك مما سيأتى فقال كثير منهم ورجحه الامام الرازى والآمدى لايجوز بل يجب النظر

له تبع الدابة لقائدها ولذلك قيل لافرق بين مقلد ينقاد وبهيمة تقاد وأما التلامذة فانهم بعد إرشاد المشايخ لهم إلى الأدلة من العارفين وضرب السنوسى فى شرح الجزائرية مثالا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا للهلال فسبق بعضهم إلى رؤيته فان أخبر الباقى وصدقوه من غير معاناة وتطلع له كانوا مقلدين وإن أرشدهم بالعلامات حتى عثروا عليه خرجوا عن التقليد ألا ترى أن الاولى إذا سئلت عن الهلال كان جوابها قالوا انه ظهر وأما الثانية فتقول رأيته بعينى فى مكان كذا وتذكر العلامات وأصول الدين قواعده وهى المسائل الكلامية لابتناء مابقى من مسائل الدين عليها قال شيخ الاسلام ولم يرجح المصنف من الخلاف فى التقليد فيه شيئا لكن قضية كلامه فيما مر فى مسئلة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر فيه حرام فيكون الراجح عنده وجوب التقليد فيه انتهى ومافى شرح الكبرى نقلا عن القاضى ان التقليد محال لانه إن امر بتقليد من شاء لزم نجاته بتقليد الضالين وإن امر بتقليد المحققين فامابدون دليل يعلم به حقيقتهم فهو تكليف بما لا يطاق أو بدليل فلا يكون مقلدا فمندفع إذ يتفق تقليد المحقق لمجرد حسن ظن به وهو فى ذلك لم يخرج عن التقليد فهو مقلد فيمن قلده أيضا وهذا واقع كثيرا حتى فيمن نسب إلى العلم فانا نجد منهم من يتمسك بكلام لا أصل له لحسن ظن بقائله وشهوته فى العلم حتى لو برهن له على بطلانه أو أتى له بنقل يخالفه عن إمام محقق فى هذا الفن اما أن لايرجع أصلا أو يرجع ظاهرا أو يعتذر بأن الشيخ له اطلاع كثير فهو أدرى وما درى الغبى أن هذا الشيخ ليس معصوما عن الغلط والسهو وأمثال هذا كثير (قوله أى مسائل الاعتقاد) وهى القضايا المعتقدة فتمثيل الشارح لها بقوله كحدوث العالم فيه تسمح لأن ماذكره من الحدوث ومابعده يقع محمولا فى هذه المسائل كان يقال العالم حادث الخ والمراد كحدوث العالم من حيث اثباته أو يقدر مضاف أى كثبوت حدوث العالم وهو أصل عظيم من المسائل الكلامية بل هو فى الحقيقة أصل لها كلها لانه يتوصل به إلى إثبات الواجب تعالى وتقدس وإثبات النبوات وبقية العقائد ولشرافة هذا الاصل اعتنت المحققون بافراده بالتأليف وكثر فيه الجدال والنزاع بين المتكلمين والفلاسفة فصار بسبب ذلك من جملة غوامض علم الكلام وأكثر من الف فى هذا الفن يصدر كتابه بمسئلة حدوث العالم كمتن عقائد النسفى ومتن عقائد العضد (قوله وغير ذلك) اى مما يتعلق بمباحث النبوة وقد سلك الشارح مسلكا لطيفا فى العطف يعلم سره مما قررناه فى كون حدوث العالم أصلا عظيما (قوله فقال كثير منهم الخ) تفصيل للاختلاف (قوله بل يجب النظر) اى وجوبا شرعيا لاعقليا خلافا للمعتزلة واحتجت المعتزلة على ان وجوب النظر فى المعجزة والمعرفة وسائر مايؤدى إلى العلم به بل الوجوب فى نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع فى نفس الامر والشرع ثابت علم المكلف ثبوته أولا نظر أولا فان قيل سلمنا أنه لايتوقف لكن لايتم إلزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت أن الوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب إلا انى لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لايوجب الاثم قلنا هذا ممنوع بل يوجبه بعد إرشاد الرسل للتمكن القريب من الالتفات حينئذ فان من حذر من شيء التفت اليه بطبعه فان ترك فهو المقصر وإلا لم يأثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات

لأن المطلوب فيه اليقين قال الله تعالى لنبيه فاعلم أنه لا إله إلا الله وقد علم ذلك وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوحدانية عليها وقال العنبرى وغيره يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم لأنه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمتى الشهادة المنبىء عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه (وقيل النظر فيه حرام) لأنه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الأذهان والأنظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتى به الشرع من العقائد ودفع الأولون دليل الثانى بأنا لا نسلم أن الاعراب ليسوا أهلا للنظر فان المعتبر النظر على طريق العامة كما اجاب الاعرابى الأصمعى عن سؤاله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام تدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج

ثبوت الشرع عقلى أنه لو لم يجب إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي إذا قال للمكلف انظر فى معجزتى حتى يظهر لك صدق دعواى فله أن يقول لا أنظر مالم يجب على لأن ترك غير الواجب جائز ولا يجب على مالم يثبت الشرع لانه لا وجوب إلا بالشرع ولا يثبت الشرع مالم انظر لأن ثبوته نظرى لا ضرورى وجوابه انه مشترك الالزام إذ للمكلف أن يقول لا انظر مالم يجب عقلا ولا يجب عقلا مالم انظر لأن وجوبه نظرى يفتقر إلى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم ومعنى كونه مشترك الالزام ان فيه الجاء الخصم إلى الاعتراف بنقيض دليله حيث دل على نفى ماهو الحق عنده فى صورة النزاع (قوله لأن المطلوب فيه) أى فى أصول الدين اليقين أى ولا يقين مع التقليد (قوله وقد علم ذلك) من تتمة الدليل وتوطئة لما بعده ليفيد قوله واتبعوه أنهم مأمورون بالعلم الذى صدر منه ودفع لما يتوهم من كون الأمر مصروفا عن ظاهره وهو الوجوب واختلفوا هل هذا الوجوب وجوب اصول فيكون المقلد كافرا أو وجوب فروع فيكون آثما وهذا الخلاف فى المعرفة الحاصلة عن تقليد وهى جزم بلا بلا دليل فالظان والشاك والمتوهم كافر باجماع كما ذكره السنوسى فى الوسطى (قوله ويقاس غير الوحدانية) أى التى لم يتعلق بها الأمر فى اعلم أنه لا إله إلا الله على الوحدانية التى تعلق بها الأمر فتكون مأمورا بها أيضا (قوله بالتلفظ الخ) قد يقال إنما اكتفى الشارع بكلمتى الشهادة لأجل الدخول فى الايمان فلا ينافى انهم بعد ايمانهم يجب عليهم النظر (قوله ويقاس غير الايمان) اى غير الايمان بمضمون كلمتى الشهادة فالمقيس عليه هو الايمان بمضمون كلمتى الشهادة والمقيس بقية العقائد (قوله وقيل النظر فيه حرام) محل الخلاف فى وجوب النظر فى اصول الدين وعدمه النظر فى غير معرفة الله تعالى أما النظر فيها فواجب اجماعا كما ذكره السعد التفتازانى اه زكريا قال سم مرجع الضمير فى ذكره يعود لقوله أما النظر الخ كما يدل عليه سياق كلام السعد ودعوى الاجماع ممنوعة ألا ترى إلى تمثيل الشارح لمحل الخلاف بقوله ووجود البارى الخ وهو صريح فى جريان الخلاف مطلقا على ان السعد فى اثناء استدلاله على الوجوب قال على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد فى حق البعض فلا ينافى وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال فى الجملة اه وفيه اشعار بأنه غير قاطع بعموم حكم الاجماع اه ملخصا ثم ان محل الخلاف أيضا فيما جهله كفر كصفات السلوب والصفات المعنوية أما صفات المعانى ونحوها مما لا يكفر مسكره فلا (قوله لأنه مظنة الوقوع فى الشبه) إذ الاستدلال بفتح باب الجدال ونهاية اقدام العقول عقال ولله القائل

لعمرى لقد طفت المعاهد كلها * وسرحت طرفى بين تلك المعالم

فلم ار إلا واضعا كف حائر * على ذقن أو قارعا سن نادم

(قوله كما أجاب الاعرابى) وتقول العامة إذا رأت ما يعجبها سبحان الخالق بل الاولاد الصغار الذين لم

يبلغوا

(قوله على ان الاجماع على انه متواتر) صوابه على ان الاجماع عليه متواتر وبعد هذا فهو جواب عن شيء آخر ذكره فى شرح المقاصد حاصله ان وجوب المعرفة بالنص والاجماع فمنع الاجماع بأنه نقل آحادا فهو ظن فأجيب أولا بكفاية الظن وثانيا بأن الاجماع نقل متواترا فالصواب تقديم قوله واستدل أيضا الخ والقدح فيه بما مر ثم يذكر ماذكره (قوله لأن السعد لم يذكر هذا الخلاف) لم يذكره فى شرح المقاصد لكن ذكره فى حاشية العضد (قول الشارح لاختلاف الأذهان والأنظار) فيه ان هذا يوجب تحريم النظر على المقلد بفتح اللام أيضا لأنه مظنتهما فتقليده فيما يحتملهما أجدر بأن يحرم لأن فيه ما فى الأول مع احتمال كذب الامام واضلاله مقلده فان نظر الامام فقد ذكرتم أن النظر حرام ممتنع لكونه مظنة الشبه والضلال وإن قلد غيره بنقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل ينتهى إلى الوحى والالهام أو النظر المؤيد من عند الله بحيث لا يقع فيه الخطأ قلنا اتباع صاحب الوحى ليس تقليدا بل علم نظرى وكذا الالهام ونظر التأييد فلا يصح ان التقليد واجب والنظر حرام مطلقا كذا فى العضد والسعد (قوله يفيدان النظر الخ)

ألا تدل على اللطيف الخبير وما يذعن أحد من الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتى بكلمته إلا بعد أن ينظر .فيهتدى لذلك اما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه ههنا ففرض كفاية فى حق المتأهلين له يكفى قيام بعضهم به وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محل نهى الشافعى وغيره من السلف رضى الله عنهم من الاشتغال بعلم الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وعلى كل من الأقوال الثلاثة تصح عقائد المقلد وإن كان آثما بترك النظر على الأول (وعن الاشعرى) انه (لا يصح إيمان المقلد) وشنع اقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين (وقال) الأستاذ ابو القاسم (القشيرى) فى دفع التشنيع هذا (مكذوب عليه) قال المصنف (والتحقيق) فى المسئلة الدافع للتشنيع انه (إن كان) التقليد (اخذ القول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم) بأن لا يجزم به (فلا يكفى) إيمان المقلد قطعا لأنه لا إيمان مع أدنى تردد فيه (وإن كان) التقليد أخذ القول الغير بغير حجة لكن (جزما) هذا هو المعتمد (فيكفى) إيمان المقلد

يبلغوا سن التميز يقسمون بالله وبالنبى ويستعطفون والديهما بالقسم به ﷺ وهذا مصداق حديث كل مولود يولد على الفطرة (قوله الا تدل) اى السماء والابراج والارض والفجاج وإلا فالقال يدلان اى السماء والارض (قوله للايمان) اى لاظهاره والا فالايمان هو الاذعان فينحل المعنى وما يذعن احد للاذعان (قوله فى حق المتاهلين) اى فاذا لم يقسم به أحد منهم لم تأثم العامة (قوله وعن الأشعرى الخ) هو أبو الحسن على نسب إلى جده أبى موسى الاشعرى الصحابى كان شافعى المذهب ترجمه فى طبقات الشافعية المصنف وذكر بعض مشايخنا المالكية أنه مالكى ناقلا له عن سيدى على الأجهورى فى شرح عقيدته عن القاضى عياض وما يقال انه واضع علم الكلام ليس بشىء فانه آخذ عن أبى على الجبائى وهو من كبار المعتزلة وله تاليف فى علم الكلام اللهم إلا ان يحمل على انه واضع علم الكلام على طريقة أهل السنة لكن قيل أن سيدنا عمر بن الخطاب تكلم فيه وألف الامام مالك فيه رسالة ولد سنة سبعين وقيل ستين ومائتين بالبصرة وتوفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة (قوله وتكفير العوام الخ) ردبأنهم عارفون بالدليل الاجمالى وهو كاف قال فى شرح المقاصد والحق أن المعرفة بدليل إجمالى يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لأحد من المكلفين وبدليل تفصيلى يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من انه يقوم به البعض (قوله مكذوب عليه) فيه نظر فان النقل عنه مشهور وقد قال فى المقاصد ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد فى كل مسئلة من الأصول على دليل عقلى لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى محاولة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى حكى عنه ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادى ان هذا وإن لم يكن عند الاشعرى مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بتركه النظر والاستدلال اه وفى مختصر الفتوحات ان التقليد فى الدين لضعيف النظر اولى لانه يخاف عليه الخروج من الدين ان نظر فيه لقصوره قال وقد راينا جماعة خرجوا عن الدين بالنظر لما كانت فطرتهم معلولة وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا فمثل هؤلاء إن أراد أحدهم النجاة فليأخذ عقائده تقليدا كما أخذ أحكام دينه تقليدا اه (قوله أو وهم) أى فيكون الحاصل عنده ظنا لأن الوهم هو الطرف المرجوح ولذلك قال الشارح بأن لا يجزم الخ أشار به إلى دخول الظن فى كلام المصنف (قوله لانه لا إيمان مع تردد) فيه من هذا النمط ما نص عليه السنوسى فى شرح كبراه مما وقع سؤال لسيدى احمد بن عيسى وغيره عنه من فقهاء بجاية فيمن نشا بين اظهر الاسلام وهو لا يعرف إيمانا من إسلام

تقدم لك فيما نقلناه عن المصنف (قوله ولا يخفى ما فيه) لاشىء فيه فان قولنا من غير معرفة دليله يصدق على من قلد الانبياء إذ لا يعرف الدليل وهو الوحى بخلاف بغير حجة فان الحجة قول النبى أى كون القول صادرا منه (قوله فيه أن يقال أن مسمى التقليد الخ) تقدم فى كلام المصنف أنه يطلق على المعنيين وأن هذا المعنى هو العرف أى المتعارف إذ هو التقليد الشائع فى الفروع وكيف يكون جازما به مع أن واسطة امامه إنما هو الاجتهاد وغايته أن يفيد الظن مع تجويز أن يكون الحق خلافه فقوله أن ما ما ذكره المصنف غير صحيح غير صحيح (قوله وفيه مصادرة) ليس كذلك لأن المعنى كل متغير موجد عن العدم لأن عدمه قبل وجوده مشاهد او مقطوع به لدلائله

عند الاشعرى وغيره (خلافا لأبى هاشم) فى قوله لا يكفى بل لا بد لصحة الايمان من النظر وعلى الا كتفاء بالتقليد الجازم فى الايمان وغيره قال المصنف (فليجزم) أى المكلف (عقده بان العالم) وهو ماسوى الله تعالى ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فانها ليست غيره كما انها ليست عينه (محدث)

ولا الرسول من المرسل وإذا قيل له فى معنى لا إله إلا الله يقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلته هل يحكم له بالايمان والاسلام ام لا فاجابوا كلهم بانه لا يضرب له فى الاسلام بنصيب ولا يحكم له بايمان ولا باسلام وحكمه حكم المجوسى فى جميع أحكامه إلا فى القتل لظاهر الشهادة ونقل هذا صاحب المعيار الوانشريسى وزاد لا نكاح له ولا طلاق فان علم هو وزوجته الشرائع صح عقده عليها ولو بعد بتات سابق لعدم صحة عقده الذى هو ملك فلا يصح رفعه الذى هو عدمها قال سيد الشاوى المغربى الجزائرى ما فرضه علماء بجاية من هذا الذى حكموا عليه بحكم المجوسى انه نشأ بين أظهر المسلمين وتصور من هذا الجهل يعلم ان من نشأ بين أظهرهم يتصور فيه التقليد اذ هو أرفع رتبة من ذلك فلا يختص المقلد بمن نشأ فى شاهق جبل كما قاله التفتازانى قائلا اما من كان ينظر فى ملكوت السموات والارض فهو عارف لا مقلد فكلام التفتازانى معترض بهذا المنقول عن فقهاء بجاية وغيرهم وبالمشاهدة التى نراها فيمن معنا ويخالطنا ويحضر مجالس العلم وما وصل لمرتبة التقليد من الطلبة فكيف بالعوام وقد رايت عوا ما يعتقدون الجهة ومن أنكر وجودهم فقد جحد الضرورة ويعتقدون تأثير العبد وتأثير الاسباب بل قال الشيخ السنوسى رزقنى الله مسائل قد ابتلى بالغلط فيها من عرف بكثرة الحفظ والاتقان قيل اشار لابن ذكرى فانظر هذه الامور التى لا تجحد كيف يصح ما قاله التفتازانى وأجاب عنه بعض علماء مراكش بانه لعله شاهد أهل بلده قلوبهم صافية من التخليط عارية عن درجة التقليد فلا يعم حكمه قوما نشاهدهم على خلاف ما قال فان أحمق الناس من ترك يقينه لظن غيره انتهى كلام الشاوى (قوله عند الاشعرى وغيره) قال التفتازانى فى شرح المقاصد وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظر فى علم الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف فى اجراء أحكام الاسلام عليه والاختلاف فى كفره راجع إلى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله تعالى ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام فى حق الاحكام وقال بعض ذوى التحقيق منهم انه وإن كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز أن ينقص عقابه لذلك اه بنصه ولا مرية فى مخالفته لكلام المصنف والشارح اه نقله الناصر قال سم لو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح اذ لا يلزمهما تقليد التفتازانى فى كل ما ينقله وكثيرا ما يختلف العلماء فى النقل من غير ان يعترض على واحد منهم بنقل غير المخالف لنقله اه وهذا الجواب كاف فلا حاجة بعده لما أطال به مما لا يكاد يسلم عن خدش (قوله فليجزم) أى المكلف انما قيد به لانه المخاطب بذلك وعقده أى اعتقاده نصب على الظرفية المجازية أو المفعولية بتضمين يجزم معنى يخلص وكان يصح ان يكون الفاعل قول المتن عقده بدليل قولهم اعتقاد جازم ويكون الاسناد حينئذ مجازيا وما سلكه الشارح أقعد (قوله وهو ماسوى الله الخ) يتبادر منه ان العالم اسم لمجموع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك وإلا لم يصح جمعه فى مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس إذ يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان أو الحيوان أو النبات والعالم العلوى والعالم السفلى إلى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا حاصل ما ذكره العلامة التفتازانى فى شرح الكشاف مع ما ذكره المولى الخيالى (قوله ولا حاجة الخ) حاصله ان من استثناها نظر إلى أن الغير بالمعنى اللغوى ومن لم يستثنها وعليه قول الشارح ولا حاجة الخ نظر إلى انه بالمعنى الاصطلاحى وهو انها ليست غيرا منفكا فالخلف لفظى لكن قال عبد الحكيم فى حاشية

أى موجد عن العدم لانه متغير أى يعرض له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لانه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن المحدث لابد له من محدث (وهو الله الواحد) إذ لو جاز كونه اثنين

الخيالى ان حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم (قوله أى موجد عن العدم) هذا تفسير الحدوث باصطلاح المتكلمين بمعنى أنه كان معدوما فوجد والفلاسفة لما قالوا بقدم العالم على تفصيل فيه عندهم فسروا الحدوث بالاحتياج إلى الغير فالحدوث بهذا المعنى يجامع القدم الزمانى عندهم وما نقله الامام الشعرانى فى اليواقيت عن الشيخ الاكبر من أطلق القول بحدوث العالم مخطىء فانه قديم بالنظر لعلم الله فلا يعول عليه لان قدمه باعتبار العلم يرجع لقدم العلم نفسه وأمثال هذا لا يؤخذ بظاهره (قوله اى يعرض له التغير) بعضه بالمشاهدة كالحركة والسكون وغيرهما وبعضه بالقياس على ماشوهد كالاعراض القائمة بالسموات والارض وقد اختصر الشارح الدليل وكأنه عول على بسطه فى الكتب الكلامية ومحصله أن الاعراض هى التى يشاهد فيها التغير وأما الاجرام فلملازمتها الحادث لانه لا يشاهد تغير ذات الجرم لكنه لا يخلو عن العرض الحادث وكل مالا يخلو عن الحادث فهو حادث وأما صغر الاجرام وكبرها فراجع لتبدل الاعراض وكذلك الموت والحياة والذبول والنماء واستحالة بعض الأجسام كالماء فى الملح ليس انعداما حقيقيا كل ذلك مبين فى الكتب الحكمية والمبسوطات الكلامية ونقل سيدى يحيى الشاوى عن الخفاف فى شرح عقيدة ابى عمرو ان المشاهدة فى حكم الجرم أن يرى الجرم كذا وكذا فتغير الاحكام بظهور الاعراض فى الذوات بعد أن لم تكن وبعدم ظهورها بعد أن كانت فى المشاهدة من حيث الاحكام وهى من هذه الجهة ضرورية لا يختلف فيها العقلاء انما يختلفون فى كون اختلاف الحكم هذا عن عدم محض أو عن كمون أو غير ذلك وبه يسقط قول من قال لو كان التغير مشاهدا لم يقل احد من العقلاء انه عن كمون وقد ذكر منلا جامى فى الدرة الفاخرة برهانا لطيفا مختصرا فقال ان فى الوجود واجبا وإلا لزم انحصار الموجود فى الممكن فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا فان الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجوده فى نفسه وهو ظاهر ولا فى إيجاده لغيره فان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فاذن لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذن ثبت وجود الواجب وهو المطلوب (قوله لانه وجد بعد ان لم يكن) أى بعدية زمانية كما صرح بذلك الدوانى فى شرح العقائد العضدية قال وأما المعنى الأول فهو مجرد اصطلاح من الفلاسفة ويعنى به قوله ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا عى اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات (قوله ضرورة ان المحدث الخ) يحتمل أن الضرورة هنا جهة النسبة ويحتمل أن المراد بها ماقابل النظر أى ان العلم بهذه القضية ضرورى وهو الاظهر ولذلك قيل اتفق أهل الملل على وجود الصانع فى الجملة خلا شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة زعمت أن حدوث العالم أمر اتفاقى بغير فاعل وهو بديهى البطلان قال الفخر فى المعالم ان العلم بها أعنى بقضية ان كل حادث له محدث مركوز فى فطرة طبع الصبيان فانك إذا لطمت وجه الصبى من حيث لا يراك وقلت له حصلت هذه اللطمة من غير فاعل لا يصدقك البتة بل فى فطرة البهائم فان الحمار إذا أحس بصوت خشبة فزع لانه تقرر فى فطرته أن حصول صوت الخشبة بدون الخشبة محال (قوله وهو الله الواحد) لو قال وهو الاله الواحد لكان أحسن إذ الاله كلى فيكون التقييد بالواحد له فائدة (قوله إذ لو جاز كونه الخ) استدل بالدليل العقلى دون السمعى وهو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا جريا على القول بأنه لا يستدل على الوحدانية إلا بالعقل وقيل يصح بالدليل السمعى وعلى الاول

(قول الشارح لجازان يريد الخ) وجواز المحال وحينئذ لا يرد امكان اتفاقهما بتقرير قول (الشارح لعجزه) ان قلت الممكن ربما صار ممتنعا بحسب شرط كـكون الجسم فى هذا الحيز حال كونه فى الآخر قلت الممكن فى ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فى حديث التحيز هو كونه فى آن واحد فى حيزين فكذا هنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافى امكان كل منهما فتبين أن لزوم المحال إنما هو من وجود الالهين (قوله نوع مخالفة) قرره فى شرح المقاصد هكذا نعم له طرق أخرى فى كتب الكلام (قوله اقتضت وجود العالم) كاقتضاء الشمس للضوء ونقل عنهم انه مختار بمعنى ان شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكنه دائم مشيئة الفعل والكل باطل يعلم من موضعه (قوله فتابعة) للامر وجودا وعدما (قوله ولو أراد ما لا يقع كان نقصا) وما قيل من أنه أراد ذلك على سبيل التفويض أى أراده اختيارا من العباد لا جبرا فلا نقص فى عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فليس بشىء لأن عدم

لجازان يريد أحدهما شيأ والآخر ضده الذى لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيتعين وقوع احدهما فيكون مريده هو الاله دون الآخر لعجزه فلا يكون الاله إلا واحدا واطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شىء (والواحد الشىء الذى

جرى السنوسى فى كبراه وكلام الخيالى فى حواشى العقائد يميل إلى الثانى وقد ذكروا ان أدلة العقائد منها ما هو عقلى محض كأدلة الصفات التأثير وما هو سمعى كأحوال المعاد ومنها ما اختلف فيه كالوحدانية ثم لا بد من استناد الادلة العقلية إلى الشرع والا لم يتميز علم الكلام عن العلم الالهى الذى تكلم فيه الفلاسفة ولذلك قال الخيالى ان الاحكام الاعتقادية إنما يعتد بها إذا أخذت من الشرع والعلامة التفتازانى جعل الآية أعنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا حجة اقناعية قال لان الملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض وإلا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وإن أريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات رفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة وشنع عليه حتى قال بعض معاصريه أنه تعييب لبراهين القرآن وهو كفر وأجاب بعض من انتصر له بان القرآن يحتوى على الأدلة الاقناعية والقطعية بحسب أحوال المخاطبين وهو من البلاغة وينبغى أن يعلم أن مبحث الوحدانية أشرف مباحث علم الكلام ولذلك سمى به فقيل علم التوحيد وقد كثر ذكره فى الآيات القرآنية ورمز اليه العارفون فى كلامهم قال سيدى على وفا

وحدت عبدك فى الهوى ياسيدى * وأرى العبيد توحد السادات
ان شئت عـــدنى بالوصال ولا تفى * أو شئت واصلنى مدى الساعات
فمن استقر على شهود واحد * لم يلتفت يوما إلى ميقات
وحياة وجهك قد ملأت جوانحى * وعمرت منى سائر الذرات
وحجبت عنى الغير حين ظهرت لى * فكأنما الخلوات فى الجلوات
حضر الحبيب فلست أذكر فائتا * أبدا ولا ألهـــو بما هو آت

وقد نقل الشاوى فى حاشية الصغرى عن البيلى فى حاشيته على مختصر ابن عرفة الفقهى ان التوحيد مصدر وحد العبد ربه يوحده توحيدا فهو من أفعال العباد حادث والتوحد مصدر توحد الله فى ذاته وصفاته يتوحد توحدا بمعنى اتصف بالوحدانية فهو قديم فالتوحيد كالتقديس حادث والتوحد كالتقدس قديم اه (قوله لجازان يريد الخ) لا يقال يلزم هذا التمانع بين العبد وربه فى فعل العبد على كلام القدرية لانا نقول الكفر اثبات شريك فى الالوهية واستحقاق العبادة لا فى تأثير ما فالقدرية وإن قالوا العبد يخلق أفعال نفسه معترفون بان اقداره عليها من الله تعالى وما يقال انهم مجوس هذه الامة بل أسوأ حالا اذ المجوس قالوا بمؤثرين وهؤلاء يثبتون ما لا حصر له من المؤثرين فمخرج مخرج المبالغة للزجر (قوله كحركة زيد وسكونه) أى بان تتعلق ارادتهما معا بايجادهما فى وقت واحد ولا بدع فى اجتماعهما إذ لا تضاد بينهما بل بين المرادين اه زكريا (قوله دون الآخر) أى فليس إله وما يقال زيادة على ما هنا وما جاز على أحد المثلين جاز على الاخر فيلزم عجز الثانى أيضا فيؤدى إلى عدم الأله المؤدى إلى عدم العالم المشاهد زيادة فى البيان (قوله مأخوذ الخ) بناء على الاكتفاء بورود مأخذ الاشتقاق على ان البيهقى

لاينقسم)بوجه(ولايشبه) بفتح الباء المشددة أى بهولا بغيره أى لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجه والله تعالى قديم) اى(لاابتداء لوجوده)ولاانتهاءإذلوكان حادثا لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك(حقيقته) تعالى(مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن)أى فى الدنيا للناس وقال كثير أنها معلومة لهم الآن لأنهم مكلفون بالعلم بوحدانيته وهو متوقف على العلم بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وإنما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما اجاب بها موسى عليه الصلاة والسلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون ومارب العالمين الخ(واختلفوا)اى المحققون(هل يمكن علمها فى الآخرة)فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سيأتى وبعضهم لا والرؤية لاتفيد الحقيقة (ليس بجسم ولاجوهر ولا عرض)

روى أنه من أسمائه تعالى وهذا جواب عما يقال أن الصانع لم يرد من أسمائه تعالى وقد ذكر بعض المحققين فرقا بين التسمية وإطلاق اللفظ على مفهوم كلى ومحل الخلاف الأول على ما بيناه فى غير ماهنا ثم أنه لا يشترط فى الاطلاق التواتر كما قاله المقترح وعلله بأن المسئلة عملية لا اعتقادية وخبر الآحاد معمول به فى العمليات(قوله لاينقسم بوجه)اى لا بالفعل ولا بالوهم ولا بالغرض وهذا تفسير للواحد الحقيقى ونفى الانقسام نفى للكم المتصل وقوله ولا يشبهه الخ نفى للكم المنفصل فالكم المتصل هو المقدار والكم المنفصل هو العدد فالمعنى ان التركيب الحاصل بسبب اجتماع الاجزاء والعدد الحاصل بفرض نظير منفيان عنه سبحانه وتعالى فقولهم لنفى الكم أى لنفى ما يحصل به الكم فتأمله (قوله أى لاابتداء لوجوده) جرى على ما هو التحقيق من ان مفهوم القدم كالبقاء سلبى وعليه المقترح فى شرح الارشاد وقال الشريف زكريا وهو الذى رجع اليه آخرا وقرره بأنه لا واسطة بين القدم والحدوث لان الشىء اما حادث وإما قديم فالحادث ماله اول وهو ما سبق عدمه وجوده والقديم مالا اول له وهو سلب ما وجب للحادث فالقدم اذن نفى الأولية ونفى الأولية سلب محض وكذا قال فى البقاء أنه عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفى معه العدم اللاحق وهذا مختارنا اه(قوله ولا انتهاء) تفسير للقديم باللازم وإلا فهو مفهوم البقاء ولما كانا متلازمين أخذ فى أحدهما تفسير صاحبه وقوله إذ لو كان حادثا الخ تعليل للابتداء لوجوده وأما قوله ولا انتهاء فتركه لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه قال العكارى فى حاشية الكبرى اتفقت العقلاء على هذه القضية واورد عدمنا فى الازل وأجيب بتخصيص ذلك بالموجودات فان قلت عدمنا فى الأزل واجب كعدم المستحيل فلم جاز انقطاعه فالجواب أن وجوب عدمنا مقيد بالازل فهو ممكن فيما يزال وأما عدم المستحيل فواجب على الاطلاق وقال الفهرى ان الايراد من اصله مدفوع بأن وجودنا قطع عدمنا فيما لا يزال لا فى الازل والا لوجدنا فى الازل وهو محال(قوله حقيقته تعالى)ذكرها للمشاكلة وإلا فقد منع بعضهم من استعمالها فى الله (قوله وبعضهم لا)وهو الصحيح وفى شرح المقاصد قال الشيخ أبو منصور ان سألنا سائل عن الله ما هو قلنا إن أراد ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وإن أراد ما صفته فسميع بصير وإن أراد ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شىء موضعه وإن أراد كنهه فهو متعال عن المثال والجنس اه

الله أعظم قدراً أن يحيط به ٭ علم وعقل ورأى جل سلطانا

(قوله والرؤية لاتفيد الحقيقة)فانها على خلاف الرؤية المتعارفة فى الدنيا إذ هى بلا كيف ولاجهة على ماسيأتى قال الدوانى فى شرح العقائد وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقعة عند المحققين ومنهم من قال بامتناعها كحجة الاسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم أطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو فى عيون المسائل انه كما تعترى العين عند التحقق فى جرم الشمس ظلمة وكدرة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعترى العقل عند إرادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما ترى

التفويض نوع نقص ومغلوبية وكذا ما قيل أن الارادة التفويضية هى الامر ومخالفته لا تستلزم النقص لان ذلك إنما يتم لو كان الأمر عندهم ما فسر به القوم وهو طلب المأمور وليس كذلك فانه عندهم عين الارادة على هذا القول ولا شك أن تخلف المأمور عن الأمر حينئذ هو تخلف المراد عن الارادة فلزم النقص (قوله أى الراجعة الى صفات الافعال) لا يصلح تفسير الجملة الاسماء كما هو ظاهر تأمل (قوله لا تنافى قولهم باتحادهما ماصدقا لا مفهوما)الذى فى المواقف أولا وآخراً أن المعتزلة قالوا ان إرادة الله فعل الغير هى الأمر به وأما إرادته فعله فهى العلم بما فيه من المصلحة ولعله أى ماهنا مذهب لبعضهم (قوله اعتبارات) أى لها منشأ فالخارج ظرف لنفسها بمعنى أن منشأ انتزاعها موجود خارجا لا ظرف لوجودها تدبر (قوله من إسناد ما للسبب) الاولى ما للمتعلق وهو المؤول بالكسر للمتعلق بالكسر وهو التأويل

(قوله أن يكون التجوز فى جميع المفردات

لانه تعالى منزه عن الحدوث وهذه حادثة لانها أقسام العالم إذ هو اما قائم بنفسه أو بغيره والثانى العرض والاول ويسمى بالعين وهو محل الثانى المقوم له اما مركب وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر وقد يقيد بالفرد (ولم يزل وحده ولا مكان ولا زمان ولا قطر ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام إذ القطر مكان مخصوص كالبلد والأوان زمان مخصوص كزمان الزرع والداعى إلى العطف الخط بقى التنزيه أى هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزه عنهما (ثم

كلام خطابى بل شعرى وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وعدم إفادة الرسم الكنه ليس كليا إذ لا دليل على امتناع إفادته الكنه فى شىء من المواد وعدم البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص محتاج إلى دليل فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعلائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانك ماعرفناك حق معرفتك وقوله تفكروا فى آلائه تعالى ولا تفكروا فى ذاته فانكم لم تقدروا قدره اه (قوله لانه تعالى منزه الخ) فيه قياس من الشكل الثانى هكذا الجواهر والاعراض حادثة ولا شىء من الاله بحادث ولا شىء من الجواهر والاعراض باله وينعكس إلى لا شىء من الاله بجواهر أو اعراض (قوله المقوم له) اى للثانى الذى هو العرض يعنى ان الجوهر الذى هو المحل مقوم بتشديد الواو للعرض أى أن وجود الجوهر هو بعينه وجود العرض وهو احتراز عن حلول الصورة الجسمية فى الهيولى على ما تزعم الفلاسفة من تركب الجسم منهما وان كلا منهما جوهر فان الصورة الجسمية عندهم مقومة للهيولى بمعنى احتياج الهيولى اليها فى التحقق وإن كانت هى ايضا محتاجة اليها فى الحلول وقد بسطنا ذلك فى حواشى مقولات الشيخ أحمد السجاعى (قوله وقد يقيد بالفرد) أى فيقال جوهر فرد أى غير قابل للقسمة وقد أثبته المتكلمون ونفاه الحكماء ولكل من الفريقين أدلة يطول ذكرها (قوله لم يزل وحده) اى منفردا متوحدا وفى اليواقيت نقلا عن الشيخ الاكبر من ادرج فى حديث كان الله ولا شىء معه ما نصه وهو الآن على ما عليه كان فقد كذب القرآن قال تعالى كل يوم هو فى شأن سنفرغ لكم أيها الثقلان إنما قولنا لشىء إذا اردناه الاية وشنع على ذلك ولحن التعبير بالآن قال واما كان فانسلخت هنا عن الزمان اه ملخصا وهو مقام للشيخ ويمكن حمل كلام هذا القائل على حال وحدة الوجود ألا ترى قول بعضهم الأعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود

من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال

قال الامام الغزالى فى احياء العلوم الممكن فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكاة الا وار ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس فى الوجود إلا الله تعالى وأن كل شىء هالك إلا وجهه لانه يصير هالكا فى وقت من الأوقات بل هو هالك أزلا وأبدا اه وفى كلام بعض العارفين ان من أعظم اشارات وحدة الوجود قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم إلى قوله محيط وثم مجال عظيم جالت فيه جياد أفكار العلماء والعارفين حتى أن الجلال الدوانى مع رسوخ قدمه فى المعقولات والسيد الشريف الجرجانى عرجا على ماعرج عليه القوم فذكرها الاول فى رسالته الزوراء والثانى فى حاشيته على شرح الاصفهانى على التجريد رحم الله الجميع وفى اليواقيت ذكر الشيخ فى الباب التاسع والعشرين ومائتين من الفتوحات انه لا يجوز ان يقال ان الحق تعالى مفتقر فى ظهور أسمائه وصفاته إلى وجود العالم لان له الغنى على الاطلاق اه إلى أن قال بعد ذلك بكلام كثير أن الأشياء فى حال عدمها كانت مشهودة له تعالى كما هى مشهودة له حال وجودها سواء فهو يدركها سبحانه على ماهى عليه فى حقائقها حال وجودها وعدمها بادراك واحد فلهذا لم يكن إيجاده للاشياء عن فقر

المراد بالتجوز سببه وهو الانتزاع فان انتزاع الهيئة من المفردات سبب أى أمر لابد منه فى التجوز بالهيئة عن الهيئة إذ التمثيل لا تجوز فى مفرداته إنما هو فى الهيئة وبعد ذلك فالتمثيل لابد فيه من الانتزاع من كل جزء من أجزاء المركب وماهنا كذلك إذ شبه هيئة منتزعة من القلوب وكونها فى قدرة الله وصرفه لها كيف يشاء بهيئة منتزعة من شىء يسير وكونه بين أصبعين لواحد من عباده وتقليبه له كيف يولد (قوله أى شخصا معطيا له) الاولى تائبا

بخلاف العبد فان الحق تعالى ولو أعطاه حرف كن وأراد شيئا ما طلب إلا ماليس عنده ليكون عنده فافترق الأمران وأنشد

الكل مفتقر ماالكل مستغنى * هذا هو الحق قدقلنا ولانكنى

ان الله لغنى عن العالمين وإنما تفضل بالمظاهر لحكمة تعود على العالم فى تعرفهم ومن هنا قال من قال عرفت الله بالله وماثم إلا الله وفعله لكن من غلبت عليه الوحدة من كل وجه كان على خطر وفيها أيضا مانصه قال فى لواقح الأنوار من كمال العرفان شهود عبد ورب وكل عارف نفى شهود العبد فى وقت ما فليس هو بعارف وإنما هو فى ذلك الوقت صاحب حال وصاحب الحال سكران لا يفيق عنده وقال فى باب الاسرار لا يترك الاغيار إلا الأغيار فلو ترك تعالى الخلق من كان يحفظهم ويلحظهم لو تركت الأغيار لتركت التكاليف التى جاءت بها الاخبار ومن ترك التكاليف كان معاندا عاصيا أو جاحدا فمن كمال التخلق باسماء الحق الاشتغال بالله وبالخلق (قوله الخطابة) أى الأطناب والمبالغة (قوله قبل المكان) قال الفخر الرازى فى الأربعين واجب الوجود سابق على العالم بالذات والوجود إذ لولاه لما وجد ولا يجوز أن يكون وجوده معه بالذات والوجود جميعا لأن قبل ومع بالذات والوجود جميعا لايجتمعان فى شيء واحد فهو إذن متأخر الوجود ولا يجوز ان يكون مع واجب الوجود بالزمان لانه يوجب أن يكون واجب الوجود زمانيا لأن قولنا مع من جملة الاضافات كالأخوة والبنوة فى أحد الشيئين إذ لو كان مع الثانى بالزمان كان الثانى معه بالزمان أيضا بل بكل اعتبار ثبتت المعية فى أحد الشيئين وجب عليك أن تثبتها فى الشيء الثانى فظهر أن واجب الوجود وجائز الوجود لا يكونان معا بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات وصح قولنا كان الله ولم يكن معه شيء (قوله ثم أحدث الخ) ثم للترتيب الاخبارى أو الوجودى إذ وجود الخالق متقدم على وجود المخلوق قال سيدى يحيى الشاوى فان قلت ما معنى سبق الخالق على المخلوق ومن أى قسم من أقسام التقدم وكم أقسام التقدم فان هذه المسألة صعبة على ما اعتاده الوهم فى التقدم قلت هذه مسألة غرقت فيها سفن الفهم والوهم فان فازت سفينتك هنا فزت بقصب السبق فاقول وذكر كلاما طويلا ثم قال فاذن نقول أن التقدم والتأخر الزمانى يجب نفيهما عن البارى وكالا يتقدم على العالم زمانا لم يجز أن يكون معه زمانا فانا كما نفينا التقدم الزمانى نفينا المعية فخلاص سفينتك من هذه اللجة فان ما لا يقبل الزمانى ولم يكن وجوده مكانيا لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية الزمانية كما أن مالا يقبل المكان ولم يكن وجوده مكانيا لم يجز عليه التقدم والتأخر المكانى ثم قال فواجب الوجود سابق على العالم بالذات والوجود الخ وقد لخص هذا الكلام من كتاب الأربعين للفخر الرازى رحم الله الجميع انتهى ولما افتتح العلامة الغنيمى حاشيته على شرح السنوسى لصغراه بقوله الحمد لله القديم بالذات والزمان شنع عليه بعض معاصريه من المغاربة بانه سبحانه عن الزمان بمعزل وتكلف بعض فى الجواب عنه والحق مع المعترض (قوله احدث هذا العالم الخ) قال الفلاسفة لو كان حادثا لكان وجود الصانع سابقا عليه وإلا لكان حادثا مثله فاما بغير مدة وهو تناقض أو بمدة متناهية فيلزم ابتداؤه أو غير متناهية فلا يخرج عن قدم العالم لأن تلك المدة حينئذ عالم قديم او فيها عالم قديم واجاب الشهرستانى فى نهاية الاقدام فى علم الكلام بان هذا إنما جاءهم من جعل التقدم زمانيا ونحن نقول هو تقدم ذاتى لا فى زمن ويقرب به تقدم امس على اليوم إذ ليس زمن ثالث يقع فيه التقدم وان عبر عنه بقبل اكتفاء بالاعتبار فالزمن حادث ووجود الصانع ووجوبه ذاتى لا يتقيد به اه قال بعض المحققين رفع الزمان والمكان يقرب الأمر إلى

المشاهد من السموات والأرض بما فيهما (من غير احتياج) إليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو فاعل بالاختيار لا بالذات (لم يحدث بابتداعه فى ذاته حادث) فليس كغيره محلا للحوادث فهو كما قال فى كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثله شىء) وهو السميع البصير

الأذهان فرفعهما أصل كل خير ومن دام فى غشمها اختبط فى الجهل وتلاطمت عليه أمواج الشبه فظن المدد بينه وبين الله بالنهاية أو بعدم النهاية والتأخر والتقدم وذلك كله يفضى إلى جهالات وقع فيها الفلاسفة (قوله المشاهد) اخذه من الاشارة اليه بهذا والمراد المشاهد بعضه إذ فيه ما لم تشاهده وقد اثبت بعض المتألهين من الحكماء ووافقهم طائفة من الصوفية عالما يسمى عالم المثال متوسط بين عالمى المحسوس والمعقول ليس فى تجرد المجردات ولا فى مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا فى مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر إلى مظهر وقد يبطل كما إذا فسدت المرآة أو الخيال أو زالت المقابلة أو التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسى لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدته ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما ألف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق وأن جميع ما يرى فى المنام أو يتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس كلها من عالم المثال وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع إقامته ببلده كان من حاضرى المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة فى زمان قريب إلى غير ذلك ذكره فى شرح المقاصد قال ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت إليها المحققون من الحكماء والمتكلمين اقول جعل الجلال الدوانى الصور المشاهدة فى المرآة من جملة هذا العالم ذكر ذلك فى شرحه على هياكل السهروردى وقد نقلنا عبارته فى غير هذا الموضع (قوله لا بالذات) اى بطريق الايجاب كما قال الفلاسفة (قوله حادث) اى من تعب ونصب كما قال اليهود انه ابتدا خلق الخلق يوم الاحد واستراح يوم السبت او المعنى لم يحدث فى ذاته شىء باحداث العالم وإلا لكان اما نقصا وهو محال او كمالا فيلزم النقص قبل حصوله فان معنى كونه سبحانه فاعلا بالاختيار استواء الامور بالنسبة إليه بحيث لا غرض له يبعثه على شىء منها فان هذا اجبر مناف للاختيار وهو سبحانه غنى على الاطلاق منزه عن تقلبات الاطوار وتغير الاحوال وما ورد موهما لذلك اول بالحكمة المترتبة والمصلحة الراجعة إلينا نحو وما خلقت الجن(١) والانس إلا ليعبدون اى ليسعدوا بعبادتى فانها راس النعم (قوله ليس كمثله شىء) احد الامرين من الكاف ومثل صلة للتاكيد وقيل مثل بمعنى ذات او صفات وقيل انه كناية على حد مثلك لا يبخل يريدون انت لا تبخل وقيل بل لانه لو كان له مثل لكان هو مثلا لمثله فلا يصدق نفى مثل المثل إلا بنفى المثل من اصله نظير ليس لاخى زيد اخ اى لا اخ لزيد (قوله وهو السميع البصير) لا يقال ان فى تقديم السمع على البصر ما يشعر بافضليته عليه لانا نقول لا نجترىء على التفاضل فى صفاته تعالى بل كلها متساوية نعم اختلفوا فى تفاضل السمع والبصر فى الحادث ولا ثمرة فى ذلك واتحاد الدية فيهما يقضى بالتساوى وفى اليواقيت للعارف الشعرانى نقلا عن الشيخ الاكبر اسماء الله تعالى متساوية فى نفس الامر لرجوعها كلها إلى ذات واحدة وإن وقع تفاضل فان ذلك لامر خارج وقال الشعرانى ايضا كان سيدى على وفا يذهب إلى التفاضل فى الاسماء ويقول فى قوله تعالى وكلمة الله هى العليا هو الاسم الله

---

(١) قوله نحو وما خلقت الجن الخ اى ونحو الذى خلق سبع سموات طباقا ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شىء قدير وان الله قد احاط بكل شىء علما اى ليسعدوا بمعرفته اه

فانه

(القدر) وهو مايقع من العبد المقدر فى الازل (خيره وشره) كائن

فانه أعلى مرتبة من سائر الاسماء كلها قال ونظير ذلك ولذكر الله أكبر أى ولذكر الاسم الله أكبر من ذكر الاسماء (قوله القدر) مبتدأ خبره منه وذكر الشارح المتعلق مع كونه كونا عاما واجب الحذف للاشارة إلى ذلك وأن شره وخيره بدل من القدر وإلا لأمكن أن يكون قوله القدر مبتدأ أول وخيره وشره مبتدأ ثان ومنه خبر المبتدأ الثانى والجملة خبر الأول وعلى هذا يكون التقدير كائنان منه (قوله وهو مايقع الخ) إشارة إلى أن القدر بمعنى المقدور وفسره بذلك لأجل قوله خيره وشره وإلا فالقدر بالمعنى المصدرى إيجاد الله الاشياء على قدر مخصوص ومنه قوله تعالى إنا كل شىء خلقناه بقدر وهو بالمعنى المصدرى قرين القضاء فى عبارة المتكلمين فقضاء الله سبحانه هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهى عليه فيما لايزال وقدره إيجاده الأشياء على قدر مخصوص قال سيدى على الاجهورى

إرادة الله مع التعلق ... فى أزل قضاؤه فحقق
والقدر الايجاد للأشيا على ... وجه معين أراده علا
وبعضهم قد قال معنى الاول ... العلم مع تعلق فى الأزل
والقدر الإيجاد للأمور ... على وفاق علمه المذكور

(قوله خيره وشره) كون الفعل شرا إنما هو بحسب كسبنا وأما باعتبار خلق الله إياه فحسن فكل ماصدر عنه سبحانه وتعالى فضل او عدل فى عبيده ولسيدى محمد وفا رضى الله عنه

سمعت الله فى سرى يقول ... أنا فى الملك وحدى لاأزول
وحيث الكل منى لاقبيح ... وقبح القبح من حيثى جميل

فالفعل له جهتان كونه مقضيا له تعالى وكونه مكتسب العبد فيجب على العبد الرضا بالقدر من الجهة الاولى لا الثانية ولذلك قيل يجب الايمان بالقدر ولا يحتج به روى عن على رضى الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره وروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال صلى الله عليه وسلم كل شىء بقدر حتى العجز والكيس وأما نحو قوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك فوارد على سبيل الانكار اى كيف تكون هذه التفرقة او محمول على مجرد السببية روى الاصبغ بن نباتة أن شيخا قام إلى على رضى الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ماوطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ماأرى لى من الأجر شيئا فقال له مه أيها الشيخ عظم الله أجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسىء ولا المسىء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا إلا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى

(منه) تعالى بخلقه وإرادته (علمه شامل لكل معلوم) أى مامن شأنه أن يعلم ممكنا كان أو ممتنعا

وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه اه (قوله منه) قال ابن العربى قلت سيدى ومولاى إذا كان الكل منك واليك كان التكليف بمنزلة افعل يامن لاتفعل فقيل لى إذا أمرناك بأمر فاقبل ولا تحاقق فان حضرة الأدب لاتسع المخالفة فقلت ياسيدى هو نفس مانحن فيه فالك إن كنت قضيت على بالأدب أو بالمحاققة فلاخروج لى عن قضائك فقيل لى لن نوجدك إلا على ماعلمنا ولم نعلمك إلا على ما أنت ولنا الحجة البالغة وقال أيضاً قدغلب على شهود الجبر الباطنى حتى نبهنى تلميذى اسماعيل وقال لى لولم يكن للعبد أمر ظاهرى ماصح كونه خليقة ولا متخلقا بالأخلاق فدخل عن بكلامه من الفرح والسرور مالا يعلمه إلا الله تعالى (قوله بخلقه وإرادته) والعبد مجبور فى صورة مختار وقالت المعتزلة الأمور بمشيئة العبد من غير سبق قضاء وقدر ولذلك سموا قدرية لأنهم نفوا القدر وقدطال النزاع بيننا وبينهم فى هذه المسئلة وقدفصلها الفخر فى كتبه لاسيما المطالب العالية واقتصر فى الجواب على ان الأدلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدته فى ذلك دليل الداعى الموجب ودليل العلم الأزلى ولذا نقل عن بعض أذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال وإلافقد تم الدست لنا وقدأشار الصاحب بن عباد وكان متغاليا فى الرفض والاعتزال إلى بعض ادلتهم بقوله كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر ويريده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول أنى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الإيمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فأين تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال فمالهم عن التذكرة معرضين وفى كلام الخواص شيخ الشعرانى مثل العبيد فى كونهم مظهر الأفعالهم فقط كالباب يخرج منه الناس من غير أن يكون مؤثرا فيهم * واعلم ان الأقرار بان افعال العباد لله أصل كبير فى نفى الكبر والعجب والفخر والرياء والسمعة فمن علم أن الأشياء كلها مقدرة فى الأزل مخلوقة له تعالى أراح نفسه من تشبثها بأذيال الأمانى وسلاها عن مرامها وعما هى فيه باعتقاد أن كل شىء فانى دوام حال من قضايا المحال * والصبر محمود على كل حال

(قوله شامل لكل معلوم) أى على الوجه الذى هو عليه فيكون العلم تابعا للمعلوم قال الفخر العلم بالوقوع تابع للوقوع ومعناه ان العلم يتبع الشىء فلا يوجب فيه تاثيرا حتى يستغنى به عن الارادة ولا يوجب فيه قلبا حتى يكون جهلا فالعلم لايخرج عنه شىء بوجه الصواب والحق ولايدخل فيه شىء بما فيه ليس بحق بان يصيره حقا فان كون غير الحق حقا هو عين الجهل فكما تقول القدرة لايخرج عنها ممكن وتعنى بالوجه اللائق لابكل وجه حتى تعلقها بجمع الضدين من أنواع الممكن جنسه المقدور فى أصله فكذا لا يعقل من قولنا ان العلم لايخرج عنه شىء من الأقسام الثلاثة انه يعلم نقائض الواجب ثابتة ويعلم مثلا نفى الواجب ويعلم ثبوت الصاحبة والشريك والولد أخذا من عموم العلم فان العلم يتعلق بكل امر على وجهه اللائق ونفيه على الوجه غير اللائق وهذا تنزيه له فالعلم لايخرج عنه شىء لكن ذلك الشىء له جهة حق وجهة باطل فيعلم جهة الحق أنها حق كثبوت ذاته وصفاته ويعلم جهة الباطل انها باطلة كنفيها ولا يعلم الثبوت للشريك لأنها جهة باطل فيعلم ان ثبوته باطل ويعلم نفيه لانه جهة حق ثم ان للعلم تعلقا واحدا تنجيزيا على ماعليه المحققون فيتعلق بالممكن قبل وجوده فيعلم وجوده فى الوقت الذى يريده ثم من لوازم ذلك علم عدمه قبل وجوده لكن محط العلم الوجود وكل مابقى من لوازمه وليس له تعلق صلوحى قديم فان الصالح لان يعلم ليس بعالم وقيل ان له تعلقين صلاحى وتنجيزى فيتعلق بالأشياء قبل كونها ويسمى هذا علما بما

(جزئيات وكليات وقدرته) شاملة (لكل مقدور) أى ما من شأنه أن يقدر عليه وهو الممكن بخلاف الممتنع (ماعلم انه يكون) اى يوجد (اراده) اى اراد وجوده (ومالا) اى وماعلم انه لايوجد (فلا) يريد وجوده

سيكون ثم يعلم بعد كونها أنها كانت وذلك علم بما كان والعلم بما سيكون غير العلم بما كان ورد بأن التعبير بما كان او سيكون باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه فانه واحد فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بانه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بانه كان ومثله الشهرستانى بما لو أخبرنا صادق بوقوع أمر علمنا كونه لامحالة لم يختلف علمنا قبل وقوعه وبعد وقوعه وإنما الاختلاف فى الواقع ووقوع الاختلاف فى علمنا بالاشياء لتغير علمنا بعدم اليقين والثبات ولانه عرض لايبقى ثم فى حاشية الشاوى على الصغرى قال الضرير

والعلم بالشى على التفصيل ... يناقض العلم على التجميل

قال ابن خليل سمعت بعض المدرسين ممن ينتسب إلى العلم يقول فى درسه انه تعالى يعلم الاشياء جملة وتفصيلا وذلك جهل فانا لله وإنا اليه راجعون على العلم حيث صار يتولى تدريسه مثل هذا قال الشيخ والعلم بالشىء الخ فان الشىء المجمل هو الذى لم تدرك حقيقته والمفصل هو مدرك الحقيقة فيجتمع عند ذلك مدرك لامدرك وذلك محال ونظيره لو قلت الله اعلم بالدليل الجملى والتفصيلى كان تناقضا اه اقول ليت هذا القائل عاش حتى الآن ليرى ما يقوله المدرسون فى دروسهم بل ما ينقله المؤلفون فى عصرنا مما يتعلق بعلم الكلام فانهم اتخذوا الصغرى وما كتب عليها من الحواشى والشروح عمدة واماما ولم تطمح نفوسهم بما قرره محققو اهذا الفن فى كتبهم حتى انه لو أتى لواحد منهم بنقل ساطع أو ببرهان قاطع لم يعدل عما استقر فى ذهنه مما يخالف الصواب وقال لا أعدل عما رأيته فى ذلك الكتاب ثم انى رأيت فى شرح الدوانى على العقائد العضدية اشكالا حاصله انه إذا كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله تعالى إذ تعلق العلم باللاشىء المحض محال بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من أن العلم قديم والتعلق حادث لايسمن ولا يغنى من جوع إذ العلم مالم يتعلق بالشىء لا يصير ذلك الشىء معلوما فهو يفضى إلى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما أشرنا اليه سابقا من انه تعالى يعلم بالعلم البسيط الاجمالى جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجوده التفصيلى فى الخارج كما أن العلم الاجمالى فينا مبدا لحصول التفاصيل فينا (قوله جزئيات وكليات) فيه رد على الفلاسفة المنكرين علمه تعالى بالجزئيات قال الجلال الدوانى اشتهر عنهم انه سبحانه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل إنما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فى شخص واحد منها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم ثم قرر كلامهم على وجه لا يقتضى التكفير فراجعه ان شئت وقال منلا جامى فى الدرة الفاخرة اشتهر عنهم انهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات ولكن أنكره بعض المتأخرين وقال نفى تعلق علمه تعالى بالجزئيات مما احاله عليهم من لم يفهم كلامهم إلى آخر ما قال وأنا أقول هم وأن أول كلامهم فى هذه المسئلة على وجه ليس فيه تكفير فلهم عظائم اجمع على كفرهم فيها سائر العلماء نعوذ بالله من عقائدهم الفاسدة (قوله بخلاف الممتنع) اى فلا تتعلق به القدرة لالنقص فيها بل لعدم قابليته للوجود فلا يصلح لان تتعلق به ومثله الواجب فلا تتعلق به لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل وما فى دلائل الخيرات من صلى على صلاة تعظيما لحقى خلق الله عزوجل من ذلك القول ملكا الخ فمن فيه تعليلية والا فقلب العرض جوهرا محال عقلى لاتتعلق به القدرة واما المسخ فليس فيه قلب للحقائق كما بينا ذلك أتم البيان فى حواشى المقولات الكبرى قال الامام الشعرانى فى كتاب اليواقيت عند الكلام على اسمه القادر فان قلت فهل اطلع احد من الاولياء على صورة تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد أم هو من سر القدر الذى لايطلع عليه إلا الله فالجواب كما قاله يعنى ابن العربى فى

فالارادة تابعة للعلم (بقاؤه) تعالى (غير مستفتح ولا متناه) أى لا أول له ولا آخر (لم يزل) سبحانه موجودا (باسمائه) أى بمعانيها وهى مادل على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق (وصفات ذاته)

شرح ترجمان الاشواق ان ذلك من سر القدر وسر القدر لا يطلع عليه إلا أفراد قال وقد أطلعنا الله عليه ولكن لا يسعنا الافصاح عنه لغلبة منازعة المحجوبين فيه قال تعالى ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء وذلك لنا بحكم الوراثة المحمدية فان الله تعالى قد طوى سر علم القدر عن سائر الخلق ماعدا سيدنا ومولانا محمدا ﷺ ومن ورثه فيه كأبى بكر رضى الله عنه فقد ورد انه صلى الله عليه وسلم ساله يوما اتدرى يوم لا يوم فقال أبو بكر رضى الله عنه نعم ذلك يوم المقادير أو كما قال ونقل عنه الشعرانى أيضا فى ذلك الكتاب أن الله تعالى يقدر على خلق المحال عقلا وأن ابن العربى دخل الارض المخلوقة من بقية خميرة طينة آدم فرأى فيها ذلك بعينه اه وأقول ان لم يكن هذا مدسوسا على الشيخ الشعرانى أو ابن العربى فينبغى القطع بصرفه عن ظاهره ولعل ابن العربى أراد به معنى آخر يعلمه واعتقاد ظاهره لا يجوز وينسب لابى حيان

ان عقلى لنى عقال إذا ما ٭ انا صدقت كل قول محال

ولم يثبت المصنف صفة التكوين لان هذه العقيدة على طريقة الاشعرية والمثبت له الماتريدية فان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من أثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم من نفاه فالمثبت له يقول ان القدرة صفة من شأنها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذى تعلقت القدرة به فى الاول وصح صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الارادة أحد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التى يصح صدورها عن الواجب غير متناهية والنافون للتكوين قالوا إن القدرة صفة من شأنها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتى لانه إذا كان الطرفان مستويين صلح كل منها أثرا للفاعل فلا تحتاج صحة الصدور إلى المخصص إنما المحتاج صدور أحدهما بعينه من الفاعل إلى المخصص وهو الارادة فلا حاجة إلى اثبات التكوين حينئذ (قوله فالارادة) أى السابق تعلقها تعلق القدرة تابع للعلم فى التعلق وايضاح ذلك أن القدرة صفة فى الفاعل بها يتمكن من الفعل والترك فلا تصلح لتخصيص أحد الطرفين بالوقوع وإلا لزم الترجيح بلا مرجح إذ نسبتها اليهما على السواء فلا بد فى تخصيص أحدهما بالوقوع من صفة أخرى وهى الارادة التابع تعلقها لتعلق العلم ثم التحقيق أن للارادة تعلقا واحدا تنجيزيا قديما وهو تعيينها فى الازل الممكن ببعض ما يجوز عليه وليس لها تعلق صلوحى قديم ولا تنجيزى حادث فتبعية تعلق الارادة لتعلق العلم انما هو بحسب التعقل إذ لا يعقل فى القديم ترتيب وعلى القول بان لها تعلقا تنجيزيا حادثا يكون الترتب بحسب التحقق (قوله بقاؤه غير مستفتح) أى بقاء وجوده أى وجوده الباقى الشامل للقديم الباقى بخلاف البقاء الآتى وهو استمرار الوجود فانه لا يشمل القديم كنعيم أهل الجنة (قوله أى بمعانيها الخ) جواب عما يقال ان الاسماء ألفاظ لا توصف بالقدم وفى اليواقيت قال ابن العربى الذى أعطاه الكشف أن الرحمن الرحيم اسم واحد كرامهرمز اه وهو غريب (قوله وصفات ذاته) لم يتعرض لكونها زائدة على الذات أولا وهل وجوبها وقدمها ذاتى أو هى ذاتها ممكنة لما فى ذلك من كثرة النزاع ونعم ما قال الجلال الدوانى فى شرح العقائد العضدية ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء يقول عندى ان زيادة الصفات وعدمها وأمثالهما لا يدرك إلا بكشف حقيقى للعارفين وأما من تمرن الاستدلال فان اتفق له كشف فانما يرى ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا أرى بأسا فى اعتقاد أحد طرفى النفى والاثبات فى هذه المسئلة اه وقال الشعرانى والذى تلخص من جميع كلام الشيخ انه قائل

وهى (مادل عليها فعله) لتوقفه عليها (من قدرة) وهى صفة تؤثر فى الشىء عند تعلقها به (وعلم) وهو صفة ينكشف بها الشىء عند تعلقها به (وحياة) وهى صفة تقتضى صحة العلم لموصوفها (وارادة) وهى صفة تخصص احد طرفى الشىء

بأن الصفات عين لاغير كشفا ويقينا وبه قال جماعة من المتكلمين وما عليه أهل السنة والجماعة أولى اه وقال منلا جامى نقلا عن بعض العارفين ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات فاما ذات الله سبحانه فهى كاملة لاتحتاج فى شىء إلى شىء إذ كل مايحتاج فى شىء إلى شىء فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل فى الكل فهى بالنسبة إلى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه اه وقد ورد علينا قبل هذا التاريخ بعض من علماء بلغار ومعه سؤال يتعلق بالصفات ومافيها من الخلاف وفيه كلام وقع بين علماء تلك البلاد فكتبت فى شأن ذلك رسالة استوفيت فيها أطراف المسئلة ومسئلة الصفات من المعضلات حتى أن الفخر الرازى رحمه الله مع كمال مهارته فى علم الكلام ومزيد تقدمه فيه اضطرب كلامه فيها وزلت قدمه فى بعض مباحثها قال ابن التلمسانى فى شرح المعالم ان الحاصل فى المعقول هنا أربعة ذات وصفات وأحوال وتعلقات فالقاضى أثبت الجميع والشيخ والاستاذ أثبتا الجميع الا الاحوال فان مازعموا انه حال وهو الاختصاص الزائد على معقول الذات والصفة فهو مجرد نسبة فى العقل فقط والمعتزلة أثبتوا الذات دون الصفات وأبو الحسين المعتزلى اثبت الذات والتعلقات كما صار اليه الفخر وقضى بصحة تجددها على الذات العلية ثم قال فى شرح قول الفخر ثم لايمتنع فى العقل ان الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات ابتداء الخ اعلم أن قوله ان عقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق مع جزمه بان الذات موجبة لتلك الاضافات امابنفسها او بواسطة جمع بين جريان العقل ووقفه وهذا ظاهره تناقض وغاية مايقبل كلامه من التأويل أن يريد بالايجاب الاستلزام لاالتأثير ويريد أن استلزام النسب معلوم قطعا أما استلزام الذات للصفات والصفات للأحوال والأحوال لهذه الاضافات أو استلزام الصفات للاضافة بدون واسطة الأحوال أو استلزام الذات الحالة تستلزم هذه التعليقات فكأنه يزعم انه توقف عقلى لم يقم له على اثبات ذلك ولكنه يكون واقفا فى ذلك وقف حيرة كما وقف الاصحاب فى اخص وصف البارى وفى حصر الصفات وسر القدر فالمحل الذى جزم فيه غير المحل الذى وقف فيه وليس فى ذلك سوى دعوى عدم علم فان المدارك العقلية فيه غامضة ونصوص الشرع غير مفصحة فيه افصاحا قاطعا للاحتمال لكن تصريحه بالامكان والافتقار يبعد هذا الاحتمال وبالجملة فليس كل داء يعالجه الطبيب اه (قوله وهى مادل عليها فعله) يشير إلى دليل اثبات الصفات على وجه الاجمال بأن هذه الأفعال المتقنة المشاهدة لنا دالة على وجود إله واجب قديم متصف بجميع صفات الكمال منزه عن سمات النقص كما قيل

وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد

(قوله عند تعلقها به) فلها تعلق تنجيزى حادث (قوله ينكشف) فيه ان الانكشاف انفعال فيوهم حدوث اتضاح بعد خفاء وعلمه سبحانه منزه عن ذلك بل هو علم حضورى فالأحسن أن يفسر بأنه صفة ازلية لها تعلق بالشىء على وجه الاحاطة به على ماهو عليه دون سبق خفاء ثم انه خرج بقيد الانكشاف الصفات التى لاتوجب انكشافا كالقدرة والارادة ثم ان العلم يتعلق بنفسه لان الصفه تتعلق بنفسها اذا لم تكن صفة تأثير (قوله تقتضى صحة العلم) وكذا باقى الصفات ثم الصحة هنا بمعنى الجواز أى لايجوز بدونها فالجواز رفع الاستحالة اى عند وجود الحياة لايستحيل الاتصاف بالادراك فهو امكان عام شامل للواجب والجائز ففى حق القديم بمعنى الوجوب وفى حقنا بمعنى الجواز وهى فى الحادث مرتبطة بالروح

من الفعل و الترك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع و بصر) و هما صفتان

بمعنى أن الله أجرى عادته إذا اتصلت الروح بالجسد حصل له وصف الحياة لحياة الجسم بالروح وحياة الله بلا روح لاستغناء صفاته عن مقوم تقوم بسببه (قوله من الفعل و الترك) أراد بهما الوجود و العدم ولو عبر بما عبر به غيره بتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه وهي المتقابلات المذكورة فى قوله

المكنـات المتقـابلات ٭ وجودنا والعدم الصفات
أزمنـة أمكنة جهـات ٭ كذا المقادير روى الثقاة

لكان أحسن لعمومه ومذهب أهل الحق أنه تعالى مريد للخير و الشر وزعم أهل الاعتزال انه لا يريد الشر فيلزمهم وقوعه على خلاف إرادته تعالى وهو فى غاية الشناعة ٭ حكى عن عمرو بن عبيد أنه قال ما ألزمنى أحد مثل ما ألزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لأن الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا أراد إسلامى أسلمت فقلت للمجوسى إن الله تعالى يريد إسلامك ولـكن الشيطان لا يتركك فقال المجوسى فانا إذاً أكون مع الشريك الأغلب وقال الفلاسفة الارادة هى العلم بالنظام الأكمل ويسمونه العناية الازلية قال ابن سينا العناية هى إحاطة علم الأول تعالى بالكل و بما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام اه و من ههنا شنع طائفة من العلماء على الغزالى فى قوله ليس فى الامكان أبدع مما كان بانه ميل لـكلام الفلاسفة و انتصر له آخرون فقيل مدسوس عليه وقيل بالنظر لتعلق علم الله بما كان فلا يمكن غيره أو بالنسبة لما تسعه عقولنا وفى اليواقيت عن ابن العربى انه كلام فى غاية التحقيق لانه ما ثم لنا إلا ارتبتان قدم وحدوث فالحق تعالى له رتبة القدم و المخلوق له رتبة الحدوث فلو خلق تبارك و تعالى ما خلق فلا يخرج عن رتبة الحدوث فلا يقال هل يقدر الحق تعالى أن يخلق قديما مثله لانه سؤال مهمل لاستحالته اه وقيل أن معظم ما فى الاحياء مأخوذ من كتاب قوت القلوب لابى طالب وقد أجمل قوله المذكور من قول أبى طالب اعلم يقينا ان الله لو جعل الخلائق كلهم من أهل السموات والارضين على علم أعلمهم به وعقل أعقلهم عنه وحكمة احكمهم عنده ثم لو زاد كل واحد من الخلائق مثل عدد جميعهم و اضعافه علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم العواقب و أطلعهم على السرائر و أعلمهم بواطن النعم وعرفهم دقائق العقوبات و أوقفهم على خفايا اللطف فى الدنيا و الآخرة ثم قال لهم دبروا الملك بما اعطيتكم من العلوم و العقول عن مشاهدتكم عواقب الامور ثم اعانهم على ذلك و قواهم له لما زاد تدبيرهم على ما نراه من تدبير الله تعالى من الخير و الشر و النفع و الضر جناح بعوضة ولا أوجبت العقول و المكاشفات ولا العلوم و المشاهدات غير هذا التدبير ولا قضت بغير هذا التقدير الذى نعانيه و نتقلب فيه ولـكن لا يبصرون و ما يعقلها إلا العالمون اه (قوله او دل عليها) التنزيه قد يدل على ان ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليها فعله لانه لا يتوقف عليها لـكن الظاهر أن ما دل عليه العقل يدل عليه التنزيه لان اضدادها كالعجز ونحوه نقص (قوله من سمع وبصر) هما صفتان أزليتان زائدتان على العلم وخالف الـكعبى مع طائفة من المعتزلة فقالوا ان السمع و البصر يرجعان للعلم بالمسموعات و المبصرات وهما يتعلقـان بكل موجود تعلقا تنجيزيا قديما بذاته تعـالى وصفاته وتنجيزيا حادثا وهو تعلقهما بالحوادث بعد وجودها وليس لهما تعلق صلاحى و اختصاص سمعنا بالمسموعات و بصرنا بالمبصرات عادى ويجوز ان يخرق الله العادة ويتعلق سمعنا و بصرنا بكل موجود قال التفتازانى لا يبعد أن يخلق الله عقيب صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلا و تعلقهما بكل موجود هو ما عليه المحققون من المتكلمين ومنهم الامام السنوسى وقد خالف فى ذلك بعض فضلاء المغاربة وهو سيدى عمر المغيلى وقال انهما يتعلقان بالمعدوم و ألف فى ذلك تأليفا نحو الـكراستين يرد به على السنوسى قال

الشاوى ولا ينهض ردا وأما قول العارف بالله ابن عطاء الله فى كتابه مفتاح الفلاح ان الله سمع وأبصر فى أزله ذوات العالم حاضرة موجودة لم يغب منها شىء عن سمعه وبصره فقد سمع فى ازله العالم بما فيه لا يخفى عليه منه شىء قال والمسئلة فيها غور بعيد القعر لا يدرك منتهاه إلا من وفقه الله اه فله تأويل (قوله يزيد الانكشاف الخ) المراد ان حقيقة الانكشاف بهما غير حقيقة الانكشاف بالعلم وإلا فعلمه سبحانه لا يخفى عليه شىء فليس الأمر على ما يعهد فى الشاهد من أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحا فوق العلم فان جميع صفاته تعالى تامة كاملة يستحيل عليها ما كان من سمات الحوادث من الخفاء والزيادة والنقص إلى غير ذلك وان اتحد المتعلق وكانت الجهة متحدة بالنوع كالانكشاف فى العلم والبصر والسمع مع جزمنا بالمغايرة وإلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله وهو صفة) أى قديمة قائمة بذاته تعالى منزهة عن الحرف والصوت خلافا للمعتزلة فى انكارها وللكرامية فى قولهم انها مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى وللحنابلة فى قولهم انها حروف وأصوات قديمة بل تغالى لبعض منهم وقال بقدم الجلد والغلاف ومنشأ هذا الاختلاف أن هنا قياسين متعارضين وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم كلام الله مؤلف من حروف وأصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة منعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات فهو حادث والمعتزلة منعوا ان المؤلف من الأصوات صفة الله ومنع الكرامية ان كل ما هو صفة له فهو قديم ثم لا نزاع بين الشيخ أبى الحسن الاشعرى والمعتزلة فى حدوث الكلام اللفظى إنما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى وعدمه وحقق المولى العضد أن مذهب الشيخ أن الالفاظ أيضا قديمة وأفرد فى ذلك رسالة مستقلة وما زال النزاع بين العلماء قديما وحديثا فى هذه المسئلة لاسيما وقع لاكابر العلماء فى زمن المامون والمعتصم بما هو مسطور فى كثير من التواريخ وارتفعت الفتنة فى زمن الواثق بسبب أن شيخا تناظر مع القاضى أحمد بن أبى دؤاد فقال له ماتقول فى القرآن فقال الشيخ المسئلة لى قال سل قال ماتقول فى القرآن قال ابن ابى دؤاد هو مخلوق قال الشيخ هذا شىء علمه النبى ﷺ وأبو بكر وعمر أم لم يعلموه فقال لم يعلموه فقال الشيخ سبحان الله شىء لم يعلمه النبى صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده تعلمه أنت يالكع ابن لكع فخجل ثم قال أقلنى والمسئلة بحالها قال قد فعلت قال علموه ولم يدعو الناس اليه ولا أظهروه لهم فقال الا وسعك وسعنا ما وسعهم من السكوت فلما سمع ذلك الواثق دخل الخلوة واستلقى على قفاه وجعل يكرر الالزامين اللذين ذكرهما الشيخ ويروى انه جعل ثوبه فى فيه من الضحك على ابن أبى دؤاد وسقط من عينه ثم أمر الحاجب أن يطلق الشيخ ويعطيه اربعمائة دينار وبالجملة فمسئلة الكلام مما كثر فيها النزاع بين العلماء الاعلام حتى قيل إنما سمى علم التوحيد بالكلام لأن هذه المسئلة اغمض مباحثه واشهرها والذى تحرر فيها ان هذه الالفاظ التى نتلوها ونتعبد بتلاوتها حادثة والقول بقدمها سفسطة إلا أن السلف تحاشوا عن القول بحدوثها فمنع الامام أحمد أن يقال لفظى بالقرآن حادث وان كان صحيحا فى نفسه لكنه ربما اوهم وقد يلبس به المبتدع ومعنى كونه كلام الله انه ليس من تأليف البشر بل نزل به جبريل عليه السلام على النبى صلى الله عليه وسلم ونزل باللفظ والمعنى جميعا على ما هو التحقيق خلافا لما قيل ان جبريل يلهم المعنى ويعبر للنبى صلى الله عليه وسلم عنه ولمن قال يلقى المعنى فى قلبه صلى الله عليه وسلم وهو الذى يعبر ثم ان هذه الالفاظ دالة على الصفة النفسية القديمة قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى وليس المراد بقولهم الكلام النفسى مدلول اللفظى أنه مدلوله اللغوى الذى يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات وكيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو غرض المتكلم من الكلام الذى لا يتغير بحسب تغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل

عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله أيضا ويسميان بالقرآن أيضا (وبقاء) وهو استمرار الوجود أما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والامانة فليست ازلية خلافا للحنفية بل هي حادثة اى متجددة لأنها إضافات تعرض للقدرة وهي تعلقاتها بوجودات المقدورات لأوقات وجوداتها ولا محذور فى اتصاف البارى سبحانه بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة إلى صفات الأفعال كما تقدم فى جملة الأسماء من حيث رجوعها إلى القدرة لا الفعل فالخالق مثلا من شانه الخلق اى هو الذى بالصفة التى بها يصح الخلق وهي القدرة كما يقال فى الماء فى الكوز مرو أى هو

بالنسبة إلى الألفاظ المعبر عنه بالمعانى الثانوية فى الاصطلاحات انتهى فالدال حادث والمدلول قديم وهذا المدلول هو المراد بقولهم المقروء قديم والقراءة حادثة وفهم القرافى ان المراد المدلول الوضعى فقال ان بعض المدلول قديم وبعضه حادث إلى آخر ما قال وتبعه على ذلك جماعة والتحقيق ان الدلالة عقلية كما سمعت (قوله عبر عنها الخ) صريح فى ان الدلالة وضعية كما فهمه القرافى فان المعبر عنه بالفاظ القرآن هى المدلولات اللغوية إلا أن يتكلف بأن المعنى عبر من أجلها أى انها منشأ التعبير ومبدؤه وفى حاشية الشاوى ان هذا القرآن المتلو النظر فى مدلوله بحيثيتين فبحيثية مدلوله الذى به حصلت له التسمية بأنه كلام الله وهو المعنى القائم بذاته تعالى يقال مدلول هذا القرآن قديم بلا تفصيل إذ مدلوله هو الوصف القائم بذاته وهو قديم وبحيثية مدلول مفرداته وتراكيبه من حيث الاقتضاآت العربية فهذا يقال ان مدلوله قديم كمدلول لفظ الجلالة ومدلول سميع وعليم إلى غير ذلك وحادث كمدلول لفظ فرعون وهامان والسموات والأرض ونحو ذلك وهذه الحيثية هى التى لاحظها القرافى حتى جعل القرآن منه قديم ومنه حادث ولو راعى ان مدلوله الوصف القائم بذاته لم يمكنه ما قال فلا اعتراض عليه لاختلاف الجهة والحاصل ان المعنى القائم بذاته له دلالة على ما دل عليه هذا النظم من حروف وأصوات فكل المعانى المفهومة من هذه الحروف هى مفهومة من المعنى القائم بذاته والمعنى القائم بذاته هو مدلول هذه الحروف ايضا فالمعنى القائم بذاته دال على مدلولاته ومدلول للحروف والأصوات ولا يمتنع كون الشيء مدلولا لشيء دالا على غيره لاختلاف الجهة اه (فائدة) ذكر الحافظ ابن حجر فى فتح البارى أول من قال لفظى بالقرآن مخلوق الحسين بن على الكرابيسى أحد أصحاب امامنا الشافعى رضى الله عنهما فلما بلغ ذلك الامام احمد بدعه وهجره ثم قال بذلك داود الاصفهانى امام الظاهرية يومئذ بنيسابور فانكر عليه وبلغ ذلك الامام احمد فلما قدم بغداد لم يأذن له بالدخول عليه والحق انه لا ينبغى التجارؤ على ذلك والتكلم به إلا فى مقام التعليم عند الحاجة (قوله وهو استمرار الوجود) ظاهره المرور على مذهب الأشعرى من أن البقاء صفة معنى وإلا فيحتمل انه أطلق الاستمرار واراد لازمه الذى هو سلب العدم اللاحق وقد عبر بالاستمرار المقترح وقال ليس المراد انه نسبة زمانية بل المراد انه لا يطرأ عليه عدم اه والذى عليه المحققون أنه هو والقدم صفتان سلبيتان وذلك لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث لأن الشيء اما قديم واما حادث فالحادث ماله اول وهو ما سبق عدمه وجوده والقديم مالا اول له وهو سلب ما وجب للحادث فالقدم اذن نفى الأولية ونفى الأولية سلب محض والبقاء عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفى معه العدم اللاحق (قوله خلافا للحنفية) أى فى جعلها أزلية وارجاعها إلى صفة التكوين وتقدم بيانه (قوله أى متجددة) أى فى الذهن لأن الأمور الاعتبارية لا وجود لها إلا فى الذهن كما حققناه فى حواشى المقولات الصغرى واشار بهذا التفسير إلى أن فى اطلاق الحدوث عليها تسمحا (قوله وأزلية أسمائه الخ) مبتدأ خبره قوله من حيث رجوعها الخ ومراده من هذا دفع اعتراض ورد على قول المصنف لم يزل باسمائه وصفاته الخ (قوله فى جملة الأسماء) متعلق بتقدم (قوله من حيث رجوعها الخ) الاسم المشتق من حيث الرجوع

إلى

بالصفة التي بها يحصل الارواء عند مصادفة الباطن وفي السيف في الغمد قاطع اي هو بالصفة التي بها يحصل القطع عند ملاقاة المحل فان اريد بالخالق من صدر منه الخلق فليس صدوره ازليا اذ كر ذلك الغزالي وبين رجوع الاسماء كلها إلى الذات وصفاتها في المقصد الاسنى (وماصح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى) منه (وننزه عند سماع المشكل) منه كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه ربك ولتصنع على عيني يد الله فوق ايديهم وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف يشاء ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواهما مسلم (ثم اختلف ائمتنا انؤول) المشكل (ام نفوض) معناه المراد اليه تعالى (منزهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على ان جهلنا بتفصيله لا يقدح) في اعتقادنا المراد منه مجملا والتفويض مذهب السلف وهو اسلم والتاويل مذهب الخلف وهو اعلم اي احوج إلى مزيد علم فيؤول في الآيات الاستواء بالاستيلاء والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدرة والحديثان

إلى القدرة مجاز قطعا إذ إطلاقه حينئذ من اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة اه ناصر (قوله فان اريد الخالق الخ) هذا على ان الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية لفظي والحق انه حقيقي (قوله في المقصد الاسنى) في شرح اسماء الله الحسنى (قوله وما صح) اى ثبت على حد قوله

صح عند الناس أني عاشق * غير ان لم يعرفوا عشقي لمن

والا فكل ما في الكتاب صحيح بخلاف السنة فانه قد يوجد في كتبها احاديث موضوعة (قوله منه) قدره لاجل صحة الربط فهو مثل السمن منوان بدرهم (قوله وننزهه عند سماع المشكل) مخصص لما قبله أي نعتقد ظاهر المعنى إلا ان يكون مشكلا فننزهه عنه (قوله ثم اختلف ائمتنا) اى اهل السنة وقوله انؤول اي يجوز ان نؤول او نفوض (قوله منزهين) حال من ضمير نفوض وفيه ان التنزيه عن ظاهره تاويل له فيرجع إلى التاويل مجملا (قوله مذهب السلف) وهم اهل القرون الثلاثة ومابعدها هم الخلف وقيل الخلف من الخمسمائة (قوله اى احوج) وليس المراد ان الخلف اعلم من السلف (قوله بالاستيلاء) كما في قوله

قد استوى[1] بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

وفي آخر حكم ابن عطاء الله يامن استوى برحمانيته على عرشه فصار العرش غيبا في رحمانيته كما صارت العوالم غيبا في عرشه فكأنه يشير الى ان معنى الآية الرحمن استوى برحمانيته على عرشه بمعنى ان العرش وان كان اكبر من المخلوقات كلها وهي مغيبة فيه كما قال تعالى وسع كرسيه السموات والارض هو صغير بالنسبة إلى رحمة الله ويغيب فيها كما تغيب العوالم فيه اشارة لقوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء ويمكن ان هذا المعنى اللطيف هو المشار له بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش أن رحمتي غلبت غضبي فيمكن انه ليس المراد حقيقة الكتاب ولو قيل القهار على العرش استوى لذاب العرش بما فيه ومن المتشابه حديث أتاني الليلة ربي فوضع يده بين كتفي فوجدت برد أنامله بين ثديي أو كما قال فيؤول بان المعنى أتاني احسان من ربي ويؤول وضع اليد بتعلق القدرة بانزال المعارف بالقلب ووجود برد الأنامل بعموم اشراق تلك المعارف في الصدر بارجائه سأل الشعراني شيخه الخواص لماذا

---

(١) قوله كما في قوله قد استوى الخ ويشهد له قوله تعالى بيده ملكوت كل شيء إذ من كل شيء العرش كما لايخفى على ذي لب اه كاتبه

من باب التمثيل المذكور فى علم البيان نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى يقال للمتردد فى أمر تشبيها له بمن يفعل ذلك لاقدامه واحجامه فالمراد من الحديث الاول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور ان قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شىء يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده اليسير بين اصبعين من أصابعه والمراد من الثانى أنه تعالى يقبل التوبة فى الليل والنهار إلى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء اى للأخذ فلا يرد معطيا (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب فى مصاحفنا) بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى صدورنا) بألفاظه المخيلة (مقروء بألسنتنا) بحروفه الملفوظة المسموعة فقوله على الحقيقة راجع إلى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء وقدم للاشارة إلى ذلك ونبه بقوله لا المجاز على انه ليس المراد بالحقيقة كنه الشىء كما هو مراد المتكلمين فان القرآن بهذه الحقيقة ليس فى المصاحف ولا فى الصدور ولا فى الألسنة وإنما المراد بها ما قابل المجاز أى يصح أن يطلق على القرآن حقيقة أنه مكتوب محفوظ مقروء واتصافه بهذه الثلاثة وبأنه غير مخلوق أى موجود أزلا وأبدا اتصاف له باعتبار وجودات الموجود الاربعة فان لكل موجود وجودا فى الخارج ووجودا فى الذهن ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فهى تدل على العبارة وهى على ما فى الذهن وهو على ما فى الخارج (يثيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلا (ويعاقبهم) (الا أن يغفر غير الشرك على المعصية) عدلا لاخباره بذلك قال تعالى فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

يؤول العلماء الموهم الواقع من الشارع ولا يؤولون الواقع من الولى مع ان المادة واحدة فى الجملة فقال له لو أنصفوا لأولوا الواقع من الولى بالاولى لانه معذور بضعفه فى أحوال الحضرة بخلاف الشارع فانه ذو مقام مكين (قوله من باب التمثيل) المذكور فى علم البيان هو تشبيه هيئة منتزعة من عدة أمور بأخرى قال بعض المحققين واعلم أن التمثيل فى الحديث الاول إنما هو فى قوله بين أصبعين من أصابع الرحمن لا فيه وفيما بعده من تمام الحديث إذ لو قيل ان قلوب بنى آدم كقلب واحد يصرفه كيف شاء لم يكن فيه تمثيل قطعا اه ولك أن تقول لا يشترط فى التمثيل أن يكون المجاز فى جميع مفرداته إذ المعتبر فيه الهيئة المنتزعة من عدة أمور لا كل واحد من الامور فليتأمل اه نجارى (قوله كما يبسط الخ) قد يقال المناسبة كما يبسط الواحد من عباده يده للاعطاء فلا يرد مستعطيا قلنا نعم لكن الابلغ ما ذكره الشارح إذ من بسط يده للأخذ اكثر ممن بسط يده للاعطاء (قوله غير مخلوق) خبر القرآن وقوله مكتوب خبر ثان ومحفوظ خبر ثالث ومقروء خبر رابع وعدد هذه الاخبار للتنبيه على الوجودات الاربع التى فى القرآن لان كل موجود له وجودات اربع (قوله راجع إلى كل من مكتوب الخ) اى متعلق بكل منها معنى اما لفظا فبالاول فقط ويقدر نظيره فيما بعده وحاصله أن اسناد كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء إلى القرآن بمعنى الكلام النفسى اسناد حقيقى كل منهما باعتبار وجود من الحوادث الاربعة لا اسناد مجازى واعترض بان الاتصاف فى هذه الثلاثة فى حق الصفة القديمة مجاز قطعا وما ذكر من الوجودات الثلاثة غير الوجود الخارجى بيان للعلاقة المصححة للتجوز نبه عليه الكستلى وقد يجاب بأن المراد الحقيقة العرفية (قوله ليس فى المصاحف) وإنما هو قائم بالذات العلية (قوله فان لكل موجود الخ) التحقيق أن الوجود الحقيقى هو الوجود الخارجى وأما الوجود الذهنى فاثبته الحكماء ونفاه المتكلمون (قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) أى من الصغائر والكبائر مع التوبة

(قول الشارح أى يصح أن يطلق على القرآن حقيقة أنه مكتوب الخ) لاشك أن المراد بالقرآن هو ما فى المصنف وهو كلامه تعالى القائم بذاته وحاصل ما أراده الشارح حينئذ أن الكلام القديم يوصف بانه مكتوب وصفا حقيقيا وإن كان كنهه ليس مكتوبا ولا مقروءاً الخ وذلك لان له وجودا فى الكتابة بمعنى أنه مدلول المكتوب فيوصف بانه هو مكتوب باعتبار هذا الوجود كما يقال زيد مكتوب باعتبار وجوده الخطى فمعنى أنه مكتوب ان له وجودا فى الكتابة سواء كان ذلك الوجود مجازيا أو حقيقيا ولاشك أن الوصف بان له وجودا فى الكتابة وصف حقيقى إذ معنى مكتوب انه موجود بوجوده الكتابى وهكذا يقال فى محفوظ وفى مقروء إذا عرفت هذا عرفت أن ما قاله الشارح تحقيق تفرد به خلاف ما فى شرح المقاصد والعقائد وأنه لا يرد عليه ما فيهما من أن اطلاق ذلك مجاز لانه مبنى على أن المراد بمكتوب ونحوه

ويدونها

وهذا الاخير مخصص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (اثابة العاصى وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال) لانهم ملكه يتصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لاخباره باثابة المطيع وتعذيب العاصى كما تقدم ولم يرد ايلام الدواب والاطفال فى غير قصاص والاصل عدمه أما فى القصاص فقال ﷺ لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وقال ليختصمن كل شىء يوم القيامة حتى الشاتان فيما انتطحتا رواهما الامام أحمد قال المنذرى فى الاول رواته رواة الصحيح وفى الثانى اسناده حسن وقضية هذه الاحاديث ان لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتمييز فيقتص من الطفل لطفل وغيره (ويستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لأنه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء فلا ظلم فى التعذيب والايلام المذكورين لو فرض وقوعهما (يراه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت فى أحاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة

وبدونها خلافا للمعتزلة فى تخصيصهم ذلك بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وفى شرح الجلال الدوانى على العقائد وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة أيضا كذلك فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما ثبت له (قوله وهذا الاخير) أى النص الاخير وهو يغفر ما دون ذلك لمن يشاء (قوله مخصص لعمومات العقاب) أى النصوص الواردة فى عقاب الذنوب وإن كانت عامة إلا أنها مخصصة بهذه الآية فمن شاء الله غفر ان ذنوبه لم يعاقب (قوله لكن لا يقع منه ذلك) أى فى الاخرة وإلا فايلام الدواب والاطفال مشاهد فى الدنيا (قوله ويستحيل وصفه تعالى الخ) المراد بالوصف الاتصاف أى يستحيل اتصافه تعالى بالظلم وذلك لان الظلم تصرف فى ملك الغير وهذا المعنى محال فى حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء ويطلق أيضا على وضع الشىء فى غير موضعه والله تعالى أحكم الحاكمين وأعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه فى موضعه يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة اليه وإن خفى وجه حسنه علينا (قوله لو فرض وقوعهما الخ) اشارة إلى ان قوله وله اثابة العاصى الخ من الجائز العقلى (قوله يراه المؤمنون) أى من الانس والجن والملائكة وإن كان فى الآخرين خلاف بل فى النساء أيضا وهل هذه الرؤية بالعين فقط على ما هو المعهود أو بالوجه لظاهر آية وجوه يومئذ ناضرة أو الذات كلها كما قال الامام الشاذلى لما كف بصره انعكس بصرى لبصيرتى فصرت ابصر بكلى كل محتمل والاقرب الاول قيل ولا مانع من اختلاف ذلك باختلاف الاشخاص فان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأى شىء شاء وما احتج به المعتزلة من توقفها على المقابلة والجهة وغير ذلك أمور عادية يجوز تخلفها ودعواهم الضرورة فى ذلك ممنوعة بمنازعة الجم الغفير من العقلاء ولو سلم ذلك فى الشاهد فلا يسلم فى الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية أو بالهوية (١) لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف ثم ان وقوع الرؤية لا يمكن إلا بالادلة السمعية وقد احتج عليها أهل السنة بالاجماع وبالنص اما الاول فلاتفاق الائمة

---

(١) قوله اما بالماهية او بالهوية قال السيد فى تعريفاته الماهية تطلق غالبا على الأمر المتعقل من الانسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجى والامر المتعقل من حيث انه مقول فى جواب ما هو يسمى ماهية ومن حيث ثبوته فى الخارج يسمى حقيقة ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية ومن حيث حمل اللوازم له يسمى ذاتا ومن حيث يستنبط من اللفظ يسمى مدلولا ومن حيث انه محل الحوادث يسمى جوهرا وعلى هذا اهـ ببعض توضيح

انه واقع عليه ماهو من عوارض الالفاظ وهو النقش وليس مرادا وبه تعلم ان المحشى رحمه الله بعد عن معنى الشارح بمراحل وكيف يصح ما قاله وكلام الشارح انما هو فى الكلام القائم بذاته تعالى فليتأمل فانه تحقيق حقيق بالقبول والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله أى بالتخيل) إذ لا يعقل كنه صفات الله سبحانه (قوله فى كلام السعد الخ) ليته ما نقل هذا (قوله فان اضافة الليلة إلى البدر تلوح الخ) أى تفيد ان المراد بتلك الليلة ليلة لم يستتر فيها بسحاب (قوله اشارة للجواب عن اشكال النافين الخ) فيه تأمل بل الجواب ما قاله الامام الغزالى فى الاحياء من أن الاشكال انما يكون ان لو كان الادراك البصرى يكون هناك على ما هو عليه الآن أما لو جعل الله فى البصر إدراكا آخر من جنس العلم فلا فان المعلوم ليس من شرطه تحيز ولا مقابلة ومثله يقال فى سماع الكلام القديم بلا حرف ولا صوت وأطال فى ذلك بكلام حسن رضى الله تعالى عنه وعن ائمة المسلمين

والمخصصة لقوله تعالى لا تدركه الابصار أى لا تراه منها

قبل حدوث المخالف على وقوعها وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى انه روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة كما ذكر ذلك شارح المقاصد ولهذا احتج الشارح عليها بالادلة السمعية (قوله وجوه يومئذ ناضرة الخ) وجه الاستدلال ان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن أئمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذر هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها أقرب المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادعاء بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة جماله قصروا النظر على عظمة جلاله كأنهم لا يلتفتون إلى ماسواه ولا يرون إلا الله تعالى وقال المعتزلة ان إلى هنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى أنظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد يجىء بمعنى الانتظار كما فى قول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر * إلى الرحمن يأتى بالفلاح

وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج إلى طلوع هلال

وأجيب بأن سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لأن الانتظار موت أحمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر وإن كان مع القطع بالحصول على أن كون إلى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير فى القرن الأول والثانى بل أجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند إلى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم تدل عليه الأبيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى وقول ابن الفارض عدينى بوصل وامطلى بنجازه * فعندى إذا صح الهوى حسن المطل فذاك مذاق آخر وعليه يتخرج قولى

وانى لما تهوى مطيع وسامع * ولو كان فيه الحتف يابدر فأمرنى

وماكان تأخرى لعذر وإنما * ألذ بتكرار الحديث على أذنى

الا أن المطل فى الأول من جهة المعشوق وهنا من جهة العاشق والهوى شجون والجنون فنون (قوله والمخصصة لقوله الخ) هذا أحد أجوبة عن تمسك المعتزلة بهذه الاية فى امتناع الرؤية قالوا الادراك بالبصر هو الرؤية والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فالله أخبر سبحانه بأنه لا يراه أحد فى المستقبل فلا يراه المؤمنون وإلا لزم تخلف الخبر وأجيب بأن التخصيص وهو مبنى على ان الادراك فى الاية بمعنى الرؤية وعلى ان الجمع المعرف للعموم فاما إذا اريد بالادراك الرؤية على وجه الاحاطة أو على ان المراد ابصار الكفار كما يدل عليه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فلا حاجة إلى دعوى التخصيص قالوا أيضا ان نفى إدراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج فى اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفى الجواز وأجيب بانه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه فى الاحوال والأوقات فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة وما يقال انه تمدح وما به التمدح يدوم فى الدنيا والاخرة ولا يزول يجاب عنه

بأن

حديث أبي هريرة أن الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يارسول الله قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يارسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ وفيه ان ذلك قبل دخول الجنة وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار و مخففة من الضير أى الضرر أى هل يحصل لكم فى ذلك مايشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل فى غير ذلك وحديث صهيب فى مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا دخل اهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا ازيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة و تنجنا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب اليهم من النظر إلى ربهم تعالى وفى رواية ثم تلى هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة أى فالحسنى الجنة و الزيادة النظر اليه تعالى ويحصل بأن ينكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان اما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى

بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات واما مايرجع إلى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى فى العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله إنما يعتبر فى العمليات دون العلميات قال الجلال الدوانى وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح إنما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح اه قال سيدى محيى الدين ابن العربى لاغرابة فى رؤيته تعالى بالبصر مع انه يدرك بالعقل منزها فكذا بالبصر إذ كلاهما مخلوق قال وفى الحقيقة الرؤية هى المعرفة فى الدنيا كملت فتتفاوت بتفاوتها وجعله اشارة لقوله تعالى ربنا أتمم لنا نورنا كما أن ظلمة الجهل إذ ذاك تكون حجابا (قوله حديث أبى هريرة) هذا الحديث مثبت للرؤية قبل دخول الجنة كما سيقول الشارح ويدل على ثبوتها بعد الدخول حديث صهيب الآتى (قوله ليلة البدر) هى ليلة أربعة عشر والهلال الثلاثة الاول وماعدا ذلك يقال له قمر (قوله ليس دونها سحاب) لعل السر فى ذكر هذا فى الشمس دون القمر انه قد ذكر فى القمر مايفيده ظاهرا وهو قوله ليلة البدر إذ اضافة الليلة إلى البدر تلوح بان نوره ممتد إلى آخرها ولا يكون إلا بدون سحاب اه زكريا (قوله فيكشف الحجاب) أى عنهم فهم المحجوبون ولا حجاب له تعالى إذ الحجاب من خواص الاجرام قال ابن العربى فى تاليف له لطيف ألفه فى هذا المعنى فى قوله صلى الله عليه وسلم فى حق الله ان حجابه النور وفى آخر أن حجابه النار ان الانسان إذا أمعن النظر من النور كنور الشمس او البرق مثلا او النار ودقق فى ذلك لا يزداد يقينا فى ادراك النور ولا يصل إلى كنهه وكيفيته وربما كل بصره او تضرر ولا ينال شيئا من ذلك فاذا لم يدرك الانسان هذا الحادث الكائن بين يديه ومن جنسه فكيف يدرك من لا يطمع فيه مثال ولا له فى خلقه مثال فقوله حجابه النور أو النار معناه ان حجاب طمعنا فى الادراك وقاطع املنا من ذلك عدم ادراكنا للنور ونحوه فصار النور حجابا لله من وصول الاطماع اليه حجاب قياس اخروى إذ من لا يدرك الحادث ييأس من القديم اه (قوله فالحسنى الجنة الخ) هو ماعليه أئمة جمهور المفسرين وبعضهم فسر الحسنى بالجزاء المستحق والزيادة بالفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة اجيب بان ذلك للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنيات وفى اجزية الاعمال الصالحة (قوله بأن ينكشف انكشافا تاما) قال ابن عبد السلام فى فتاويه الرب تعالى يرى بالنور الذى خلقه فى الاعين زائدا على نور العين فان الرؤية تكشف مالا يكشفه العلم ولو اراد الرب تعالى ان يخلق فى القلب نورا كنور الاعين لما اعجزه ذلك بل لو أراد أن يخلق نور الاعين فى الايدى والارجل لامكن ذلك وقوله تاما اى بقدر مايصل اليه ادراك العبد لا بمعنى الاحاطة اه زكريا (قوله منزها عن المقابلة والجهة) وأنشد الزمخشرى فى

كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الموافق لقوله تعالى لا تدركه الابصار (واختلف هل تجوز الرؤية)
له تعالى (فى الدنيا) فى اليقظة (وفى المنام) فقيل نعم وقيل لا اما الجواز فى اليقظة فلأن موسى عليه السلام
طلبها حيث قال رب أرنى أنظر اليك وهو لا يجهل ما يجوز ويمتنع على ربه تعالى والمنع لأن قومه طلبوها
فعوقبوا قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض هذا بان عقابهم لعنادهم
وتعنتهم فى طلبها لا لامتناعها واما المنع فى المنام فلأن المرئى فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والمجيز
قال لا استحالة لذلك فى المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه فى اليقظة وهو قول الجمهور
قوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله لموسى لن ترانى وقوله صلى الله عليه وسلم لن يرى احد منكم ربه حتى
يموت رواه مسلم فى كتاب الفتن فى صفة الدجال نعم اختلفت الصحابة فى وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة

الكشاف لجماعة سموا هواهم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفه
قد شبهوه بخلقه فتخوفوا ... شنع الورى فتستروا بالبلكفه

ورد عليه كثير من أكابر أهل السنة ومن ألطفها قول ابن المنير الاسكندرى

وجماعة كفروا برؤية ربهم ... هذا لوعد الله مالن يخلفه
وتلقبوا الناجين كلا انهم ... ان لم يكونوا فى لظى فعلى شفه

وقول أبى حيان

شبهت جهلا صدر امة أحمد ... وذوى البصائر بالحمير الموكفه
وجب الخسار عليك فانظر منصفا ... فى آية الاعراف فهى المنصفه
اترى الكليم اتى بجهل ما اتى ... وأتى شيوخك ماأتوا عن معرفه
ان الوجوه اليه ناظرة بذا ... جاء الكتاب فقلتمو هذا سفه
نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى ... فهوى بك فى المهاوى المتلفه

ولو ادعى مدع أن هذا ألطف الردود وأمنها لسلم له فالاشتغال بعد ذلك بالرد عليه كالتشفى بالقتيل بعد قتله — ما الجرح بميت ايلام — والمراد بآية الاعراف هى قوله تعالى حكاية عن سيدنا موسى عليه السلام رب أرنى أنظر اليك فانها لو كانت ممتنعة لكان طلبها جهلا أو سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك أو ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شىء من التقادير الممكنة (قوله كلا انهم عن ربهم الآية) يستدل بها على وقوع الرؤية للمؤمنين أيضا فانهم خصوا بكونهم محجوبين فيكون المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر (قوله لعنادهم) أو لعدم تاهلهم لها (قوله لا استحالة لذلك) أى للخيال والمثال فى المنام لأن المستحيل التمثيل فى الواقع والرؤية المنامية مبنية على ضرب من التمثيل والتخيل فيرى فيه من ليس بجسم وصورة ذا جسم وصورة وترى المعانى على صورة الاجسام كالعلم على صورة اللبن قال الامام الغزالى فى كتابه المسمى بالمضنون به على غير أهله الحق انا نطلق القول بان الله تعالى يرى فى المنام كما نطلق القول بان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرى ولكن من لم يفهم معنى رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يفهم معنى رؤية الله تعالى ولعل العالم الذى طبعه قريب من طبع العوام يفهم ان من راى النبى فى المنام فقد رأى حقيقة شخصه المودع فى روضة المدينة بانشق القبر وخرج مرتحلا الى موضع الرؤية ولا شك فى جهل من يتوهم ذلك فانه قد يرى الف مرة فى ليلة واحدة فى وقت واحد فى الف موضع باشخاص مختلفة فكيف يتصور شخص واحد فى مكانين فى لحظة واحدة وكيف يتصور شخص واحد

المعراج والصحيح نعم وإليه استند القائل بالوقوع فى الجملة لكن روى مسلم عن أبى ذر سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك قال رأيت نوراً وفى رواية نور أنى أراه بتشديد نون أنى وضمير أراه لله أى حجبنى النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها فى المنام الكثير من السلف منهم الامام أحمد

فى حالة واحدة بصور مختلفة شيخ وشاب طويل وقصير الخ ويرى على جميع هذه الصور ومن انتهى حمقه إلى هذا الحال فقد انخلع عن ربقة العقل فلا ينبغى أن يخاطب ثم حقق ان المرئى مثال صار واسطة بينه وبينه فى تعريفه فكما أن جوهر النبوة أعنى الروح المقدسة الباقية من النبى صلى الله عليه وسلم بعد وفاته منزهة عن اللون والشكل والصورة لكن العبد يعرف ذاته بواسطة مثال محسوس من نور وغيره من الصور الجميلة التى تصلح ان تكون مثالا للجمال الحقيقى المعنوى الذى لاصورة له ولا لون ويكون ذلك المثال صادقا حقا وواسطة فى التعريف فيقول الرائى رأيت فى المنام لا بمعنى رأيت ذاته كما يقول رأيت النبى صلى الله عليه وسلم لا بمعنى أنى رأيت ذات روحه أو ذات شخصه بل بمعنى أنه رأى مثاله * فان قيل النبى صلى الله عليه وسلم له مثل والله تعالى لا مثل له * قلنا هذا جهل بالفرق بين المثل والمثال وليس المثال عبارة عن المثل إذ المثل المساوى فى جميع الصفات والمثال لا يحتاج فيه إلى المساواة فان العقل معنى لا يماثله غيره مماثلة حقيقية ولنا أن نضرب الشمس له مثالا لما بينهما من المناسبة فى شىء واحد وهو أن المحسوسات تنكشف بنور الشمس كما تنكشف المعقولات بالعقل فهذا القدر من المناسبة كاف فى المثال ويمثل فى النوم السلطان بالشمس والوزير بالقمر والسلطان لا يماثل الشمس بصورته ولا بمعناه ولا الوزير يماثل القمر إلا أن السلطان له استعلاء على الكل ويعم امره الجميع والشمس تناسبه فى هذا القدر والقمر واسطة بين الشمس والارض فى افاضة النور كما أن الوزير واسطة بين السلطان والرعية فى افاضة نور العدل فهذا مثال وليس بمثل وقال الله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة الآية ولا مماثلة بين نوره وبين الزجاجة والمشكاة وعبر النبى صلى الله عليه وسلم عن اللبن فى المنام بالاسلام والحبل بالقرآن وأى مماثلة بين اللبن والاسلام وبين الحبل والقرآن الا فى مناسبة وهو ان الحبل يتمسك به فى النجاة واللبن غذاء الحياة الظاهرة والاسلام غذاء الحياة الباطنة فهذه كلها مثال وليست بمثل فذات الله تعالى صلى الله عليه وسلم لا يريان فى المنام وان مثالا يعتقده النائم ذات الله تعالى وذات النبى صلى الله عليه وسلم يجوز ان يرى وكيف ينكر ذلك مع وجوده فى المنامات فان من لم يره بنفسه فقد تواتر اليه من جماعة أنهم رأوا ذلك اه بتصرف وقد اتفق لى تاليف رسالة اشبعت فيها القول فى رؤيته صلى الله عليه وسلم مناما وفيها كلام نفيس غير هذا ثم ان اختلاف رؤيته صلى الله عليه وسلم إنما هو بحسب اختلاف حال الرائى فهى صفات الرائى ظهرت له كما تظهر فى المرآة ولا يلزم من صحة الرؤية التعويل عليها فى حكم شرعى لاحتمال الخطأ فى التحمل وعدم ضبط الرائى (حكى) أن رجلا رآه صلى الله عليه وسلم فى المنام يقول ان فى المحل الفلانى ركازا اذهب فخذه ولا خمس عليك فذهب فوجده فاستفتى العلماء فقال العز بن عبد السلام اخرج الخمس فانه ثبت بالتواتر وقصارى رؤيتك الآحاد (قوله والصحيح نعم) هو قول ابن عباس وجماعة من الصحابة واجيب عما استدل به الشارح من رواية مسلم عن ابى ذر بانها ليست صريحة فى عدم الرؤية وعلى تقدير صراحتها فأبو ذر ناف وغيره مثبت والمثبت مقدم على النافى ان قلت رؤيته ﷺ كانت فى السماء والدنيا اسم لما فى جوف فلك القمر واجيب بان المراد رآه فى زمن وجود الدنيا الا فى مكانها والآخرة اسم لما بعد النفخة والصحيح أنه رآه بعينى رأسه وهما فى محلهما خلافا لمن قال حولا لقلبه (قوله أى حجبنى النور) يشير الى ان قوله صلى الله عليه وسلم نور فاعل فعل محذوف اى حجبنى نور وقوله انى اراه بفتح الهمزة وتشديد النون بمعنى كيف (قوله منهم الامام احمد) روى عنه انه قال رايت رب العزة فى المنام فقلت يارب ما الفضل ما

وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح فى انكاره لما تقدم فى المنع (السعيد من كتبه) أى الله (فى الازل سعيدا) اى لا فى غيره (والشقى عكسه) اى من كتبه الله فى الازل شقيا لا فى غيره (ثم لا يتبدلان) اى المكتوبان فى الازل بخلاف المكتوب فى غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب أى أصله الذى لا يغير منه شىء كما قاله ابن عباس وغيره وفى جامع الترمذى حديث فرغ ربك من العباد فريق فى الجنة وفريق فى السعير (ومن علم) أى الله (موته مؤمنا فليس بشقى) بل هو سعيد وإن تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كافرا فشقى وإن تقدم منه ايمان وقد حبط وفى قول للأشعرى تبين انه لم يكن ايمانا فالسعادة الموت على الايمان والشقاوة الموت على الكفر ويترتب على الاولى الخلود فى الجنة وعلى الثانية الخلود فى النار قال تعالى وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها وقال فاما الذين شقوا ففى النار خالدين فيها (وأبو بكر) رضى الله عنه (مازال بعين الرضا) منه تعالى كما قال الأشعرى وإن لم يتصف بالايمان قبل تصديقه بالنبى صلى الله عليه وسلم لأنه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمحبة) من الله (غير المشيئة والارادة) منه فان معنى الاولين المترادفين اخص من معنى الثانيين المترادفين إذ الرضا الارادة من غير اعتراض والأخص غير الأعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بمشيئته (ولو شاء ربك مافعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والارادة (هو الرزاق) كما قال تعالى إن الله هو الرزاق أى فلا رازق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق بتعب فهو الرازق لنفسه أو بغير تعب فالله هو الرازق له (والرزق) بمعنى المرزوق

يتقرب به المتقربون قال كلامى يا أحمد فقلت يارب بفهم وبغير فهم قال بفهم وبغير فهم ورآه أحمد بن حضرويه فقال له يا أحمد كل الخلق يطلبون منى إلا أبا يزيد فانه يطلبنى (قوله وعلى ذلك المعبرون) فانهم يعقدون فى كتبهم بابا لرؤية الرب جل وعلا (قوله لا فى غيره) أخذه من مفهوم الظرف أعنى قوله فى الأزل لان الظرف له مفهوم (قوله كاللوح المحفوظ) اشار بادخال الكاف عليه الى انه لا ينحصر فيه ماذكر إذ مثله الصحف التى يكتب فيها الملائكة عند نفخ الروح فى الانسان فانهم يكتبون رزقه وأجله وشقى أو سعيد ثم تطرق المحو والاثبات الى اللوح المحفوظ مبنى على ما هو المشهور بناء على أن أم الكتاب هو علم الله سمى بذلك لانه اصله اما على ان ام الكتاب اللوح المحفوظ وإنما فيه طبق مافى العلم القديم فلا محو ولا اثبات فيه وإنما هما فى صحائف الحفظة (قوله فرغ ربك) أى قضى ذلك وقدره (قوله ومن علم الخ) المناسب التفريع أو حذفه وهذا هو ايمان الموافاة (قوله بل هو سعيد الخ) فيه اشارة الى أن السعادة الأزلية هى الموت على الايمان (قوله وقد غفر) جملة معترضة وقعت آخر الكلام فى محل التعليل ومثله قوله وقد حبط واشار بهما لدفع ما يقال ان ما تقدم من الايمان او الكفر ليس ايمانا ولا كفرا اى بل هو ايمان أو كفر ولكنه غفر أو حبط (قوله خالدين فيها الخ) سقط منهم لهم فيها زفير وشهيق (قوله وأبو بكر الخ) أى فهو سعيد فناسب ذكره عقب قوله السعيد الخ (قوله مازال بعين الرضا) أى قريرا بها أى مسرورا بها (قوله لم يثبت عنه حالة كفر) اى كسجود لصنم ونحوه (قوله من غير اعتراض) اى على الفعل المراد بل قد يكون مع إنعام وإفضال قال الناصر اعتبار الارادة فى مفهوم الرضا يستلزم أن الايمان من الكافر غير مرضى وفيه لا يخفى فالصواب ان يقال الرضا عدم الاعتراض كما فى المواقف (قوله وقالت المعتزلة الخ) قال بذلك ايضا قوم من الاشاعرة منهم الشيخ ابو اسحق فى كتاب الحدود واجاب هؤلاء عن قوله ولا يرضى لعباده الكفر بأنه لا يرضاه دينا وشرعا بل يعاقب عليه وبأن المراد بالعباد من وفق للايمان ولهذا شرفهم باضافتهم اليه فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان وقوله عينا يشرب بها عباد الله اه زكريا

(ما ينتفع به) في التغذى وغيره (ولو) كان (حراما) بغصب أو غيره خلافا للمعتزلة في قولهم لا يكون إلا حلالا لاستناده إلى الله في الجملة والمستند اليه لانتفاع عباده يقبح أن يكون حراما يعاقبون عليه قلنا لا قبح بالنسبة اليه تعالى يفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذى بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله أصلا وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها لأنه تعالى لا يترك ما أخبر بأنه عليه (بيده) تعالى (الهداية والاضلال) وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (و) خلق (الاهتداء وهو الايمان) قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وزعمت المعتزلة أنهما بيد العبد يهدى نفسه ويضلها بناء على قولهم أنه يخلق أفعاله (والتوفيق خلق القدرة والداعية إلى الطاعة وقال امام الحرمين

(قوله ما ينتفع به الخ) قال التفتازاني الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة إلى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق (قوله خلافا للمعتزلة) قد فسروا الرزق تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون إلا حلالا ويلزم على الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب والعبيد رزقا وهو مناف لقوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وعلى التعريفين أن من أكل الحرام الخ ما ذكره الشارح وقد يجاب عن الأول بأن الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر وسيأتى الجواب عن الثانى (قوله في الجملة) إنما قال في الجملة لأن الرزق عندهم قسمان ما كان بتعب فهو من العبد إلى آخر ما تقدم (قوله ويلزم المعتزلة الخ) أجيب بأنه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قاله الخيالى فان أجيب بمنع وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية فكذا يقال في مادة من أكل الحرام ونقل المصنف في ترشيح التوشيح عن والده ردا على المعتزلة الرزق مأمور بالانفاق منه ولا شىء من المأمور بالانفاق منه بحرام ينتج لا شىء من الرزق بحرام وبيان الصغرى أنفقوا مما رزقكم الله والكبرى أنه لا يؤمر بالانفاق من المحرم اه (قوله بيده الهداية الخ) أى بقدرته أى أنه خالق لهما لما ثبت أنه خالق لجميع أفعال العباد (قوله خلق القدرة) أى على الطاعة وقوله والداعية أى الرغبة الناشئة عن سلامة الاسباب قال شيخ الاسلام ولا حاجة لذكرها للعلم بها من خلق القدرة المقارنة للفعل ولهذا لم يذكرها المحققون (قوله خلق الطاعة الخ) أى لا خلق القدرة لأن القدرة الحادثة لا تأثير لها قاله شيخ الاسلام وأقول بان قدرة العبد لا تأثير لها هو المنقول عن جمهور أهل السنة وقال امام الحرمين انها مؤثرة في ذات الفعل لكن على وفق مشيئة الرب وإرادته فقد نسب اليه ما لم يقل به وهناك أقوال أخر لأهل السنة لعلنا نذكرها فيما بعد قال في شرح الكبرى ولا يصح نسبتها لهم بل هى مكذوبة عنهم ولئن صحت فانما قالوها في مناظرة مع المعتزلة جر اليها الجدل اه ولكن هذه الأقوال قد نقلها كثير من المحققين في كتبهم عنهم واشتهرت وقد نقلها صاحب نهاية الاقدام عن أربابها واحتج على صحتها وفى الشامل لامام الحرمين التصريح بما نسب اليه وما قاله الشيخ السنوسى حسن ظن منه قال الشاوى وقد رأيت بعض من أخذ هذا العلم من الكتب يحرض على هذه المسئلة خصوصا ويقول لكل من لقيه من العلماء أو العوام ما المانع من أن العبد يخلق أفعاله على وفق مشيئة الرب حتى كان عنده ادخال هذا العقد على

(قول المصنف والماهيات) قال عبد الحكيم فى حاشية المواقف النزاع فى أن الماهية بمعنى ما به الشيء هو كليا أو جزئيا مجعولة أولا لا فى الماهية الكلية انتهى فمن قال بثبوت أمر وراء الهويات الخارجية وهو الماهية الكلية كان نزاعه فيه ومن لم يقل إلا بثبوت الهويات الخارجية كان نزاعه فيه والثانى هو الحق الذى عول عليه عبد الحكيم فى حواشى القطب وغيره من المحققين إذ الماهية الكلية امر انتزاعي لا وجود له وحينئذ يجب حمل ما هنا عليه (قول الشارح للممكنات) قيد به تبعا لشارح المواقف لانه محل النزاع فى أن الماهيات لها تقرر قبل الوجود أولا المبنى عليه أن الماهيات مجعولة أولا أما الماهيات الممتنعة فليست متقررة اتفاقا كما فى عبد الحكيم (قول الشارح اى حقائقها مجعولة) هذا صريح فى ان الخلاف فى ان الماهية نفسها أثر الجعل أولا وهو مااختاره الفاضل عبد الحكيم لا اتصافها بالوجود كما اختاره السيد ولا ان المجعولية الاحتياج كما اختاره العضد فانظر مع هذا التصريح كيف صنع المحشى وليته على هذا أتى بمذهب يعرف (قول المصنف مجعولة الخ) قال عبد الحكيم فى حواشى المواقف بعد اتفاق الكل على أن الماهيات الممكنة محتاجة فى كونها موجودة إلى الفاعل اختلفوا فى أن الماهيات فى حد ذواتها مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه والعدم وما يلزمه أثر الفاعل ومعنى التاثير استتباع المؤثر الأثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الأثر بالمرة لا ما يتبادر إلى الوهم أعنى إيجاد الأثر فيكون الوجود انتزاعيا محضا والاتصاف به غير حقيقى بأن لا يكون زائدا واليه ذهب الاشعرى والاشراقيون القائلون بعينية الوجود أم لا بل الماهيات فى حد ذواتها ماهيات والتأثير والجعل باعتبار كونها موجودة ومايتبع الوجود ومعنى التأثير جعل شيء شيأ فيكون الاتصاف بالوجود حقيقيا بأن يكون الوجود أمرا زائدا على الماهية تتصف الماهية به سواء كان موجودا أو معدوما واليه ذهب جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود وحينئذ فالنزاع معنوى والخلاف فى أن الماهيات نفسها أثر الفاعل وكون الماهية موجودة أمر ووجودها انتزاعى محض أو أن الماهيات فى أنفسها ماهيات وتاثير الفاعل فى اتصاف الماهية بالوجود فالقائلون بعينية الوجود قائلون بالاول والقائلون بزيادته يقولون بالثانى أى لئلا يلزم أنه إذا ارتفع الجعل ارتفعت الماهية عن نفسها وهو باطل ورد بانه لا مانع من ارتفاعها عن نفسها بعدمها كالمعدوم وهذا ماذكره المحقق الدوانى فى تصانيفه وبينه بيانا شافيا واختاره شارح حكمة العين فى منهياته وأشار اليه الشارح قدس سره فى حواشيها بقى شيء وهو أن مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات فى مرتبة العلم مميزة متكثرة من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات فى أنفسها أثر الجعل اللهم إلا أن يقال أن ذلك التكثر والتعدد بسبب العلم فتكون أنفسها مجعولة بالجعل العلمى وإن لم تكن مجعولة بالجعل الخارجى و نعم ماقاله المصنف أن هذه المسئلة من المداحض انتهى وهذا الذى اختاره الاشعرى وهو الجعل البسيط قال السيد الزاهد فى حواشى المواقف وهو المشار اليه فى قوله تعالى وجعل الظلمات والنور وربما يؤكدون الوجود أمرا انتزاعيا محضا أنه لو لم يكن كذلك لكان الاتصاف به حقيقيا لانه أمر زائد سواء كان وجوديا أو عدميا فيقتضى ثبوت المثبت له فى ظرف الاتصاف وليس ثبوته إلا بالوجود وهذا الذى بينه عبد الحكيم مذهب له ولمن تبعه مخالفا فيه

خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية اليها أو خلق المعصية (واللطف مايقع عنده صلاح العبد أخرة) بان تقطع منه الطاعة دون المعصية (والختم والطبع والاكنة) الواردة فى القرآن نحو ختم الله على قلوبهم طبع الله عليها بكفرهم جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه عبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال فى القلب) كالاضلال (والماهيات) للممكنات أى حقائقها (مجعولة) بسيطة كانت أو مركبة أى كل ماهية بجعل الجاعل وقيل لا مطلقا بل كل

الناس من القرب ولو علم ماذا عليه من الخطر والغرر لما تولع بهذه الشهوة الموجبة للورطة وغايه الأخذ عنه الجهل وعدم الادراك بالاحوط (قوله أخرة بوزن درجة) اى اخر عمره (قوله والماهيات الخ) جمع ماهية تطلق على ما به يجاب عن السؤال بما هو وليست مرادة هنا وعلى ما به الشيء هو هو وهذا المعنى يقال له باعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية وباعتبار تحققه حقيقة وهذا هو المراد هنا ولذلك قال الشارح أى حقائقها (قوله بجعل الجاعل) ليس المراد أن كون الماهية ماهية بجعل الجاعل ضرورة أنه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وإنما النزاع فى أن أثر الفاعل نفس الماهيات أو الماهيات باعتبار الوجود فمن ذهب إلى الاول يقول أنها أثر مترتب على تأثير الفاعل ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به فالوجود اعتبار عقلى انتزاعى وعلى هذا يكون وجود كل شيء عينه واليه ذهب الأشعرى وقال به الحكماء الاشراقيون ومن ذهب إلى الثانى يقول أن أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية بل اثر الفاعل ثبوتها فى الخارج

للعضد فى المواقف وللسيد فى شرحه فليتأمل (قوله من قال ان الماهيات الخ) هذا مذهب العضد لكن المحشى خلط فى هذا المقام خلطا يقضى منه العجب وحاصل مذهبه كما فى المواقف ان المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية لأنها من عوارض الوجود الخارجي دون الماهية من حيث هى فمن قال ان الماهية غير مجعولة أراد الماهية من حيث هى ومن قال انها تلحق المركبة دون البسيطة أراد بالمجعولية الاحتياج إلى الغير سواء كان فاعلا موجدا أو جزءاً مقوما فان الاحتياج إلى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مقومها فأينما وجدت المركبة كانت متصفة بالاحتياج إلى الغير بخلاف البسيطة إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وإن اشتركتا فى الاحتياج اللازم للوجود الخارجي ومن قال ان الماهية مجعولة مطلقا أراد ان الاحتياج عارض لها أعم من أن يكون عروضا لنفس الماهية أو للوجود ومن أن يكون إلى الفاعل الموجد أو إلى الجزء المقوم قال السيد وفيه انه كما ان الماهية الممكنة محتاجة إلى الفاعل فى وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج قال عبد الحكيم وأيضا يستلزم استمرار جماهير الفضلاء على النزاع اللفظى اه فهذا هو مذهب العضد فانظر كيف خلط المحشى كلام العضد المنتهى إلى قوله فى وجودها الخارجي بكلام السيد أعنى قوله ولا يخفى الخ فان أراد الاعتراض كما اعترض السيد كان الصواب حذف قوله بعد فى الوجود الخارجي فان الاعتراض إنما هو عليه وبالجملة إذا نظرت شرح المواقف تجد المحشى نقل من كل موضع كلمة فما أدرى كيف اتفق ذلك له (قوله ومن قال ليست مجعولة الخ) بعد ما تقدم للسيد من الاعتراض على العضد قال والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها فى حد أنفسها لا يتعلق إلى آخر ما نقله المحشى شرح المواقف قال عبد الحكيم وفيه انه لا وجه حينئذ لمذهب التفصيل (قوله إذ لا مغايرة الخ) فيه بحث لأن هذا إنما يفيد عدم تعلق الجعل بالسواد بمعنى جعل شىء شيئا ولا يفيد نفى تعلق الجعل به بأن يكون نفسه أثر الفاعل وتابعا للجعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر لا ما يتبادر إلى الوهم (٤٧١) أعنى إيجاد الأثر (قوله وكذا لا يتصور تأثير الفاعل الخ) هذه المقدمة لا دخل لها فى بيان انها ليست بمجعولة

ووجودها فيه بمعنى أنه يجعل الماهية متصفة بالوجود فى الخارج فالماهية أثر له باعتبار الوجود لا من حيث هى بأن تكون نفسها صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بأن يجعل الماهية ماهية وإلى

بل توطئة لبيان معنى الجعل (قوله بل تأثيره الخ) فالأثر هى الماهية باعتبار الوجود فيتصور توسط الجعل بينهما بأن يقال جعل الماهية موجودة (قوله لا بمعنى أنه يجعل الخ) فان الاتصاف إنما يكون موجودا إذا كان الخارج ظرفا لوجوده وفيما نحن فيه الخارج ظرف لنفسه بمعنى انه ليس فى الخارج إلا منشأ انتزعه (قوله يعنى انها بالنظر الخ) هذا إنما يصح ان كان الاتصاف بالوجود حقيقيا بأن يكون الوجود أمرا زائدا على الماهية تتصف الماهية به سواء كان الوجود موجودا بنفسه أو معدوما وقد عرفت بطلانه بناء على ما هو المشهور من ان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له إلا أن يقال باستثناء الوجود كما مال اليه الامام أو يقال بالاستلزام دون الفرعية كما ذهب اليه الدوانى لكن قال فيه عبد الحكيم عندى ان الاتصاف نسبة بين الطرفين وفى ظرف الثبوت وهو الخارج فيحتاج إلى ثبوتها فيه فيكون الاتصاف متوقفا وفرعا لثبوت المثبت له انتهى أما إذا كان انتزاعيا محضا ولا يكون فى الخارج إلا الماهية فلا معنى لقوله انه يجعلها متصفة بالوجود ثم لا يخفى عليك حينئذ الفرق بين مذهب العضد والسيد فان معنى المجعولية فى الأول الاحتياج إلى الفاعل فى الوجود الخارجي وفى الثانى هو كون الماهية موجودة (قوله وأطال فى بيان ذلك) قال بعد ما نقله عنه ولا منافاة بين نفى المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذى ذكرناه أولا وبين اثباتها لها بما بيناها آنفا قال عبد الحكيم فالنزاع لفظى عليه أيضا والصواب ما قلناه اه وقد قدمناه (قوله إذ المجعولية بمعنى الاحتياج الخ) هذا تلفيق بين مذهبى العضد والسيد كما عرفت وعرفت أيضا انه على مذهب السيد لا يتأتى مقول المفصل بل البسيط والمركب عليه سواء نعم يتأتى على مذهب العضد ثم اعلم ان مما ينادى على ابطال حمل كلام الشارح على ما اختاره السيد ان عدم الجعل بمعنى ان الماهية فى كونها ماهية غير مجعولة إذ لا يمكن توسط الجعل بين الشىء ونفسه لعدم التغاير إنما المجعول اتصافها بالوجود وهو الذى اختاره السيد لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى إذ لو لم تكن ثابتة لا يتأتى هذا المعنى أيضا مع ان الشارح بين القول بأنها غير مجعولة على ان كل ماهية متقررة بذاتها فهذا إنما يظهر على ما اختاره عبد الحكيم أو العضد فليتأمل

ماهية متقررة بذاتها (وثالثها) مجعولة (إن كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رسله) مؤيدين منه (بالمعجزات الباهرات) اى الظاهرات (وخص محمد ﷺ) منهم بانه خاتم النبيين

هذا ذهب المعتزلة القائلون بأن للماهية ثبوتا في القدم وكذلك الحكماء المشاؤن وعلى كلا التقديرين أثر الفاعل هو الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه واما باعتباره الوجود ولم يذهب احد إلى ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية إذ لا معنى له هذا هو تحرير محل النزاع حسبما حققه الجلال الدواني في حواشي الزوراء احتج من قال بالجعل بانها لو لم تكن مجعولة لارتفعت المجعولية بالكلية سواء كانت في نفسها أو في وجودها او اتصافها بالوجود ولو ارتفعت بالكلية لزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو باطل ومن قال بعدم الجعل بانها لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل واللازم باطل أما بيان الملازمة فلأنه حينئذ يكون أثراً للجعل ويكون أثراً له ينتفي بانتفائه واما بطلان الثاني فلانه سلب الشيء عن نفسه وهو محال واجيب بالمنع فانه ان اريد بقوله لم تكن الانسانية إنسانية قضية معدولة يكون موضوعها موجوداً فلا نسلم هذا وإن أريد قضية سالبة فلا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه ألا يرى ان المعدوم في الخارج دائماً مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في وقت أو دائماً ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسانية إنسانية هذا ما يقال هنا وأما استيعاب أطراف هذه المسئلة وما يترتب على هذا الخلاف فقد أودعناه رسالة مستقلة وبعد احاطتك بما قررناه تعلم ان قول الشيخ الغنيمي في حواشي شرح الصغرى إن كان الجعل بمعنى التصيير فلا معنى لتصيير الشيء نفسه للزوم المغايرة وإن كان بمعنى الايجاد فهي مجعولة بهذا المعنى ورجع الخلاف لفظيا لا فرق بين بسيط ومركب ساقط جدا كيف وقد فرع كل فريق على قوله مالم يقل به الآخر كما يعلم ذلك من مبسوطات الكتب الكلامية فتأمله (قوله أرسل الرب تعالى رسوله) قال التفتازاني عند قول النسفي وفي إرسال الرسل حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا إشارة إلى ان إرسال الرسل واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين اه قال عبد الحكيم ليس المراد باقتضاء الحكمة أنها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد أن الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى أنه يفعله البتة وإن كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركه موجبا للسفه والعبث اه والرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة قال الشعراني في اليواقيت والجواهر أن الارسال اختبار وإنما يكون ببعض البشر كما قالوا أبشرا منا واحدا نتبعه قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون وأيضا عامة الخلق لا يناسبهم إرشاد الروحاني المحض وقال في الجواهر واليواقيت نقلا عن ابن العربي يمتنع رسالة نبيين معا في آن واحد إلا أن يكونا ينطقان في رسالتهما بلسان واحد كموسى وهارون عليهما السلام فلم يكن لكل منهما عبادة تخصه (قوله بانه خاتم النبيين) الباء داخلة على المقصور اى ختم النبوة قاصر عليه لا يتعداه الى غيره قال بعض اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح العرش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعثة نبي فلذلك ختمت به النبوة اه

(قول الشارح متقررة بذاتها) معناه أن شيئيتها وكونها تلك الماهية مع التميز عن غيرها ثابت حال العدم بمعنى أن هناك أمراً في نفسه يتعلق به العلم وهذا التقرر واسطة بين الوجود والعدم المحض إذ الموجد يترتب عليه آثاره والمعدوم المحض لا يتميز ويتعلق به العلم وهذا مذهب المعتزلة ولعلهم من عنا هم عبد الحكيم فيما مر بالمتكلمين (قول الشارح مجعولة إن كانت مركبة) أي مجعولة بتركيبها فالمجعول التركيب لا ذاتها والحاصل أن الجعل اما التأثير في نفس الاتصاف بالوجود دون الماهية أو هو الاحتياج الى الفاعل والأول مذهب عبد الحكيم وعليه الشارح والثاني مذهب السيد والثالث مذهب العضد اما الجعل بمعنى التركيب فداخل في مختار العضد كما تقدم فكن الفيصل واختر أيها شئت

فشرعه

كما قال كتابه المبين ولكن رسول الله وخاتم النبيين (المبعوث إلى الخلق أجمعين) كما فى حديث مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة وفسر بالانس والجن كما فسر بهما من بلغ فى قوله تعالى وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ أى بلغه القرآن والعالمين فى قوله تعالى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وصرح الحليمى والبيهقى فى الباب الرابع من شعب الايمان بانه عليه الصلاة والسلام لم يرسل إلى الملائكة وفى الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفى تفسيرى الامام الرازى والبرهان النفى حكاية الاجماع فى تفسير الآية الثانية على أنه لم يكن رسولا اليهم (المفضل على جميع العالمين) من الأنبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الأنبياء فيما ذكر (وبعده فى التفضيل (الانبياء ثم الملائكة عليهم السلام) فهم أفضل من البشر غير الأنبياء

فشرعه صلى الله عليه وسلم مستمر للحشر أى لا يتوسط بينه وبين الحشر شرع آخر ولا يلزم استمرار العمل به للحشر بالفعل فان المؤمنين يموتون قبله بالريح الميتة وتقوم الساعة على شرار الناس وهذا من معانى اسمه صلى الله عليه وسلم الحاشر ونزول عيسى عليه السلام إنما هو بالعمل بشريعة النبى صلى الله عليه وسلم فهو تابع له وليست نبوة مبتدأة حينئذ لأنه قد مضى ابتداؤها وبهذا يندفع إشكال أن مجىء عيسى بشريعتنا كمجىء أنبياء بنى إسرائيل بشرع موسى عليه الصلاة والسلام وقد عدوا أنبياء مستقلين لقولهم أنه لا يشترط فى الرسول أن ينسخ شرع من قبله ووجه السقوط أن أنبياء بنى إسرائيل بمجيئهم هذا هو بدأ نبوتهم ولا ينافى التبعية رد الجزئية وعدم قبولها وقد قبلها صلى الله عليه وسلم لأن أخذها مغيا إلى ذلك الزمن فعدم قبولها تنفيذ لحكم نبينا صلى الله عليه وسلم وأجيب أيضا بأن عدم قبول الجزئية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة قبولها الاحتياج اليه من جهة إعطائه العساكر للجهاد وعند نزول عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الأموال حتى لا يقبلها أحد فهو نظير إعطائه المؤلفة قلوبهم من الغنائم من خمس الخمس لتكثر سواد الاسلام فلما أعزه الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك من زمن أبى بكر فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وهو قريب مما قبله إلا أن بينهما فرقا دقيقا[1] فتأمله (قوله المبعوث إلى الخلق أجمعين) ظاهر المتن أنه مبعوث إلى الملائكة وكلام الشارح يميل إلى عدمه (قوله حكاية الاجماع الخ) طعن فيه بما نقله السبكى وغيره عن جماعة من العلماء أنه صلى الله عليه وسلم مرسل اليهم (قوله المفضل على جميع العالمين) باجماع المسلمين ولقد شذ الزمخشرى فذكر فى تفسير قوله تعالى إنه لقول رسول كريم الآية يؤخذ منه أن جبريل أفضل وقد شنع عليه فى ذلك وهو جراءة منه ونهيه صلى الله عليه وسلم عن التفضيل على يونس وغيره للتواضع أو لا تفضلونى تفضيلا يؤدى إلى تنقيص المفضول وذكر اليوسى فى حواشى الكبرى ينبغى لك أن تستحضر فى معنى الأفضلية بين الأنبياء ماذكره الولى الصالح أبو عبد الله محمد بن عباد فى رسائله الكبرى حيث قال أنها بحكم الله تعالى لا من أجل علة موجبة لذلك وجدت فى الفاضل ووجدت فى المفضول وللسيد أن يفضل بعض عبيده على بعض وإن كان كل منهم كاملا فى نفسه من غير أن يحمله على ذلك شىء ذلك مما يجب له بحق سيادته والله تعالى منزه عن الاغراض وغير هذا تعسف لا يسلم من الوقوع فى سوء الادب وما زلت استثقل قولهم ان فلانا من الانبياء حاله كذا وحال نبينا صلى الله عليه وسلم كذا وشتان ما بين الحالين لما يوهم من النقص والانحطاط اه (قوله فلا يشركه الخ) تفريع على الصفات الثلاثة قبله (قوله فهم أفضل من البشر الخ) فى عقائد النسفى أن رسل البشر أفضل

(١) قوله فرقا دقيقا هو أن الأول عبارة عن انتهاء الحكم بانتهاء زمنه من غير نظر إلى انتفاء علته والثانى عبارة عن انتهاء الحكم لانتهاء علته من غير نظر إلى انتهاء زمنه اه كاتبه عفى عنه

(والمعجزة) المؤيد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بأن يظهر على خلافها كإحياء ميت واعدام جبل وانفجار الماء من بين الاصابع (مقرون بالتحدى) منهم (مع عدم المعارضة) من المرسل اليهم بان لايظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدى الدعوى) للرسالة فخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولى

من رسل الملائكة ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة اه والمسئلة خلافية وماقاله الشارح نسبه الجلال الدوانى فى شرح عقائد العضد إلى المعتزلة وابى عبدالله الحليمى والقاضى ابى بكر قال والمراد بالافضل الاكثر ثوابا عندالله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقدقال صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اى اشقها قال وعلى هذا يندفع مايتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليست بكفر فيكون الملك أفضل لأن ذلك إنما يدل على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبته مع المبدا فى النزاهة وقلة الوسائط لاعلى انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عندالله اه والملائكة اجسام لطيفة نورانية اعطوا قدرة على التشكل وعلى الاعمال الشاقة مواظبون على الطاعات معصومون عن المخالفة والفسق لايوصفون بذكورة ولاأنوثة ولايأكلون ولايشربون وفى اليواقيت عن الشيخ الاكبر ان طاعات الملائكة كلها محتمة عليهم فلايفرغون من توظيف حتى يمكنهم التطوع قال فمقام لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل الحديث من خصوصيات البشر وقال ايضا انهم لايتشكلون فى صور بعضهم فلا يتشكل جبريل بصورة ميكائيل ولاالعكس وهذا بخلاف أوليا البشر فيمكنهم ذلك اه ثم لايشكل القول بعصمة الملائكة قصة هاروت وماروت فقدقيل انهما رجلان سميا ملكين تشبيها بالملائكة ويدل له قراءة كسر اللام وقيل انهما من الملائكة وارسلا فتنة ولم يصح فيهما عصيان وعذاب وقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ليس غيبة لمعين ولااعتراضا بل مجرد استفهام وفى اليواقيت عن ابن العربى عدم عصمة ملائكة الارض وسماء الدنيا اه وفى شرح المقاصد استقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء ولاقاطع فى احد الجانبين اه (قوله والمعجزة) هى ماخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز إثبات العجز استعير لاظهاره ثم أسند مجازاً إلى ماهو سبب العجز وجعله إسماله والتاء فيها للنقل او للمبالغة كعلامة (قوله امر خارق للعادة) هنا قيد مطوى وهو موافق لدعواه استغنى عن ذكره لدلالة التحدى عليه التزاما فان التحدى طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون أن يكون الخارق موافقاً للدعوى فيخرج بهذا القيد المطوى الخارق الذى لايكون موافقاً لها كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فلوادعى احد النبوة وقال معجزتى ان ينطق هذا الجماد بانه مفتر كذاب فليس ذلك معجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف مالوقال معجزتى انى أحيى هذا الميت فأحياه ثم نطق الميت بأنه مفتر كذاب فانه معجزة لأن معجزته هى احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحى بعد الموت يتكلم باختيار ماشاء واما فى الصورة الاولى وان كانت المعجزة هى النطق مطلقا لكن ذا لايتحقق إلافى ضمن هذا الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلايكون معجزة ثم أنه لايشترط تعيين ذلك الأمر الخارق فيكفى أن يقول معجزتى أن تخرق العادة على الاجمال فيحصل خارق ما وهذا ونحوه مما لاثمرة له الان لختم الرسالة (قوله بالتحدى) قال شيخى زاده فى حواشى البيضاوى التحدى طلب المعارضة من صاحبك باتيانه مثل مافعلته انت يقال تحديت فلانا إذا باريته فى فعل ونازعته الغلبة فيه وهو مشتق من الحداء فان الحاديين يتعارضان فيه ويغنى كل واحد منهما مثل ماأتى به صاحبه والحداء والحد وسوق الابل والغناء لها يقال حدوت الابل حدوا وحداء إذا سقتها مع الغناء لها اه ولما كانت المعارضة من الجانبين قال بالتحدى منهم

أي

والخارق المتقدم على التحدى والمتأخر عنه بما يخرجه عن المقارنة العرفية وخرج السحر والشعبذة من من المرسل اليهم إذ لا معارضة بذلك (والايمان تصديق القلب)

أى بطلبه المعارضة منهم وقول المصنف والتحدى الدعوى تفسير باللازم إشارة إلى أنه يكتفى بدعوى الرسالة تنزيلا لها منزلة التصريح بالتحدى بمعنى طلب الاتيان بالمثل الذى هو المعنى الحقيقى للتحدى كقوله فأتوا بسورة من مثله (قوله والخارق المتقدم) وهو الارهاص من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط كرؤية آمنة أمه صلى الله عليه وسلم النور وسقوط إيوان كسرى والنور الذى يظهر فى عبد الله والده صلى الله عليه وسلم (قوله وخرج السحر) أى خرج نحو السحر باشتراط عدم ما يعارض به الخارق فلا يشترط عدمه لأنه لا يعارض به الخارق هذا ما قرر به الشارح كلام المصنف وقرر غيره بأن نحو السحر خرج باشتراط عدم كون الخارق معارضا بمثله معللا بأنه خارق يمكن معارضته بمثله وكل صحيح والأول أدق والثانى أنسب ببيان ما يخرج بالقيود قاله زكريا وفى شرح المقاصد ان السحر اظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة وهو عند أهل الحق جائز عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة هو مجرد إرادة ما لا حقيقة له بمنزلة الشعبذة التى سببها خفة حركات اليد واخفاء وجه الحيلة فيه اه (قوله والايمان تصديق القلب) قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى ان المعتبر فى الايمان هو التصديق اللغوى وان التصديق المنطقى بعينه التصديق اللغوى ويؤيده ما اورده السيد الشريف فى حاشية شرح التلخيص ان المنطقى إنما بين ما هو فى العرف واللغة وقال صدر الشريعة ان التصديق اللغوى أخص من المنطقى فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوى وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شىء فعلم انه جدار اوفرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوى اه ملخصا وأوردان التصديق المنطقى يعم الظن فمقتضاه كفاية الظن فى الايمان وأجيب بأن السيد صرح فى شرح المواقف بان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين فى كونه إيمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل اه ولكن الجمهور على ان الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت وإن قال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام هذا والذى ينشرح له الصدر ما اختاره صدر الشريعة ولذا قال الشارح أى الاذعان لذلك والقبول له فان هذا قدر زائد على التصديق المنطقى فانه قد يحصل بدون الاذعان والانقياد قال تعالى فى حق الكفار يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا وقد قال فى شرح المقاصد ان كثرة الأقوال فيه اى فى الايمان تقتضى خفاء حقيقته ماهى مع ان النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه كانوا يأمرون به من غير توقف ولا استبعاد ولا يكون ذلك إلا فى الشىء الواضح نعم عمدة الأمر على الانقياد والقبول انتهى وبما قررناه ظهر لك ان الايمان حادث مخلوق لله تعالى فى العبد كالكفر وما يحصل به التشدق من بعض المتطعة الدين يحفظون بعض مسائل من رسائل ألفها أمثالهم من الجهال من قولهم هذا الايمان قديم أو حادث وهل هو فيك أم أنت فيه إلى غير ذلك لا يصغى اليه وقولهم انه قديم باعتبار ما عند الله وهو الهداية خروج عن حقيقة الايمان على ان الهداية بمعنى الايصال أو الدلالة حادثة وفى التفتازانى فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حال النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول إنما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال أو فى الماضى ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب اه واما بعد الموت فهو قائم الروح حقيقة وبالجسد حكما فان المعارف والعلوم تبقى مع الروح فان قلت حديث لا يزنى الزانى وهو مؤمن الخ يدل على رفع الايمان حينئذ فالجواب

أى بما علم مجىء الرسول به من عند الله ضرورة ان الأذعان والقبول له والتكليف بذلك وإن كان من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية بالتكليف بأسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور فى الخروج به عن عهدة التكليف بالأيمان (إلا مع التلفظ بالشهادتين من القادر) عليه الذى جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفى عنا حتى يكون المنافق مؤمنا فيما بيننا كافرا عند الله تعالى قال تعالى إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ولن تجدلهم نصيرا (وهل التلفظ) المذكور (شرط) للايمان (أو شطر) منه (فيه تردد) للعلماء (والاسلام اعمال الجوارح) من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير

ان المنفى الأيمان الكامل المصاحب للمراقبة إذ لولا حجاب الغفلة ماعصى أو أنه ان استحله فانه يرتد والعياذ بالله فيرتفع إيمانه ومايقال انه يرفع ثم يرجع له ليس بشىء لأنه يلزمه عليه انه ان مات متلبسا بالمعصية يموت كافرا ولاقائل به (قوله أى بما علم مجىء الرسول به) يشكل ذلك بالنسبة لأبى لهب ونحوه ممن جاء الوحى بأنه لا يؤمن فانه مكلف قطعا بتصديقه فى خبره ومن جملة خبره عدم إيمانه فكيف يمكنه تصديقه فى انه غير مصدق فان اذعان الشخص بامر علم فى باطنه خلاف ذلك الأمر محال فهو تكليف بالممتنع الذاتى مع الاتفاق على منعه وأيضا إيمانه بأنه لا يؤمن عين الكفر فيكون مأمورا بالكفر وهو إشكال صعب شهير وأجاب السيد فى شرح المواقف بما حاصله ان الأيمان الاجمالى فى حقه غير مستلزم للمحال وإنما المحال هو التفصيلى ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلى فالتصديق بأنه لا يؤمن المستلزم للمحال إنما يكلف به إذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافى ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام انه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن اه قال عبد الحكيم ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لأن وصول ذلك الأخبار اليه ممكن والمعلق على الممكن ممكن اه قال الخيالى وقد يجاب أيضا بأنه يجوز بان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده إذ فيه اختلاف فى الايمان بحسب الاشخاص اه أى والايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الأشخاص وأيضا يلزم على هذا الجواب ان بعض تكذيب الوحى ليس بكفر ضرورة صحة الأيمان بدونه كيف وكل تكذيب له فهو كفر غير مباح وان عموم تصديقه واجب قال عبد الحكيم وقد يجاب أيضا بان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ماعلم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلى فلا ينافيه التصديق فى هذا الاخبار تأمل اه وبالجملة فالأشكال صعب (قوله والتكليف الخ) مبتدأ خبره قوله بالتكليف بأسبابه وهذا جواب عما يقال ان التصديق من مقولة الكيف ولا تكليف إلا بما هو من مقولة الفعل وحاصل الجواب أن التكليف إنما هو بتحصيل تلك الكيفية وذلك بمباشرة الأسباب الخ ولا يخفى انه بعد تفسير التصديق بالأذعان والقبول يكون من قوله الانفعال ان فسر الاذعان والقبول بتأثير النفس بذلك فان فسر بربط القلب على ماعلم بمجىء النبى ﷺ كانا من مقولة الفعل وحينئذ لا ورود للسؤال ولا احتياج للجواب (قوله ولا يعتبر إلا مع التلفظ بالشهادتين) هذا الكلام محله فى كافر أصلى يريد الدخول فى الأسلام وأما أولاد المسلمين فهم مؤمنون قطعا ولا يجرى فيهم هذا الخلاف فتجرى عليهم الاحكام الدنيوية ولو لم ينطقوا حيث لا اباء (قوله النطق بالشهادتين) قال بعض اشياخنا من المالكية ان المدار عندهم على اى لفظ وجرى عليه الابى مخالفا لشيخه ابن عرفة المشترط اللفظ المخصوص وهو موافق لنا فى ذلك (قوله شرط للايمان) هو ماعليه جمهور المحققين لدلالة النصوص على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذى هو فعل للسان داخلا فيه (قوله اعمال الجوارح) مصدر اعمل والعمل هو الفعل عن روية فمن ثم

ذلك (ولا تعتبر) الأعمال المذكورة فى الخروج بها عن عهدة التكليف بالاسلام (إلا مع الايمان) أى التصديق المذكور (والاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك) كذا فى حديث الصحيحين المشتمل على بيان الايمان بأن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وبيان الاسلام بان تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا هذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الاسلام على الايمان عكس رواية البخارى التى تبعها المصنف لأنها على ترتيب الواقع وتأخير الاحسان عنهما وهو مراقبة الله تعالى فى العبادة الشاملة لهما حتى تقع على الكمال من الاخلاص وغيره لأنه كمال بالنسبة اليهما (والفسق) بأن ترتكب الكبيرة (لا يزيل الايمان) خلافا للمعتزلة فى زعمهم أنه يزيله بمعنى أنه واسطة بين الايمان والكفر بناء على زعمهم أن الأعمال جزء من الايمان (والميت مؤمنا فاسقا) بأن لم يتب (تحت المشيئة إما أن يعاقب) بادخاله النار (ثم يدخل الجنة) لموته على الايمان (وإما أن يسامح) بأن لا يدخل النار (بمجرد فضل الله أو) بفضله (مع الشفاعة) من النبى ﷺ قال القاضى عياض وغيره أو ممن يشاء الله وتردد النووى فى ذلك قال والد المصنف لأنه لم يرد تصريح بذلك ولا بنفيه قال وهى فى اجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار وزعمت المعتزلة انه يخلد فى النار ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأولاه) يوم القيامة (حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم أنا أول شافع وأول مشفع رواه الشيخان وهو أكرم عند الله من جميع العالمين وله شفاعات

اختص بذوى العلم والفعل أعم وفى الحديث فعل العجماء جبار يعنى الدابة وجبار بالضم هدر (قوله وهو مراقبة الله فى العبادة) بأن يستشعر أنه بين يدى الله تعالى لقوة الشهود والحضور الدائم حتى كأنه يرى الله تعالى ويستحضر أنه يراه (قوله لا يزيل الايمان) لأن حقيقة الايمان هو التصديق وهو حاصل عنده أى ولا تدخله فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة بل الصغيرة أيضا كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر يدل لنا الآيات الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا والاحاديث الدالة على أن الفاسق مؤمن حتى قال النبى ﷺ لأبى ذر لما بالغ فى السؤال وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبى ذر (قوله بمعنى أنه واسطة الخ) أى بين الكفر والايمان وهو مخلد فى النار عندهم (قوله وتردد النووى فى ذلك) أى فيما قاله القاضى عياض لا فى شفاعته صلى الله عليه وسلم (قوله تصريح بذلك) أى بأن غير النبى يشفع فى عدم دخول النار وإن كان له شفاعة أخرى (قوله وزعمت المعتزلة الخ) واحتجوا بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وخصه أهل الحق بالكفار جمعا بين الأدلة واحتجت الخوارج فى أن الفاسق كافر بنحو قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وكقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر وأجيب بأن هذه النصوص متروكة الظواهر للنصوص الناطقة على أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر والاجماع منعقد على ذلك والخوارج خارجون عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (قوله وله شفاعات) أى خمس كما ذكرها وزاد بعضهم ثنتين الاولى فى تخفيف عذاب القبر والثانية فى تخفيف العذاب عن بعض الكفار ولا يرد شىء منهما على الشارح لأن كلامه تبعا للمصنف فى الشفاعة العامة يوم القيامة والاولى من هاتين فى البرزخ والثانية خاصة بأبى طالب اه زكريا قال الغزالى فى كتابه المسمى بالمضنون به على غير اهله الايمان بالشفاعة واجب لأنها عبارة عن نور يشرق من الحضرة الالهية على جوهر النبوة وينتشر منها إلى كل جوهر استحكمت مناسبة مع

أعظمها فى تعجيل الحساب والأراحة من طول الوقوف وهى مختصة به الثانية فى ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووى وهى مختصة به أيضا وتردد ابن دقيق العيد فى ذلك وفقه والد المصنف وقال لم يرد فيه شى الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم الرابعة فى اخراج من أدخل النار من الموحدين ويشاركه فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة فى زيادة الدرجات فى الجنة لاهلها وجوز النووى اختصاصها به (ولا يموت أحد إلا باجله) وهو الوقت الذى كتب الله فى الازل انتهاء حياته فيه بقتل أوغيره وزعم كثير من المعتزلة ان القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لولم يقتله لعاش أكثر من ذلك (والنفس باقية بعد قتل البدن) منعمة أو معذبة (وفى فنائها عند القيامة تردد) قيل تفنى عند النفخة الاولى كغيرها (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والأظهر) أنها (لا تفنى أبدا)

جوهر النبوة لشدة المحبة له وكثرة المواظبة على السنن والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم ومثاله نور الشمس إذا وقع الماء فانه ينعكس منه إلى موضع مخصوص من الحائط لا الى جميع المواضع وإنما يختص بذلك الموضع لمناسبة بينه وبين الماء فى الموضع وتلك المناسبة منتفية عن سائر اجزاء الحائط ويدلك على انعكاس النور بطريق المناسبة أن جميع ما ورد من الاخبار عن استحقاق الشفاعة يتعلق بما يتعلق بالرسول ﷺ من زيارة قبره ومن الصلاة عليه واجابة المؤذن والدعاء له عقيبه وغير ذلك مما يحكم علاقة المحبة والمناسبة معه ﷺ اه باختصار (قوله إلا باجله) أى فى أجله والأجل يطلق بمعنيين أحدهما مدة العمر من أوله إلى آخره والثانى الوقت الذى كتب الله تعالى فى الازل موته فيه وهو المراد هنا وحجتنا فى ذلك قوله تعالى لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وهذه الجلة عطف على الشرطية لا على الجزئية فالمعنى لكل أمة أجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه قال عبد الحكيم فى حواشى الخيالى هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهر وإن صح مع ان المتبادر إلى الفهم السليم أن يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله ولا يستأخرون وأنه سبحانه وتعالى نبه بذلك على انه عند مجىء الاجل كما يمتنع التقدم عليه باقصر مدة هى الساعة كذلك يمتنع التأخير وان كان الثانى ممكنا عقلا وذلك لأن خلاف ما قدره الله وعلمه محال انتهى واما قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده فقد أجيب عنه بأوجه منها أن الاجل الثانى أجل المكث فى القبور إلى النشور بدليل قوله ثم أنتم تمترون أى تشكون فى شأن البعث (قوله وزعم كثير من المعتزلة الخ) وقال أبو الهذيل منهم لولم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بأنه لولم يمت لكان القاتل قاطعا لأجل قدره الله تعالى فى علمه وهو محال وقال الكعبى انه متعدد أحدهما القتل والثانى الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى (قوله لعاش أكثر من ذلك) ممنوع وأما الاحاديث الدالة على الزيادة فى العمر بسبب بعض الطاعات فهى أخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى قال الشاعر

كم مات قوم وما ماتت مآثرهم وعاش قوم وهم فى الناس أموات

وأما قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا فى كتاب فقد اجيب عنه بانه اشارة لتفاوت الاعمار فالضمير للمعمر لا باعتبار كونه الاول على حد عندى درهم ونصفه او بان المراد النقص من العمر باعتبار مرور الايام فان مرورها نقص فى العمر (قوله والنفس) أى الروح (قوله قيل تفنى) لظاهر قوله تعالى كل من عليها فان (قوله قال الشيخ الامام الخ) نقل المصنف فى ترشيح التوشيح عن والده انه

تردد

لان الاصل فى بقائها بعد الموت استمراره (وفى عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم هل يبلى (قولان) المشهور منهما انه لا يبلى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شىء إلا يبلى إلا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفى رواية لمسلم كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفى رواية لاحمد وابن حبان قيل وماهو يارسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشؤن وهو فى أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه فى المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (قال المزنى والصحيح) انه (يبلى) كغيره قال تعالى كل شىء هالك إلا وجهه (وتاول الحديث) المذكور بانه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك الموت (وحقيقة الروح) وهى النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد سئل عنها لعدم نزول الامر ببيانها قال تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى (فنمسك) نحن (عنها) ولا نعبر عنها بأكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره والخائضون فيها اختلفوا فقال جمهور المتكلمين انها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر وقال كثير منهم أنها عرض وهى الحياة التى صار البدن بوجودها حيا قال السهروردى ويدل للاول وصفها فى الاخبار بالهبوط والعروج والتردد فى البرزخ وقال الفلاسفة

تردد فى فناء الروح عند قيام القيامة قال والأظهر أنها لا تفنى أبدا (قوله لأن الاصل الخ) أى وتكون من المستثنى بقوله إلا من شاء الله كما قيل به فى الحور العين وذكر الحليمى انه راجع للشهداء فقط اه زكريا (قوله منه خلق) أى باعتبار أصل وجوده وقوله ومنه يركب أى عند المعاد (قوله قل الروح من أمر ربى) قال الامام الغزالى فى كتابه المضنون به على غير اهله ان كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهى الأجسام وعوارضها يقال أنه من عالم الخلق والخلق بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد والاحداث يقال خلق الشىء أى قدره قال زهير وبعض القوم يخلق ثم يفرى أى يقدالاديم ثم يقطعه وما لا كمية له ولا تقدير يقال أنه أمر ربانى وكل ماهو من هذا الجنس من أرواح البشر وأرواح الملائكة يقال انه من عالم الامر فعالم الامر عبارة عن الموجوات الخارجية عن الحس والخيال والجهة والمكان والحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لانتفاء الكمية عنه اه وفى الفرائد لابن كمال باشا أن روح محمد صلى الله عليه وسلم اول باكورة أثمرها الله تعالى بايجاده من شجرة الوجود وأول شىء تعلقت به القدرة شرفه بتشريف إضافته إلى نفسه تعالى ثم حين أراد الله أن يخلق آدم عليه السلام سواه ونفخ فيه من روحه وهو روح النبى صلى الله عليه وسلم فهو أبو الارواح كما أن آدم عليه السلام أبو الأشخاص وهذا أحد أسرار قوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة اه (قوله والخائضون فيها اختلفوا) اى فى حقيقتها واجابوا عن الاية بوجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم إنما ترك الجواب عنها تفصيلا لكون عدم الجواب عنها كذلك من علامات نبوته الواردة فى كتابهم والثانى انه إنما ترك ذلك لتعنتهم بالسؤال وقصدهم به التعجيز فان الروح مشترك بين جبريل وملك آخر يقال له الروح وصنف من الملائكة والقرآن وعيسى ابن مريم وروح الانسان فلو أجيب عن واحد منها لقالت اليهود لم ترد هذا تعنتا منهم فجاء الجواب مجملا على وجه يصدق على كل من معانى الروح اه بجارى ﴿ فائدة ﴾ ورد فى الحديث الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف قال فى اليواقيت فى الاقبال بالوجه غاية فى المودة وعكسه الظهر وبالجنب بين ذلك وذلك يوم الست بربكم قال ويكشف لكثير عن ذلك كسهل بن عبدالله حتى أنهم يعرفون تلامذتهم إذ ذاك قال بعضهم أعرف من كان عن يمينى إذ ذاك ممن كان على يسارى ويلاحظونهم فى ظهور الآباء وأرحام الامهات والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء اه (قوله ويدل للاول الخ) قال الامام القرطبى فى تذكرته الروح جسم لطيف

وكثير من الصوفية أنها ليست بجسم ولا عرض وانما هي جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه

يجذب ويخرج وفى أكفانه يلف ويدرج وبه إلى السماء يعرج لايموت ولا يفنى وهو بعينين ويدين وهذه صفة الاجسام لاصفة الاعراض هذا أصح ما قيل فيه وهو مذهب أهل السنة والجماعة وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد اه (قوله وكثير من الصوفية) منهم الامام الغزالى فانه قال فى كتابه المضنون به على غير أهله ان الروح ليس بجسم يحل فى البدن حلول الماء فى الاناء ولاهو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد فى الاسود والعلم فى العالم بل جوهر لانه يعرف نفسه ويعرف خالقه ويدرك المعقولات والعرض لايتصف بهذه الصفات ولاهو جسم لان الجسم قابل للقسمة والروح لاينقسم لانه لو انقسم لجاز ان يقوم بجزء منه علم بشىء وبالجزء الآخر جهل بذلك الشىء الواحد بعينه فيكون فى حالة واحدة عالم بشىء جاهلا به فيجتمع الضدان فهو باتفاق أهل البصائر وأولى الالباب جوهر لايتجزأ وبطل ان يكون متحيز إذ كل متحيز ينقسم بادلة هندسية وعقلية وإذا ثبت انه لا ينقسم ولا يتجزأ ثبت انه قائم بنفسه ليس داخلا فى الجسم ولا خارجا ولا متصلا ولا منفصلا لان مصحح الاتصال والانفصال الجسمية والتحيز وقد انتفتا فانفك عن الضدين كما ان الجماد لاهو عالم ولاهو جاهل لان مصحح العلم الحياة فاذا انتفت انتفى الضدان هذا خلاصة ماذكره وأطال فى تقرير هذا البرهان جدا بما لا يكاد يسلم له ونص فى هذا الكتاب أيضا إلى ان الارواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة للقبول كما حدثت الصورة فى المرآة بحدوث الصقالة وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة ثم استدل على ذلك ببرهان مطول لايخلو عن الخدش إلى ان قال فان قيل إذا كانت الارواح حادثة مع الاجساد فما معنى قوله ﷺ ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بألفى عام وقوله أنا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين قلنا هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقا نعم يدل على تقدم وجوده على الجسد وامر الظواهر هين فان تأويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر بل يسلط على تأويل الظاهر كما فى ظواهر التشبيه فى حق الله تعالى أما قوله ﷺ خلق الله الارواح قبل الاجساد فالمراد بالارواح أرواح الملائكة وبالاجساد العالم من العرش والكرسى والسموات والكواكب والعناصر وأما قوله صلى الله عليه وسلم انا أول الانبياء خلقا وآخرهم بعثا فالخلق ههنا بمعنى التقدير دون الايجاد فانه قبل ولادته لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الغايات والكمالات سابقة فى التقدير لاحقة فى الوجود ومثله قوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فانه كان نبيا فى التقدير قبل تمام خلقة آدم عليهما الصلاة والسلام هذا خلاصة ماذكره يرد عليه ان تقدير الاشياء كلها سابق على وجودها فلا خصوصية له صلى الله عليه وسلم فى ذلك فالاحسن ما افاده والد المصنف ان الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم كنت نبيا إلى روحه الشريفة والارواح قبل الاجساد وهى متصفة بالاوصاف الشريفة المفاضة عليها من الحضرة الالهية فلم يقع الوصف إلا لموصوف موجود وإن تأخر الجسد الشريف وثبت وذلك وآدم بين الماء والطين اهـ وأما حكم نبوته وكذلك نبوة بقية الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فانها لا تنقطع بالموت ولا يلزم قيام صفة بغير موصوف اما أولا فلأن الارواح لاتفنى وأما ثانيا فلأن الانبياء أحياء فى قبورهم وما نسب إلى الامام الاشعرى من أنها فى حكم الباقية اى وليست باقية حقيقة مفترى عليه وقد تعرض للقصة المصنف فى الطبقات بما ينبغى الوقوف عليه ووقعت مناظرة بين قسيس من النصارى وعالم من علماء الاسلام فى التفضيل بين نبينا صلى الله عليه وسلم وعيسى فقال أيهما أفضل المتفق عليه أم المختلف فيه فقال المتفق عليه فقال إذاً عيسى أفضل فقال الشيخ من عيسى الذى تعينه ان كان هو الذى جاء بشيرا بأحمد صلى الله

(وكرامات الأولياء) وهم العارفون بالله تعالى حسبما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصى المعرضون عن الانهماك فى اللذات والشهوات (حق) اى جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لأمير الجيش ياسارية الجبل الجبل محذرا له من وراء الجبل لكمن العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد السم من غير تضرربه وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم (قال القشيرى ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد) وقلب جماد بهيمة قال المصنف وهذا حق يخصص قول غيره ماجاز ان يكون معجزة لنبى جاز أن يكون كرامة لولى لافارق بينهما إلا التحدى ومنع أكثر المعتزلة

عليه وسلم فاين منزلة البشير من المبشر به وإن كان غيره فلا نعرفه ولا نقول بوجوده فضلا عن نبوته فبهت الذى كفر (قوله وكرامات الاولياء) جمع كرامة وهى امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا تمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح وقد تظهر الخوارق من قبل عدم المسلمين تخلصا لهم عن المحن والمكاره وتسمى معونة (قوله حسب مايمكن) أى بحسب طاقة البشر غير الأنبياء فانهم اعرف الخلق بربهم ودرجات العارفين من غيرهم متفاوتة (قوله المعرضون عن الانهماك) اى بقلوبهم وإن تلبسوا بها ظاهرا كما وقع لكثير من الاولياء (قوله اى جائزة وواقعة) ولو باختيارهم وطلبهم قال النووى الصحيح أن الكرامات تقع للأولياء باختيارهم وطلبهم اه زكريا وفى شرح المقاصد ذهب بعضهم إلى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولى وبعضهم إلى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولاية الولى واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما سقط عن مرتبة الولاية اه وفى آخر الأنوار القدسية فى قواعد الصوفية للامام الشعرانى طلب بعض الفقراء من سيدى عبد العزيز الديرينى رحمه الله تعالى وقوع كرامة فقال لهم يااولادى وهل ثم كرامة لعبد العزيز اعظم من ان الله تعالى يمسك به الارض ولا يخسفها به وقد استحق الخسف به منذ ازمان متعددة اه ومما ينبغى ان يعلم انه حيث كانت الكرامة من الله تعالى فلا فرق فى وقوعها بين كون الولى حيا او ميتا خلافا لمن منعها بعد الموت فانه لاوجه له والله ذو الفضل العظيم (قوله بنهاوند) بضم النون بلدة من بلاد العجم بينها وبين المدينة نحو ثلاثين مرحلة (قوله مما وقع للصحابة وغيرهم) وقد كثرت فيما بعد زمن الصحابة والتابعين كثرة لم تقع فى زمنهم ولا يلزم من ذلك فضلهم عليهم لانها من توابع المعجزات فتؤكد بالايمان بما جاءت به الرسل والاوائل من الصحابة والتابعين لهم باحسان كانوا مستغنين بنور النبوة وقربهم من زمنها بخلاف غيرهم فانه ظهرت على أيديهم الكرامات تقوية لقلوب اصحابهم ومعاصريهم ممن لم يبلغ رتبتهم (قوله قال القشيرى) تبعه فى ذلك الحافظ ابن حجر العسقلانى وقال انه أعدل المذاهب وقال الزركشى ان ماقاله القشيرى مذهب ضعيف والجمهور على خلافه وفى شرح المقاصد ذهب بعضهم إلى امتناع كونها من جنس ماوقع معجزة لنبى كانفلاق العصا وإحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام المرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات فى معرض الكرامات وإنما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة قال قيل هذا الجواز مناف للاعجاز إذ شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضى إلى تكذيب النبى حيث يدعى عند التحدى انه احد بمثل ماأتيت به ٭ قلنا المنافى هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبى أنه لا يأتى بمثل ماأتيت به أحد من المتحدين لا أنه لا يظهر مثله كرامة لولى أو معجزة لنبى آخر نعم قد يرد فى بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا يأتى بمثله اصلا كالقران وهو لا ينافى الحكم بان كل ماوقع معجزة لنبى يجوز ان يقع كرامة لولى (قوله ومنع اكثر المعتزلة الخ) استدلوا على ذلك بادلة كلها ضعيفة وقال الزمخشرى فى كشافه عند تفسير قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من

الخوارق من الأولياء وكذلك الاستاذ أبو إسحاق الاسفرايني قال كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي وإنما مبالغ الكرامات إجابة دعوة أو موافاة ماء في بادية من غير توقع المياه او نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات (ولا نكفر احدا من اهل القبلة) ببدعته كمنكري

ارتضى من رسول يعني أنه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوة خاصة لا كل مرتضى وفي هذا إبطال الكرامات لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين فليسوا ابرسل وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب وإبطال الكهانة والتنجيم لأن أهلهما أبعد شيء من الارتضاء وادخلهما في السخط اه قال ابن المنير في الانتصاف ادعى الزمخشري عاما واستدل بخاص ويجوز اعطاؤهم الكرامات كلها إلا الاطلاع على الغيب اه وقد اجيب ايضا بان المراد بالرسول الملك والاظهار بغير واسطة واطلاع الاولياء على المغيبات إنما هو بواسطة الملك كاطلاعنا على احوال الاخرة بتوسط الانبياء وهذا على ان المراد جميع الغيب على ما تفيده الاضافة التي للاستغراق فان اريد غيب مخصوص وهو الاشياء الخمسة المذكورة في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الاية(١) وهي المشار إليها بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا حاجة إلى الجواب المذكور ويدل لهذا الوجه تفريع قوله فلا يظهر على غيبه احدا على قوله عالم الغيب فانه يكون المقصود منه حصر عالمية الغيب فيه على ان يكون المراد الغيب المخصوص المعروف اختصاصه به من موضع آخر وبعضه إضافته إلى نفسه بقوله غيبه وحينئذ لا مساغ للتمسك بالاية فيما ادعاه وعلى تقدير التعميم وإرادة الاستغراق يكون المعنى فلا يطلع على جميعه فلا ينافي جواز الاطلاع على البعض قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء تكاد تلحق بمعجزات الانبياء وإنكارها ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء وإنما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم أنهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة قال الجامي النفس الناطقة الكاملة إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع تظهر في صور كثيرة من غير تقييد وانحصار فتصدق تلك الصور عليها وتتصادق لاتحاد عينها كما تتعدد لاختلاف صورها ولذلك قيل في إدريس عليه السلام انه هو الياس المرسل إلى بعلبك لا بمعنى أن العين خلع الصورة الادريسية ولبس لباس الصورة الالياسية وإلا لكان قولا بالتناسخ بل ان هوية إدريس عليه السلام مع كونها قائمة في آنية وصورة في السماء الرابعة ظهرت وتعينت في آنية الياس الباقي إلى الان فيكون من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث التعين الصوري اثنين كنحو جبريل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم وكذلك ارواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلي انه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلا في كل بامر يغاير ما في الاخر ولما لم يسع هذا الحديث اوهام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد وحكموا عليه بالبطلان والفساد واما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فسلموا اه مع نوع تغيير وقول التفتازاني وإنما العجب من بعض فقهاء الخ لعله اشار بذلك لما قاله صاحب الفتاوى البزازية سئل الزعفراني عمن يزعم أنه رأى ابن أدهم يوم التروية بالكوفة ورآه أيضا في ذلك اليوم بمكة قال كان مقاتل بكفره فيقول ذلك من المعجزات لا من الكرامات وأما أنا فاستجهله ولا أطلق عليه الكفر وقال محمد بن يوسف يكفر وعلى هذا ما يحكيه جهلة

(١) قوله الآية أي تمم الآية وقل وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت اه

صفات الله وخالقه أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم أما من خرج ببدعته عن اهل القبلة كمنكرى حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع فى كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجىء الرسول به ضرورة (ولا نجوز) نحن (الخروج على السلطان) وجوزت المعتزلة الخروج على الجائز لانعزاله بالجور عندهم (ونعتقد ان عذاب القبر) وهو للكافر والفاسق المراد تعذيبه بأن ترد الروح إلى الجسد أو ما بقى منه (وسؤال الملكين) منكر ونكير للمقبور بعد رد روحه اليه عن ربه ودينه ونبيه فيجيبهما بما يوافق ما مات عليه من إيمان أو كفر والحشر

خوارزم أن فلانا كان يصلى سنة الفجر بخوارزم وفرضه بمكة اه (قوله ومنا من كفرهم) أشار به إلى ان فى المسئلة خلافا وإن اوهم كلام المصنف عدمه فكان المناسب ان يقول على الاصح (قوله والعلم بالجزئيات) فى تكفيرهم به نزاع ذكرناه سابقا (قوله لانعزاله عندهم بالجور) قال التفتازانى فى شرح العقائد بعد قول المتن ولا ينعزل الامام بالفسق والجور لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم اه (قوله ونعتقد ان عذاب القبر) اى وكذا نعيمه واقتصر عليه لان النصوص الواردة فيه اكثر ولأن أكثر عامة أهل القبور كفار وعصاة فكان التعذيب بالذكر أجدر واقتصر على ذكر القبر جريا على الغالب فان غير المقبور كالغريق والماكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء كذلك ومن تامل فى عجائب ملكه وملكوته لم يستبعد ذلك قال السعد وقد أنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والرافضة وقالوا لأن الميت جماد لا حياة له فتعذيبه محال واجيب بانه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاعضاء أو بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة النعيم وهذا لا يستلزم إعادة الروح إلى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه (قوله بان ترد الروح الخ) فيه نص على ان العذاب للروح مع البدن وكذا النعيم خلافا لمن قال أنه للروح وقال الكرامية والصالحية من المعتزلة يجوز التعذيب بدون الحياة لأنها ليست شرطا للادراك وقال ابن الراوندى أن الحياة موجودة فى كل ميت لأن الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الأفعال والاختيارية غير منافية للعلم والكل لا يوافق أصول أهل الحق قاله السعد وظاهر كلامه أن الروح ترد للبدن كله وقال الحافظ ابن حجر الروح تعود للنصف الأعلى فقط على ظاهر الخبر وعلى كل حال هى حياة لا تنفى اطلاق اسم الميت عليه فهى أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم بينهما (قوله أو ما بقى منه) أى بأن تلاشت أجزاؤه (قوله منكر ونكير) بفتح كاف الاول وكسر كاف الثانى على صيغة اسم المفعول من الرباعى والثانى فعيل إما بمعنى مفعول أو بمعنى فاعل لما قيل ان القياس فى الاول والكسر لانكاره على العاصى وعلة الفتح أن صورتهما لا تشبه خلق الادميين ولا الملائكة ولا الطير ولا البهائم ولا الهوام بل هما خلق بديع ليس خلقهما انسا للناظرين جعلهما الله تذكرة للمؤمن وهتكا لستر المنافق وهما للمؤمن الطائع وغيره على الصحيح وقيل هما للكافر والعاصى وأما المؤمن الموفق فانهما ملكان اسم أحدهما بشير والاخر مبشر قيل ومعهما ملك آخر يقال له ناكور ويجىء قبلهما ملك يقال له رومان وحديثه قبل موضوع وقيل فيه لين ولم يثبت حضوره صلى الله عليه وسلم ولا رؤية الميت له عند السؤال نعم ثبت حضور إبليس فى زاوية من زوايا القبر مشيرا إلى نفسه عند الملك للميت من ربك مستدعيا منه جوابه بهذا ربى (قوله من ايمان أو كفر) صريح فى أن الكافر يسأل وهو ما عليه الجمهور وقال ابن عبد البر فى تمهيده الكافر لا يسال وإنما يسال المؤمن والمنافق (قوله والحشر) هو الجمع للعرض وقدم عليه قوله بأن يحييهم لتقدمه عليه وجودا وهو معنى النشر قال الجلال الدوانى واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب اعتقاده ويكفر منكره واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ

(قول الشارح والبعث والحشر للاجسام) ينسب لابن سينا وليس كذلك بل هو معترف بهما كما رأيته فى كلامه وقوله والعلم بالجزئيات منع التكفير به الدوانى فى شرح عقائد العضد مؤولا له بما ينبغى الوقوف عليه

للخلق بأن يحييهم الله تعالى بعد فنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يمر عليه جميع الخلق فتجوزه أهل الجنة وتزل به أقدام أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الاعمال بأن توزن صحفها به (حق) للنصوص الواردة فى ذلك قال تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وقال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ومر على قبرين فقال إنهما ليعذبان وقال ان العبد إذا وضع فى قبره

النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع عقليا ولا شرعيا من إثباته قال الامام الرازى فى بعض تصانيفه أما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى أنوار عالم القدس لا يمكنه أن يلتفت إلى شىء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت إلى اللذات الروحانية وإنما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقته بالموت واستمدت من عالم القدس قويت وكملت فاذا أعيدت إلى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى أن هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات انتهى (قوله والصراط) بالصاد وبالسين وفى وجوده الآن أو أنه سيوجد تردد (قوله وهو جسر ممدود) أفاد الشعرانى أنه لا يوصل إلى الجنة حقيقة بل لمرجها الذى فيه الدرج الموصل لها حيث الحوض قال ويوضع لهم هناك مأدبة أى وليمة ويقوم أحدهم فيتناول بما تدلى هناك من ثمار الجنة (قوله ادق من الشعر الخ) نازع فيه العز بن عبد السلام والقرافى وغيرهما قالوا وعلى فرض صحته يؤول بأنه كناية عن شدة المشقة (قوله والميزان) قال القاضى عبد الوهاب كفة الحسنات نور وكفة السيآت ظلمة وقيل الوزن فى الآخرة عكس الوزن فى الدنيا فيصعد الراجح وهو غريب قاله الزركشى فى التنقيح وهو ميزان واحد وجمعه فى الآية للتعظيم أو نظرا لافراد المكلفين قاله الشيخ خالد وهل موجود الآن او سيوجد فيه تردد ونعم ماقال بعض المحققين ليس علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته إلى الله تعالى وقال الامام الغزالى الايمان بالميزان واجب لانه إذا ثبت قوام النفس بجوهرها واستغناؤها عن الجسد فهى مستحقة لأن تنكشف لها حقائق الامور وتعلقها بالبدن كالحجاب لها عن إدراك الحقائق وبعد الموت ينكشف الغطاء وتنجلى حقائق الامور قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد اه (قوله يعرف به أى) إلزاما للحجة للخلق وإظهارا للعدل إذ لا يخفى عليه تعالى شىء (قوله بان توزن) وقيل تصور اعمال المطيعين فى صورة حسنة وأعمال العاصين فى صورة قبيحة ثم توزن وفى مختصر الفتوحات المكية للعارف الشعرانى أنه يجعل فى الموازين كتب الاعمال واخر ماوضع فى الميزان قول العبد الحمد لله وكفة ميزان كل واحد بقدر عمله من غير زيادة ولا نقصان وكل ذكر وعمل يدخل الميزان إلا لا إله إلا الله وسبب ذلك أن كل عمل خير له مقابل من ضده ليجعل هذا الخير فى موازنته ولا تقابل لا إله إلا الله إلا الشرك ولا يجتمع توحيد وشرك فى ميزان واحد لانه إن قال لا إله إلا الله معتقدا لها فما اشرك وان اشرك فما اعتقد لا إله إلا الله فلما لم يصح الجمع بينهما لم يكن لكلمة لا إله إلا الله مايعادلها فى الكفة الاخرى ولا يرجحها شىء فلهذا لا تدخل الميزان ثم قال واعلم انه لا يدخل الموازين الا الاعمال الجوارح خيرها وشرها وأما الاعمال الباطنة فلا تدخل الميزان المحسوس لكن يقام فيها العدل وهو الميزان الحكمى المعنوى فمحسوس لمحسوس ومعنى لمعنى يقابل كل شىء بمثله ولهذا توزن الاعمال

(قول الشارح بأن توزن صحفها به) قال الغزالى بمثاقيل الذر وحب الخردل

وتولى عنه أصحابه أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول فى هذا النبى محمد فاما المؤمن فيقول أشهد أنه عبدالله ورسوله إلى أن قال وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدرى الخ رواهما الشيخان وغيرهما وفى رواية أبى داود وغيره فيقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذى بعث فيكم فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام والرجل المبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول الكافر فى الثلاث لا أدرى وفى رواية الترمذى يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير وفى رواية للبيهقى فيأتيه منكر ونكير وفى الصحيحين أحاديث تحشر الناس حفاة مشاة عراة غرلا أى غير مختتنين وأحاديث يضرب الصراط بين ظهرى جهنم ومرور المؤمنين عليه متفاوتين وأنه مزلة أى تزل به أقدام أهل النار فيها وفى مسلم عن أبى سعيد الخدرى بلغنى أنه أدق من الشعر وأحد من السيف وروى البزاز والبيهقى حديث يؤتى بابن آدم فيوقف بين كفتى الميزان الخ (والجنة والنار مخلوقتان اليوم) يعنى قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو أعدت للمتقين أعدت للكافرين وقصة آدم وحواء فى اسكانهما الجنة واخراجهما منها بالزلة

من حيث ما هى مكتوبة اه (قوله وتولى عنه أصحابه الخ) هذا مبنى على الغالب (قوله فيقعدانه) أى باقلاق وانتهار وازعاج فى غير المؤمن أما هو فيرفقان به ويقولان له إذا وفق للجواب نم نومة العروس الذى لا يوقظه إلا أحب الناس اليه وأما صورتهما فظواهر الاحاديث أنه يراهما عليها كل أحد قيل أن أحدهما يكون تحت رجليه والآخر عند رأسه والذى يباشر السؤال هو الواقف من جهة رجليه لأنه الذى قبالة وجهه والصحيح أنه يسأل بلسانه وقيل يسأل بالسريانى وان السؤال مرة واحدة وفى حديث أسماء انه يسأل ثلاثا وقال الجلال السيوطى أن المؤمن يسأل سبعة أيام والكافر أربعين صباحا قال ولم أقف على تعيين وقت السؤال فى غير يوم الدفن (قوله فى هذا النبى محمد) أخذ منه حضوره صلى الله عليه وسلم وقت السؤال وتقدم أنه لم يثبت فالاشارة مستعملة فى المعهود ذهنا (قوله وما هذا الرجل) قال الشيخ محيى الدين بن العربى وإنما كان الملكان يقولان للميت ذلك من غير لفظ تعظيم ولا تفخيم لأن مراد الملكين الفتنة ليتميز الصادق فى الايمان من المرتاب إذ المرتاب يقول لو كان لهذا الرجل القدر الذى كان يدعيه فى رسالته عند الله لم يكن هذا الملك ينبىء عنه بمثل هذه الكناية وعند ذلك يقول المرتاب لا أدرى فيشقى شقاء الابد اه من اليواقيت والجواهر (قوله يعنى قبل يوم الجزاء) اشارة إلى أن المراد باليوم الدنيا لا اليوم الذى هو فيه ولا اليوم المقابل لليلة قال فى مختصر الفتوحات عندنا وعند أصحابنا أهل الكشف والتعريف انهما يعنى الجنة والنار مخلوقتان غير مخلوقتين فاما قولنا مخلوقتان فكرجل أراد أن يبنى دارا فأقام حيطانها كلها المحتوية عليها خاصة فيقال قد بنى دارا فاذا دخلها لم ير الاسوار دائرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك يبنى بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف الخ مما ينبغى أن يكون فيها مما يريده الساكن اه وقال موضع آخر من ذلك الكتاب من كرم الله وفضله أنه ما أنزل أهل النار إلا على اعمالهم خاصة وأما قوله تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب فذلك لطائفة مخصوصة وهم الأئمة المضلون لقوله تعالى وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وأدخلوا عليهم الشبه المضلة فحادوا بها عن سواء السبيل فما نزلوا من المنازل إلا منازل استحقاق بخلاف اهل الجنة فانهم انزلوا فيها منازل استحقاق باعمالهم مثل الكفار ومنازل وراثة ومنازل اختصاص (قوله اعدت للمتقين الخ) فان صيغة المضى فيها تدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى والحمل على المجاز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالى كما فى ونادى اصحاب الجنة لاقرينة عليه بخلاف ونادى (قوله وقصة آدم وحواء) قال فى شرح المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة

وزعم أكثر المعتزلة انهما انما يخلقان يوم الجزاء

دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله وزعم أكثر المعتزلة الخ) تمسكوا بأدلة ركيكة مبنية على القول بامتناع الخرق والالتئام على الافلاك وامتناع الخلاء من الاصول الفلسفية قال فى شرح المقاصد ولم يرد نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير اه ومن الغريب قول بعض حواشى جلال الدين الدوانى على العقائد إذا كانت الجنة هناك يعنى فوق السموات فأين النار ولا مخلص إلا بأن تكون الجنة فيما يلى سمت رؤس أهل الحرمين والنار فيما يلى سمت قدمهم و يحمل الارضين بمعنى السلفيات من الأرض وسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلى سمت قدمهم وحينئذ يندفع اشكال قوى هو أنه لاشبهة فى كون السموات السبع كرية ولا فى كون الارض فى الوسط على مادلت عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالى والرازى والبيضاوى فلا تكون النار تحت الارضين وإلا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لما فى بعض الآثار لو أن شرارة منها لو كانت فيما بين السماء والارض لأحرقت الارض ومافيها اه ولا يخفاك أن هذا كلام من تشبث بقواعد الفلاسفة فى تقرير الشرعيات وشتان مابينهما فالحق ماقاله التفتازانى نور الله ضريحه وتحكيم العقول فى عالم الملكوت يفضى الى توارد الشبه ويوقع فى الزلل عصمنا الله من ذلك بفضله ومافى اليواقيت عن الشيخ الاكبر خلق الله النار على صورة الجاموس قال وحكمة ذلك أن الطالع وقت خلقها كان الثور قال وانما كان فيها الآلام من جوع وغيره لانها مخلوقة من تجلى قوله تعالى مرضت فلم تعدنى وجعت فلم تطعمنى وظمأت فلم تسقنى اه يعنى مايفعل لاجله من المحتاجين مالا يفهمه إلا من ذاق مذاقهم نعم قوله ليس بنفس جهنم ولا خزنتها ألم بل حكمهم كغيرهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقوله ان مثل الجنة الآن كمدينة بنى سورها ولم تكمل بيوتها من داخل ولذلك ورد من فعل كذا بنى الله له بيتا فى الجنة اه مما نعقله ونفهمه وفى الفتوحات لما خلق الله النار كان زحل فى الثور وكانت الشمس والقمر فى القوس وكانت سائر الدرارى فى الجدى اه ولا يخفاك أن هذا الكلام صريح فى تقدم خلق الافلاك عليها ومثله لا يكون إلا بتوقيف وليس للعقل فيه مجال وقال أيضا ان عذاب أهل جهنم ماهو منها وإنما هى دار سكناهم وسجنهم والله تعالى يخلق فيهم أنواع العذاب متى شاء فعذابهم من الله وهى محل له ولا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها وأما إذا لم يكن أحد من أهلها فيها فلا ألم فيها فى نفسها ولا فى نفس ملائكتها بل هى ومن فيها من زبانيتها فى رحمة الله متنعمون متلذذون وحدها بعد الفراغ من الحساب من مقعر فلك الثوابت إلى أسفل سافلين قال وكان ابن عمر يقول إذا رأى البحر يابحر متى تعود نارا وقال تعالى وإذا البحار سجرت أى أججت نارا من سجرت التنور إذا أوقدته ومن هنا كره ابن عمر الوضوء بماء البحر وقال التيمم احب الى منه ولو كشف الله عن أبصار الخلق اليوم لرأوه نارا يتأجج اه من أماكن متفرقة بنوع تصرف وقال فى موضع آخر الجنة نوعان جنة محسوسة وجنة معنوية والعقل يعقلها معا وقد خلق الله الجنة المحسوسة بطالع الاسد وخلق الجنة المعنوية التى هى روح هذه الجنة المحسوسة من الفرح الاكبر من صفة الكمال والابتهاج والسرور فكانت الجنة المحسوسة كالجسم والجنة المعقولة كالروح وقواه ولهذا اسماها الحق تعالى الدار الحيوان لحياتها واهلها يتنعمون بها

(ويجب على الناس نصب امام) يقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لاجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دفنه صلى الله عليه وسلم ولم يزل الناس فى كل عصر على ذلك (ولو) كان من ينصب (مفضولا) فان نصبه يكفى فى الخروج عن عهدة النصب وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل وذهبت الخوارج إلى أنه لا يجب نصب امام والامامية إلى وجوبه على الله تعالى

حسا ومعنى اه (قوله ويجب) أى شرعا لا عقلا خلافا لبعض المعتزلة وأما عامتهم فموافقون لنا وقال قوم من الخوارج ليس بواجب وقال أبو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج اليه ويجب عند ظهور الظلم وبعض منهم يجب عند ظهور العدل لاظهار شعائر الشرع لا عند ظهور الظلم لأن الظلمة ربما لم يطيعوه ويصير سببا لزيادة الفتن (قوله على الناس) أى أهل الحل والعقد والآحاد تبع لهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق فى سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد يطاع كفت بيعته (قوله نصب امام) من الامامة وهى رياسة عامة فى الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والرياسة فى بعض النواحى وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق ونصبه من فروض الكفاية ولا خفاء ان ذلك من الاحكام العلمية دون الاعتقادية ولكن لما شاعت بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات لا سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضى إلى رفض كثير من قواعد الاسلام وبعض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم ما يتعلق بافعال المكلفين ألحق المتكلمون مبحث الامامة بمباحث علم الكلام (قوله وقدموه على دفنه) تعليل لما قبله روى ان أبا بكر رضى الله عنه لما توفى النبي صلى الله عليه وسلم خطب فقال يا أيها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حى لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادر الناس من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا ننظر فى هذا الامر ولم يقل أحد انه لا حاجة إلى الامام (قوله ولو كان مفضولا) فيه رد على الامامية القائلين بانه يجب ان يكون أفضل من رعيته واحتجوا بانه لو لم يكن أفضل فلا يخلو اما ان يكون مساويا أو مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى أفمن يهدى إلى الحق أحق ان يتبع الآية والمساوى لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضى إلى الترجيح بلا مرجح وهو دليل فى غاية السقوط لا يحتاج لبيان (قوله والامامية) فرقة من الشيعة فانهم تفرقوا فرقا كالمعتزلة وقد تكفل الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل ببيان مذاهبهم وذكرت آخر المواقف باختصار وكان نصير الدين الطوسى اماميا ولذلك لوث كتابه متن التجريد بما ختمه به من مذهب الامامية والتكلم فى حق الخلفاء الثلاثة بما لا يليق بمناصبهم العالية وكنت رأيت فى حاشية لبعض فضلاء الروم مكتتبة على خطبته ان بعض شراح ذلك المتن نقل عن ولد النصير أصيل الدين أن والده وصل فيه إلى مبحث الامامة ومات فأكمله ابن المطهر الحلى وقد كان من غلاة الشيعة فذكر هذه المطاعن ويخدش هذا النقل ما رأيته فى كثير من التواريخ ان النصير ألف التجريد أهداه المعتصم الخليفة العباسى فلم يحتفل به وألقاه فى الدجلة فلما قدم هولاكو الى بغداد لحرب الخليفة صحبه النصير وأغراه على قتل الخليفة وبقى النصير مع هولاكو بعد ذلك مدة مع مزيد الرفعة وعلو الشان حتى مات (قوله إلى وجوبه على الله) قالوا ان الامام لطف من الله تعالى فى حق عباده لانه إذا كان لهم

(ولا يجب على الرب سبحانه شيء) لانه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شيء وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يترتب الذم بتركها منها الجزاء أى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بأن يفعل بعباده ما يقربهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون إلى حد الالجاء ومنها الاصلح لهم فى الدنيا

رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المعاصى منهم بدونه واللطف واجب على الله تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام إنما يكون لطفا داخلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب إلى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان تكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا إنما يكون لطفا إذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذى ادعيتم وجوده ليس بلطف والذى هو لطف ليس بواجب كذا فى الشرح الجديد للتجريد (قوله ولا يجب على الرب الخ) واما قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين فليس مما نحن فيه إذ ذاك إحسان وتفضل لا إيجاب وإلزام على ان الوجوب فى ذلك ونحوه إنما نشأ من وعده بذلك إن الله لا يخلف الميعاد قال الجلال الدوانى الواجب إما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة أو ما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر أو ما قدر الله تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث مثل قوله تعالى ثم إن علينا حسابهم وقوله عليه السلام حاكيا عن الله يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل لانه تعالى هو المالك على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود فى كل افعاله وكذا الثانى(١) لا انسلم إجمالا بأن جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته والمصلحة فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث (٢) لانه إن قيل بامتناع صدور خلاف عنه تعالى فهو ينافى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك وإن لم يقل به فات معنى الوجوب إذ حينئذ يكون محصله أن الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شيء بل يكون إطلاق الوجوب عليه بمجرد اصطلاح (قوله ومنها اللطف الخ) استدلوا عليه بان ترك اللطف يوجب انتفاء غرض التكليف فيكون اللطف واجبا وإلا لزم من الغرض لان المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه وكمن دعا غيره إلى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب إلا بان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعى ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه ولا يخفى ان مبنى هذا الاستدلال على كون أفعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل يقال ان هذا إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية أعم من ذلك (قوله ومنها الاصلح لهم فى الدنيا الخ) ذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الاصلح فى الدين فقط وذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى والمراد الاصلح فى الحكمة والتدبير وكلام الشارح

(١) قوله وكذا الثالث أى الواجب بمعنى ماقدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه الخ كذا أى باطل اراده كالاول والثانى اه كاتبه

(٢) قوله وكلام الشارح يوافق هذا أى مذهب معتزلة بغداد لأنه قيده بقوله من حيث الحكمة والتدبير وقوله إلا انه لادلالة عليه اى لاقرينة فى كلامه على المعطوف المحذوف قلت لك ان تقول ان القرينة عليه فى كلامه قوله من حيث الحكمة والتدبير فليتامل اه كاتبه

من حيث الحكمة والتدبير (والمعاد الجسمانى) أى عود الجسم (بعد الاعدام) باجزائه وعوارضه

يوافق هذا مع ملاحظة معطوف محذوف أى والدين إلا أنه لادلالة عليه ولا يوافق الأول بحال تدبر قال التفتازانى ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل مفاسد أكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية متشبثهم فى ذلك أن ترك الأصلح يكون بخلا وسفها وجوابه أن منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة اه وقال الامام الغزالى فى كتاب القسطاس المستقيم ان المعتزلة إذا طولبوا بتحقيق وجوب رعاية الاصلح لم يرجعوا إلى شيء إلا انه راى استحسنوه من مقايسة الخلق على الخالق ومشابهة حكمته بحكمتهم و مستحسنات العقول آراء لا يعول عليها فانها تنتج نتائج يشهد القرآن بفسادها كهذه المقابلة فانى إذا وزنتها بميزان التلازم قلت لو كان الاصلح واجبا على الله لفعله ومعلوم انه لم يفعله فلم يكون واجبا فانه تعالى لا يترك الواجب فان قيل لا نسلم أنه لم يفعله قلنا الاصح بالخلق أن يكونوا فى الجنة وتركهم فيها ومعلوم أنه لم يفعل ذلك فدل على انه لم يفعل الاصلح بزعمكم واطال فى بيان ذلك بما هذا خلاصته (قوله اى عود الجسم الخ) بان يعاد الجسم المعدوم بعينه عند اكثر المتكلمين او بجمع اجزائه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون اعادة المعدوم نفسه موافقة للفلاسفة (قوله بأجزائه) أى الأصلية فلا ترد شبهة منكريه بانه لو أكل إنسان إنسانا وصار غذاء له ومن اجزاء بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد فى بدن الآكل أو بدون المأكول وأياما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه على أنه لا أولوية لجعلها جزأ من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل إلى جعلها جزأ من كل منهما وأيضا إذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم تنعيم الأجزاء العاصية أو تعذيب الأجزاء المطيعة والجواب أن الاعادة للأجزاء الاصلية لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من الاكل والماكول الاجزاء الاصلية الحاصلة فى اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تصير تلك الأجزاء الغذائية الأصلية فى المأكول نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا المحذور إنما هو فى وقوع ذلك لا فى إمكانه قال الله تعالى قادر أن يحفظها من ان تصير جزء البدن اخر فضلا عن ان تصير جزأ اصليا اهـ من شرح المقاصد وفى شرح العقائد النسفية فان قيل هذا قول بالتناسخ لأن البدن الثانى ليس هو الأول لما ورد فى الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل جبل احد ومن هنا قال من قال ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا إنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الأجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمى تناسخا اولا اهـ (قوله وعوارضه) أى المشخصة له من الكم والكيف وغيرهما وفيه ان من جملة ذلك الوقت فلو اعيد وقت الحدوث لكان ذلك المعدوم مبدا لا معادا لان المعاد هو الواقع فى الوقت الثانى من وقت الحدوث وهذا قد وجد فى وقت الحدوث فيكون مبدا فان لم يعد الوقت الاول لم تكن الاعادة للمعدوم بعينه لما قالوا ان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان والجواب ان نختار ان الوقت الاول لم يعد وقولكم أنه يلزم على عدم إعادة الوقت الاول ان لا يكون المعدوم معادا بعينه ممنوع لان معنى اعادة المعدوم بعينه إعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة فى الوجود الخارجى فان زيد الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وقولكم انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان الخ أمر وهمى والتغاير الذى تحكم به الضرورة إنما

كما كان (حق) قال تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأ كم تعودون وانكرت الفلاسفة إعادة الأجسام وقالوا إنما تعاد الارواح بمعنى انها بعد موت البدن تعاد إلى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان وقوله بعد الاعدام وهو الصحيح وقيل لايعدم الجسم وإنما تفرق أجزاؤه (ونعتقد أن خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم ابو بكر خليفته فعمر فعثمان فعلى امراء المؤمنين رضى الله عنهم اجمعين) لاطباق السلف على خيرتهم عند الله

هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ولو كان الوقت من المشخصات لزم تبدل الاشخاص بتبدله وبالجملة ان المعدوم معاد بعينه من غير إعادة الوقت الاول والشخص الحاصل فى الوقت الثانى هو الحاصل فى الاول تامل فقول الشارح وعوارضه اى المعتبرة فى الشخص الخارجى لاجميع العوارض فان منها الوقت والوضع وغير ذلك مما لا يمكن عوده وفى الشرح الجديد على التجريد أن الوقت ليس من المشخصات ومن زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة * ويحكى انه وقع هذا البحث لابى على بن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال أبو على إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لأنى غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع وان الوقت ليس من المشخصات (قوله وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) تمام الآية وهو أهون عليه قال فى شرح المقاصد * فان قيل مامعنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لاتتفاوت المقدورات بالنسبة لها * قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد هنا وأما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء اه (قوله وانكرت الفلاسفة الخ) وهو من جملة الامور التى كفروا بها واشتهر ان ابن سينا يوافقهم وليس كذلك بل اثبت المعاد الجسمانى وصرح به فى كتاب الشفاء وكتاب النجاة ايضا قال يجب أن يعلم أن المعاد منه ماهو مقبول من جهة الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى صلى الله عليه وسلم وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ماهو مدرك بالعقل الخ وذكر الحشر الروحانى (قوله هو الصحيح) أى من القولين المذكورين والتصحيح من عندياته فيما يظهر والحق التوقف كما قاله فى المواقف واقره شارحه وصرح به السعد التفتازانى ثم قال وهو ما اختاره إمام الحرمين وعلله بانه لم يدل قاطع سمعى على تعيين احدهما اه زكريا (قوله وقيل لايعدم الجسم الخ) أى فيكون المعاد التاليف لا المؤلف (قوله ونعتقد أن خير الامة الخ) اختلف فى هذا الترتيب هل هو قطعى اوظنى وبالاول المشار اليه بقوله لاطباق السلف الخ قال الاشعرى وبالثانى قال القاضى ابو بكر الباقلانى وفضل سائر الانبياء على ابى بكر معلوم مما مر من ترتيب الفضل بين نبينا وسائر الأنبياء والملائكة وأما فضله على غيره من الأمم فظاهر لأن هذه الأمة خير الامم بنص القران وهو خير هذه الامة فهو خير سائر الامم وفى السيرة الشامية روى ابن عساكر عن ابى الدرداء وأبو نعيم فى فضائل الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يمشى أمام أبى بكر فقال اتمشى امام من هو خير منك ان ابا بكر خير من طلعت عليه الشمس وغربت إلا النبيين والمرسلين اه ويؤخذ من الحديث تقديم الاشرف كما هو العادة ولتأخره حديث كان يسوق النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه كالراعى وجرت به العادة أيضا فى بعض كالامراء (قوله خليفته) لم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على خلافة احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على خلافة ابى بكر رضى الله عنه وللشيعة فى زعمهم

على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة الافضل بعد النبي ﷺ على وميزهم المصنف عن مشاركيهم فى أسمائهم بما كانوا يدعون به فكان يدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه خلفه فى أمر الرعية مع انه استخلفه للصلاة بالناس فى مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين (و) نعتقد (براءة عائشة) رضى الله عنها (من كل ما قذفت به) لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الايات (ونمسك عما جرى بين الصحابة) من المنازعات التى قتل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها السنتنا (ونرى الكل ماجورين) فى ذلك لانه مبنى على الاجتهاد فى مسئلة ظنية للمصيب فيها اجران على اجتهاده وإصابته وللمخطىء أجر على اجتهاده كما ثبت فى حديث الصحيحين ان الحاكم إذا اجتهد فاصاب فله أجران وإذا اجتهد فاخطأ فله أجر (و) نرى (أن الشافعى) امامنا (ومالكا) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثورى وابن عيينة (واحمد) بن حنبل (والأوزاعى واسحاق) بن راهويه (وداود) الظاهرى (وسائر أئمة المسلمين) أى باقيهم (على هدى من ربهم) فى العقائد وغيرها ولا التفات لمن تكلم فيهم بما هم بريؤن منه قال المصنف وقول إمام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وان خلافهم لا يعتبر محله عندى ابن حزم وأمثاله واما داود فمعاذ الله ان يقول إمام الحرمين او غيره ان خلافه لا يعتبر فلقد كان جبلا من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة بأقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحاق الشيرازى فى طبقاته من الأئمة المتبوعين فى الفروع وقد كان مشهورا فى زمن الشيخ وبعده بكثير لا لاسيما فى بلاد فارس شيراز وما والاها إلى ناحية العراق فى بلاد المغرب (و) نرى (أن أبا الحسن) على ابن اسماعيل (الأشعرى) وهو من ذرية أبى موسى الأشعرى الصحابى (إمام فى السنة) اى الطريقة المعتقدة (مقدم) فيها على غيره كأبى منصور الماتريدى ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو برىء منه (و) نرى (ان طريق الشيخ) أبى القاسم (الجنيد) سيد الصوفية علما وعملا (وصحبه طريق مقوم) فانه خال عن البدع دائر على التسليم والتفويض والتبرى من النفس ومن كلامه الطريق إلى الله تعالى مسدود على خلقه إلا على المقتفين آثار رسول الله

النص على خلافة على كرم الله وجهه وقد اجتمعت الصحابة رضى الله عنهم يوم وفاته صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير فقال لهم أبو بكر رضى الله عنه منا الأمراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش فاستقر رأى الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة أبى بكر وأجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك أمير المؤمنين على رضى الله عنه على رؤس الأشهاد ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد توقف منه فصارت اماما مجمعا عليها (قوله على هذا الترتيب) أى ترتيب الخلافة أو الترتيب المذكور رمزا وهو على نمط ترتيب الخلافة قال الجلال الدوانى ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين تتعارض الظنون بين عثمان وعلى وعن أبى بكر بن خزيمة تفضيل على على عثمان (قوله من كل ما قذفت به) الصواب حذف كل لانها لم تقذف إلا مرة واحدة (قوله محله عندى) ابن حزم شنع عليه السنوسى فى كتبه ووصفه بالابتداع وفى حاشية الشاوى على شرح الصغرى قال ابن عات من الناس من تولع بمدحه حفظا ومعرفة ومنهم من تولع بذمه لخروجه عن طريقة المالكيين وركوبه رأسه فى نوع آخر ورد عليه عبد الحق بتأليف وعبد الحق امام المالكية ولابن حزم تأليف كبير ينتصر فيه للظاهرية ويشنع على الامام مالك وقد رأيت كتابا لأبى محمد بن أبى زيد القيروانى فى رد هذا الكتاب ونقضه عروة عروة اه وقد ذكرت فى صدر هذه الحاشية شيئا يتعلق بابن حزم (قوله ونرى ان أبا الحسن الاشعرى) ومثله ابو منصور

ﷺ وقال رأيت فى المنام أنى أتكلم على الناس فوقف على ملك فقال ماأقرب ماتقرب به المتقربون إلى الله سبحانه وتعالى فقلت عمل خفى بميزان وفى فرلى وهو يقول كلام موفق والله ولا التفات لمن رماهم فى جملة الصوفية بالزندقة عند خليفة السلطان حتى امر بضرب اعناقهم فامسكوا إلا الجنيد فانه تستر بالفقه وكان يفتى على مذهب أبى ثور شيخه وبسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن النورى للسياف فقال له لم تقدمت فقال اوثر اصحابى بحياة ساعة فبهت وانهى الخبر للخليفة فردهم إلى القاضى فسال النورى عن مسائل فقهية فاجابه عنها ثم قال ويعد فان لله عبادا إذا قاموا قاموا بالله وإذا نطقوا نطقوا بالله إلى آخر كلامه فبكى القاضى وأرسل يقول للخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الارض مسلم فخلى سبيلهم رحمهم الله ونفعنا بهم ثم قتل من الصوفية الحسين الحلاج فى سنة تسع وثلثمائة من سنى الخليفة المذكور وهو ابو الفضل جعفر المقتدر (ومما لا يضر جهله) فى العقيدة بخلاف ماقبله فى الجملة (وتنفع معرفته) فيهاما يذكر إلى الخاتمة وهو (الاصح) الذى هو قول الاشعرى وغيره (ان وجود الشيء) فى

الماتريدى كلاهما إمام أهل السنة وبينهما اختلاف فى مسائل نظمها المصنف فى قصيدة نونية وذكرها فى طبقات الشافعية (قوله لا يضر جهله) اى وينفع علمه فى الجملة وقوله فى العقيدة قيد به لان الجهل قد يكون مضرا فى غيرها (قوله فى الجملة) اى لا فى جميعه فان منه المفاضلة بين الخلفاء الاربعة وقولهم الماهيات مجعولة ونحوهما (قوله وتنفع معرفته الخ) فيه أنه حينئذ يضر جهله ويجاب بان المراد تنفع معرفته باعتبار معرفة اصطلاح القوم الذى تتوقف عليه العقائد ومحصله ان ماذكره هنا من مبادى علم الكلام لا من مسائله والمصنف رحمه الله ذكر مسئلة جعل الماهية سابقا وحقها ان تذكر هنا لانه من جملة المبادى وما ذكره المصنف هنا يعبر عنه المتكلمون بمباحث الامور العامة ويذكرونه فى صدور المؤلفات الكلامية وبعد الفراغ منه يذكرون مباحث الذات الجليلة وصفاتها ومباحث النبوات والسمعيات ولما لم يكن المصنف بصدد ذلك لم يسلك ترتيبهم ولم يستوف مباحثهم (قوله وهو الاصح الخ) يعرب هو مبتدأ وقوله الاصح مبتدأ ثان خبره مابعده وخبر المبتدأ الاول هذه الجمل كلها إلى الخاتمة (قوله ان وجود الشيء عينه) قال منلا جامى فى الدرة الفاخرة الظاهر من مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عينه ذهنا وخارجا ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين فى موضعه قيل ان مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى اى ليس فى الخارج شيء هو الماهية وآخر قائم بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم وذهب جمهور المتكلمين إلى ان الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة باضافته إلى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك القطن ووجودات الاشياء من هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول حتى يكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو مفهوم عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض النور إلا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما فى أقسام الممكن توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الاضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك بل هى حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته إلى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق

(قول الشارح الذى هو قول الاشعرى وغيره) هو مبنى أن الماهيات مجعولة(١) كما مر (قوله الذى يؤول أمره إلى العقيدة) أى ولا يضر لو لم يعرف فان من اعتقد أن الله موجود كفى ولا يضره عدم معرفة ان وجوده غير زائد لكن ان عرف ذلك واعتقده كان نفعا وفى كلامه حزازة تأملها

(١) قوله مجعولة أى بمعنى أنها أثر الفاعل ومعنى التأثير استتباع المؤثر الأثر حتى لو ارتفع المؤثر ارتفع الاثر بالمرة لا ما يتبادر إلى الوهم أعنى إيجاد الاثر فيكون الوجود انتزاعيا محضا والاتصاف به غير حقيقى بان لا يكون زائدا كما مر للشربينى عن عبد الحكيم فى حواشى المواقف عند قول المصنف والماهيات مجعولة اه كاتبه

فهناك

الخارج واجبا كان وهو الله تعالى أو ممكنا وهو الخلق (عينه) أي ليس زائدا عليه (وقال كثير منهم)

فهناك أمور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته إلى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الموجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وزائد خارج فيما سواه اهفظهر أن الوجود باعتبار مقوليته على أفراده من المشترك اللفظي عند الشيخ أبي الحسن الأشعري ومن تبعه ومن المتواطيء عند بعض المتكلمين ومن المشكك عند الحكماء فان قلت حيث كان مفهوم الوجود ذاتيا لحصصه كيف يكون من قبيل المشكك لاقتضائه التفاوت في الذاتيات قلت صرح المولى الجامي بأنه لم يقم دليل على امتناع الاختلاف بالماهيات والذاتيات بالتشكيك (قوله أي ليس زائدا عليه) أي في الخارج بل ليس إلا ذات متصفة بالوجود وقد استدل الاشعري بانه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي كانت في مرتبة معروضية الوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة اى كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حينئذ اتصاف المعدوم بالوجود وانه تناقض وأجاب ابن كمال باشا بان الممكن هو مالاتقتضى ذاته أن يكون موجودا أو معدوما لما كان صالحا لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل كان في حد نفسه عاريا عنهما لابمعنى ان واحدا منهما ليس عينه ولا جزءه إذ يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية كيف ولو كان واحدا من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي لما كان قابلا للآخر صالحا لان يحصل له مع تحقق المعنى المذكور وحينئذ بمعنى أن ماهية الممكن في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا استحالة في خلو مرتبة عقلية عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة إنما الاستحالة في خلو وقت خارجي عنهما اه وقد أورد على القول بالعينية أن ماهية الانسان لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك إذ كثيرا ما نتصور الانسان ولا نخطر ببالنا معنى الوجود وحيثيته أما الوجود الخارجي فظاهر وأما الوجود العقلي فلأن تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله ٭ فان قيل لانسلم ان تعقل الماهية ينفك عن وجودها فان تعقل الماهية هو بعينه تعقل الوجود ٭ قلنا لو كان كذلك لكنا لانشك في كونها موجودة عند حضورها في العقل وليس كذلك لانا نتعقل كثيرا من الماهيات ونشك في وجوداتها وأقول سبحان من أحاط بكل شيء علما هذا الوجود الذي هو المظهر لغيره خفيت علينا حقيقته واضطربت الفضلاء في البحث عنها وطال نزاعهم في ذلك وانتشر كلامهم فما بالك بغيره من دقائق علم الكلام فمالنا إلا الاعتراف بالقصور والوقوف عند حدنا من العجز والاستمداد من مواهب الحق سبحانه انوار المعرفة وتجنب ظلم الشبهة وقد ذكرت كلاما يتعلق بالوجود على نحو آخر وحاشية المقولات الكبرى وقد نحا الصوفية منحى آخر في الوجود ظاهره مخالف لقول المتكلمين والحكماء ومن الف البرهان انكر عليهم ونسبهم إلى الحلول والاتحاد لانهم ارادوا كشف هذا المعنى الذوقي الدقيق بالعبارة فضاقت عن افادته كما قيل

وإن قميصا حيك من نسج تسعة ٭ وعشرين حرفا عن جمالك قاصر

قال الصدر القونوي في رسالته الهادية إذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اى حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما فقابل مستعد لظهور الحقيقة من حيث هو اتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي تعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينه في أمر آخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي هي ولا تجزئه ولا

(قول الشارح أي ليس زائدا عليه) أفاد بهذا التفسير انه ليس معنى العينية الاتحاد في المفهوم لاختلاف المفهومين قطعا ولا في الماصدق لأن ماصدق عليه الشيء أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني إنتزاعي وانما معنى كونه عينه انه غير ممتاز عن الشيء بان لا يكون له هوية خارجية لانه من المعقولات الثانية وقد عرفت فيما مر أنه إذا لم يكن زائدا كان الاتصاف غير حقيقي أي ليس اتصافا بشيء زائد في الخارج بل في الذهن بحسب نفس الامر بمعنى أنه في حد ذاته بحيث إذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمرا زائدا على حقيقته ولا يلزم من هذا أن لا يكون الموجود موجودا خارجا بل اللازم أن لا يكون الوجود موجودا خارجا وحاصل ان الخارج ظرف لنفس الوجود لالوجوده تدبر

أي من المتكلمين (غيره) أي زائد عليه بان يقوم الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود
والعدم وإن لم يخل عنهما وأشار بقوله منا إلى قول الحكماء انه عينه في الواجب وغيره في الممكن

تعيض ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا
إلى جناب الحق سبحانه من عليهم بنور يريهم الاشياء كما هي ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى
العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة مالا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون داخل العالم ولا
خارجه كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض مالا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة
محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين اه وأوضحه منلا جامي بانه إذا انطبعت صورة واحدة
جزئية في مزايا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديب والتعقير
وغير ذلك من الاختلافات فلا شك انها تكثرت بحسب تكثر المزايا واختلفت انطباعاتها بحسب
اختلافاتها وإن هذا التكثر غير قادح في وحدتها والظهور بحسب كل واحدة من تلك المزايا غير مانع لها
ان تظهر بحسب سائرها فالواحد الحق سبحانه ولله المثل الأعلى بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة
المزايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته
المقدسة من غير أن يمنعه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرها اه وقال السيد في حاشية
شرح التجريد قيل ذهب جماعة من الصوفية إلى انه ليس في الواقع إلا ذات واحدة لا تركيب فيها أصلا
بل لها صفات متعددة هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات
نقصان الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية وبحسب ذلك تترا آى موجودات متمايزة فيتوهم من
ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكروه من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم أيضا
اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن أصلا قال وهذا خروج عن طور العقل فان بديهته شاهدة بتعدد
الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون إلى
تلك المقالة يدعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل
ودلالته بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات وأما المتقيدون بدرجات العقل والقائلون
بان ما شهد له العقل فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات
والمشاهدات على تقدير صحتها متأولة بما يوافق العقل فهم بشهادة بداهته مستغنون عن اقامة
برهان على بطلان أمثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها اه وقال في موضع آخر من تلك
الحاشية فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع كونه غير الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام
قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما
امتازت وتقيدت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع
أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط قلت قد سلف منا كلام في أن هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل
اليه إلا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له اه (قوله أي من المتكلمين)
يفسر الضمير بالاشعرية كما هو المتبادر بل بالمتكلمين المقابلين للمعتزلة لقوله وكذا على الاخر عند
اكثرهم لان مقابل الاكثر طائفة من المعتزلة ولو فسر الضمير بالاشعرية لافهم ان منهم من يقول بان
المعدوم شيء ولا يعرف ذلك عن أحد منهم (قوله من حيث هو) دفع بهذه الحيثية ما يرد على القول بأن
الوجود غير الموجود من لزوم التسلسل ان قيل قام به باعتبار وجوده أي انه موجود اذ ننقل الكلام
إلى هذا الوجود وهلم جرا أو يلزم اجتماع النقيضين ان قيل بقيامه به باعتبار انه معدوم (قوله إلى قول
الحكماء الخ) قالوا ان وجوده تعالى لو زاد على ماهيته لكان عارضا لها فيحتاج إلى معروضه الذي

(قول الشارح أي زائد
عليه) أي فيكون الاتصاف
حقيقيا وفيه ان الاتصاف
الحقيقي نسبة بين الطرفين
في الخارج فيحتاج إلى
ثبوتهما فيه فيكون الاتصاف
متوقفا وفرعا لثبوت
المثبت له (قول الشارح
بان يقوم الوجود بالشيء
الخ) جواب عما أورد على
هذا المذهب من ان الوجود
ان قام بالشيء حال عدمه
اجتمع النقيضان أو حال
وجوده لزم تحصيل الحاصل
واستدعاء الوجود وجودا
آخر فيتسلسل وحاصله ان
الوجود يقوم بالشيء
لا بشرط كونه معدوما
ولا بشرط كونه موجودا
بل في زمان كونه موجودا
بهذا الوجود لا بوجود
آخر والمحال انما هو تحصيل
الحاصل قبل هذا التحصيل
لا تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل (قول الشارح
وإن لم يخل عنهما) يعني ان
قولنا ان الوجود قام بالشيء
من حيث هو ليس معناه
انه قام به وهو غير موجود
ولا معدوم حتى يلزم
الواسطة بين الوجود
والعدم بل معناه أنه حال
قيامه به موجود بذلك
الوجود لا بوجود اخر
وإن كان معدوما قبله

(فعلى الأصح المعدوم) الممكن الوجود (ليس) فى الخارج (بشىء ولا ذات ولا ثابت) أى لا حقيقة له فى الخارج وإنما يتحقق بوجوده فيه (وكذا على الآخر عند أكثرهم) أى أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شىء أى حقيقة متقررة (و) الأصح (أن الاسم) عين (المسمى)

هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لأن كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج إلى سبب وذلك السبب ان كان مقارنا وهو ذاته تعالى يلزم ان تكون ذاته متقدمة على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة الموجدة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده وننقل الكلام إلى ذلك الوجود ويلزم التسلسل وإن كان سببا مباينا أعنى غير ذاته تعالى يلزم ان تكون ذاته محتاجة فى وجوده إلى الغير فتكون ممكنة وهو باطل وأجيب بأن سبب وجوده هو العلة المقارنة أعنى ذاته تعالى ولا يجب تقدم ذاته على وجوده بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها بالوجود وأجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم أجزاء الماهية على الماهية ليس بالوجود فان وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء (قوله فعلى الأصح الخ) اى انه ينبنى على القول بان الوجود عين الموجود القول بان المعدوم ليس بشىء اى ان الماهيات الممكنة لا تقررها فى العدم وقد تقدم ان القول بأن الوجود عين الموجود مبنى على أن أثر الفاعل هو الماهية ومن يجعل الوجود غير الموجود يقول ان اثره وجودها واما هى متقررة ثابتة فى نفسها وفى شرح الأصفهانى على التجريد ان من قال بان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود وإلا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم معا وأما من قال ان الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فزعم بعضهم ان الماهية يجوز تقررها فى الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شىء ومنهم من منع ذلك والأول مذهب المعتزلة والثانى مذهب سائر المتكلمين والحكماء واتفقوا على ان المنفى ليس بشىء على هذا التفسير وأراد بالمنفى الماهيات الممتنعة الوجود فى الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود اه فظهر لك سر تقييد الشارح بقوله الممكنة الوجود ثم الدليل على أن المعدوم ليس بشىء أن نقول أن المعدوم إن كان مساويا للمنفى أو أخص منه يصدق المعدوم منفى وكل منفى ليس بثابت ينتج المعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان اعم فالمعدوم لم يكن نفيا صرفا ولا عدما محضا وإلا لما بقى فرق بين العام والخاص اعنى بين المعدوم والمنفى وهو باطل وإذا لم يكن المعدوم نفيا صرفا كان ثابتا والمعدوم مقول على المنفى إذ الغرض انه أعم منه فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت ينتج المنفى ثابت هذا خلف وإذا بطل كون المعدوم اعم من المنفى تحقق احد القسمين الأولين ويلزم المطلوب (قوله وذهب كثير منهم الخ) احتجوا بان المعدوم لكونه معلوما مقدورا بعضه كالحركة التى نقدر عليها دون بعض كالطيران إلى السماء ولكونه مرادا بعضه كالمشى إلى بيت الحبيب دون بعض كالمشى إلى بيت الرقيب متميز إذ لو لم يكن متميزا استحال الحكم على بعضه بهذه الأمور وعلى البعض بمقابلها وكل متميز ثابت لأن كل متميز ثبت له التميز وثبوت الشىء للشىء فرع ثبوته فى الخارج فكل معدوم ثابت وهو المطلوب ونقض هذا الدليل بجريانه فى الممتنعات والخياليات والمركبات كشريك البارى وإنسان ذى رأسين فانا نتصورها ونتعقل امتياز بعضها عن بعض إذ تعقل الامتياز بين شريك البارى والجمع بين الضدين وانسان ذى رأسين وإنسان عديم الرأس وكذلك المركبات نتعقلها ولا تقرر لها فى العدم لأنها عبارة عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة على هيئة مخصوصة وذلك لا يتقرر فى العدم (قوله اى حقيقة متقررة) اى ثابتة فى العدم وهو مبنى على القول بان اثر الفاعل فى الماهيات الوجود كما علمت (قوله وان الاسم المسمى) قال فى الفتوحات المكية يؤيده قوله

(قول المصنف فعلى الأصح المعدوم وليس بشىء) لما عرفت ان الماهيات نفسها أثر الفاعل لا اتصافها بالوجود حتى يكون لها تقرر قبله (قول الشارح ليس فى الخارج بشىء) زاد لفظ الخارج لأن نزاع المعتزلة فيه لأنه عندهم ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود (قول الشارح وإنما يتحقق بوجوده فيه) أى وجود الانتزاعى الذى منشأه ذاته ولذا قالوا ان وجوده عين ذاته لا أمر زائد (قول المصنف وكذا على الآخر عند أكثرهم) بناء على ان الوجود والثبوت والتقرر شىء واحد زائد على الذات فلو كان المعدوم متقررا ثابتا كان موجودا معدوما (قول الشارح أى حقيقة متقررة) لأنه متميز فى نفسه وكل متميز ثابت وبسط الأدلة وتحريرها فى المواقف (قوله وإلا لزم ثبوت المحال) أى مع الاتفاق على عدمه من الكل (قول المصنف وان الاسم عين المسمى) فى بعض حواشى البيضاوى

وقيل غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلا غيرها بلا شك والمراد بالاول المنقول عن الأشعرى فى اسم الله أن مدلوله الذات من حيث هى بخلاف غيره كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة كما قال لا يفهم من اسم الله سواه بخلاف غيره من الصفات فيفهم منها زيادة على الذات من علم وغيره (و) الاصح (ان أسماء الله تعالى توقيفية) أى لا يطلق عليه اسم إلا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوز أن تطلق عليه الاسماء اللائق معناها به وإن لم يرد بها الشرع ومال إلى ذلك القاضى ابو بكر الباقلانى (و) الاصح (أن المرء يقول أنا مؤمن إن شاء الله) أى يجوز له أن يقول ذلك المشتمل على التعليق

تعالى ذلكم الله ربى كما قال قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ولم يقل ادعوا بالله ولا بالرحمن (قوله وقيل غيره) لقوله تعالى فلله الاسماء الحسنى ولا بد من المغايرة بين الشىء وبين ماهو له ولتعدد الاسماء مع اتحاد المسمى وعلى المغايرة ظاهر قول صاحب الهمزية

لك ذات العلوم من عالم الغيـ ـب ومنها لآدم الاسماء

هذا والتحقيق أنه إن أريد بالاسم اللفظ فهو غير مسماه قطعا وإن أريد به ما يفهم منه فهو عينه لا فرق فى ذلك بين جامد ومشتق ونعم ما قال الكمال لم يظهر لى فى هذه المسئلة ما يصلح محلا لنزاع العلماء وفى شرح المقاصد أن الخلاف فيما صدقات الاسم ولفظ اسم منها فانه اسم من الاسماء (قوله والمراد بالاول الخ) يشير إلى تأويله لما قال فى المواقف لا يشك عاقل فى أنه ليس النزاع فى لفظ فرس هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره بل فى مدلول الاسم أهى الذات من حيث هى هى أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له اه (قوله ان مدلوله الذات من حيث هى) قال سيدى محيى الدين ماثم اسم علم لله أبدا فيما وصل الينا وذلك لان الله تعالى ما أظهر أسماءه لنا لنثنى عليه بها والاعلام لا يثنى بها لتمحضها للذات دون معنى زائد اه وفيه ميل لما قيل ان لفظ الجلالة اصلها صفة واشتهر انه الاسم الاعظم وعن جماعة من الصوفية ان الاسم الاعظم يختلف باختلاف حال الداعى فكل اسم من أسمائه تعالى دعا العبد به ربه مستغرقا فى بحر التوحيد بحيث لا يكون فى فكره حالتئذ غير الله تعالى فهو الاسم الاعظم بالنسبة اليه وقد سئل أبو يزيد البسطامى عن الاسم الاعظم فقال ليس له حد محدود إنما هو فراغ قلبك لوحدانيته فاذا كنت كذلك فادع بأى اسم شئت فانك تسير به الى المشرق والمغرب اه وقال الشيخ محيى الدين إنما خص الامر فى الاستعاذة باسم الله دون غيره من الاسماء لأن الطرق التى يأتينا الشيطان منها غير معينة فامرنا بالاستعاذة بالاسم الجامع فكل طريق جاء منها يجد اسم الله مانعا له من الوصول الينا بخلاف الاسماء الفروع وقال ايضا فى قوله تعالى ففروا الى الله انما جاءنا بالاسم الجامع الذى هو الله لأن فى عرف الطبع الاستناد الى الكثرة قال صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة فالنفس يحصل لها الامان باستنادها إلى الكثرة فالله تعالى مجموع أسماء الخير ومن حقق معرفة الاسماء الالهية وجد أسماء الاخذ والانتقام قليلة واسماء الرحمة كثيرة فى سياق الاسم الله اه (قوله بخلاف غيره الخ) اى فليس هو المسمى عند الاشعرى بل هو غيره ان كان صفة فعل كالخالق ولا هو ولا غيره ان كان صفة ذات كالعالم والقادر ونحوهما فان صفات الذات ليست عينا ولا غيرا اى منفكا وانت خبير بان هذا التفصيل انما يجرى فى اسماء الله خاصة وبالجملة فكلامهم فى هذه المسئلة مضطرب مع قلة جدواها (قوله وأن اسماءه تعالى توقيفية) هو ماذهب اليه الاشعرى ومتابعوه (قوله ومال الى ذلك الامام أبو بكر الباقلانى) فقال كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن اطلاقه موهما فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ عارف وفقيه ونحوهما ثم لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم وذهب الامام الغزالى إلى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصف دون التسمية لأن أجزاء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بخلاف

ما يفيد أن محل النزاع لفظ اسم فانه من جملة ما يطلق عليه اسم فهل هو عينه أو غيره وأطال فى ذلك فانظره وقال بعض مبنى النزاع أن المراد بالاسم هو المعنى واللفظ يقال له التسمية وفى شرح المواقف زيادة وبالجملة لا معنى لاطالة البحث فيه

بل يؤثره على الجزم كما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه (خوفا من سوء الخاتمة) المجهولة وهو الموت على الكفر (والعياذ بالله) تعالى من ذلك المحيط لما قبله من الايمان (لاشكا فى الحال) فى الايمان فانه فى الحال متحقق له جازم باستمراره عليه إلى الخاتمة التى يرجو أحسنها ومنع ابو حنيفة وغيره ان يقول ذلك لايهامه الشك فى الحال فى الايمان (و) الاصح (ان ملاذ الكافر) اى ما التذ الله به من متاع الدنيا (استدراج) من الله له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر إلى الموت فهى نقمة عليه يزداد بها عذابه وقالت المعتزلة انها نعمة يترتب عليها الشكر (و) الاصح (ان المشار إليه بانا الهيكل المخصوص) المشتمل على النفس وقال اكثر المعتزلة وغيرهم هو النفس لانها المدبرة (و) الاصح (ان الجوهر هو الفرد وهو الجزء الذى لا يتجزأ ثابت) فى الخارج وإن لم ير عادة إلا بانضمامه إلى غيره ونفى الحكماء ذلك

التسمية فانها تصرف فى المسمى وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه اه وفى المواقف ليس الكلام فى الاسماء الاعلام الموضوعة فى اللغات بل فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال (قوله بل يؤثره على الجزم) الاولى كما قال السعد التفتازانى كغيره الجزم لايهام التعليق الشك وما روى عن ابن مسعود إنما يفيد الجواز لا الاولوية (قوله خوفا من سوء الخاتمة المجهولة) اى او نحوه كدفع تزكية النفس والتبرك بذكر الله تعالى بقرينة قوله لاشكا فى الحال (قوله ومنع ابو حنيفة وغيره الخ) قال السعد لاخلاف بين الفريقين فى المعنى لانه إن أريد بالايمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشيئة الله تعالى ولا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض إلى المشيئة اراد الثانى ونقل عن امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز والنجاة إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك فى الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول آخر الحياة وأول منازل الاخرة ولا خفاء فى ان الايمان المنجى والكفر المهلك مما يكون فى تلك الحال وإن كان مسبوقا بالضد لا ماثبت اولا وتغير إلى الضد فلذلك ترى الكثير من الاشاعرة يبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجى لابمعنى ان إيمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة اه (قوله ملاذ الكافر) اى ما التذ الله به الخ لا يخفى ان هذا ليس استدراجا وإنما هو متعلق الاستدراج الذى هو الالتذاذ إذ نفى إطلاق الاستدراج على الملاذ تجوز اه زكريا (قوله استدراج) معناه فى الاصل طلب التدرج وهو التنقل فى الدرجات ثم استعمل فى مطلق التنقل واريد به هنا تنقل الكافر فيما يتأكد به استحقاقه العذاب حيث تمادى فى كفره مع وصول النعم إليه فهى نقم فى صورة نعم فسماها الاشاعرة نقما نظرا إلى حقيقتها والمعتزلة نعما نظرا إلى صورتها اه زكريا واقول بهذا يرتفع الخلاف بين الفريقين وفى الحقيقة هو خلاف لا طائل تحته وإنما هو خلاف فى اطلاق اللفظ ومثله لا يكون نزاعا بين المعتزلة واهل السنة فتدبره (قوله وان المشار إليه بانا) اى مثلا ومثله بقية الضمائر والخلاف هنا بين الفريقين من ناحية الخلاف فيما قبله(١) (قوله وان الجوهر الفرد الخ) الخلاف فى إثباته ونفيه بيننا وبين الفلاسفة وهو اصل عظيم عندهم ينبنى على نفيه مسائل كثيرة من عقائدهم فبابطاله يبطل ما اسسوه عليه فلذلك كثر الاستدلال من الفريقين على ابطاله وثبوته حتى ان اثبات الهيولى فى الاجسام المؤدى إلى القول بقدم العالم وامتناع الخرق والالتئام فى الافلاك وغيرهما من عقائدهم الفاسدة معظم ادلتها تدور على نفيه ومن أدلة الاثبات أنا لو فرضنا كرة حقيقية اى لا خط فيها مستقيم ووضعناها على سطح مستقيم لم تلاقه إلا بجزء

---

(١) قوله من ناحية الخلاف فيما قبله أى من قبيله فى أنه خلاف فى إطلاق اللفظ وأن مثله لا يكون نزاعا بين المعتزلة وأهل السنة اه

(و) الاصح (أنه لا حال أى لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى (وإمام الحرمين) فى قولهما كبعض المعتزلة بثبوت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلا وعلى الاول ذلك ونحوه من المعدوم لأنه أمر اعتبارى (و) الاصح (أن النسب والاضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجى وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة فى الخارج وهى سبعة الاين

لا يتجزأ ومن أدلة الابطال لو فرضنا جزأ لا يتجزأ بين جزأين وتلاصقا فاما أن يكون الوسط مانعا من التلاقى او لا لا سبيل إلى الاول وإلا لزم تداخل الاجسام فتعين الثانى فما به يلاقى احد الجزأين غير ما به يلاقى الاخر فيلزم انقسامه والغرض أنه غير منقسم هذا خلف وللفريقين أدلة غير هذين ذكرنا منها بعضها فى حواشى المقولات الكبرى قال التفتازانى وأدلة كل من الفريقين لا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة إلى التوقف كذا فى شرح العقائد النسفية وقال فى شرح المقاصد أن الاجسام متماثلة اى متحدة بالحقيقة وإنما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل ينبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من أحوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد أن يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب إلى الكل على السواء ولما صار على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات وأحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها اه (قوله والاصح انه لا حال) هى صفة قائمة بموجود ليست موجودة ولا معدومة وجمهور المتكلمين على نفيها (قوله وإمام الحرمين) أى فى أول أمره ثم رجع ثانيا ذكر ذلك الاصفهانى فى شرح الطوالع وشرح التجريد أيضا وفى حاشية شيخ الاسلام أنه قال ذلك فى الشامل وقد رجع عنه فى المدارك كما نقله الامدى وغيره قالوا الوجود وصف مشترك بين الوجودات كلها وهو ليس بموجود إذ لو كان موجودا لساوى غيره من الماهيات فى الوجود فيزيد وجود الوجود على ماهيته لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة زائد على ما به المخالفة فللوجود وجود آخر زائد عليه والكلام فيه كالكلام الاول ويلزم التسلسل وأنه محال فثبت أن الوجود ليس بموجود ولا معدوم أيضا لانه لا يتصف الوجود بمنافيه وهو العدم وإذا لم يكن الوجود موجودا ولا معدوما كان صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال واجيب من طرف النافى بمنع قوله لو كان موجودا لساوى غيره الخ بان وجوده عين ذاته ويمتاز عن سائر الوجودات بقيد سلبى وهو أن وجوده غير عارض للماهية بخلاف سائر الوجودات فلا يتسلسل وأنت خبير بأن هذا لا يتم على مذهب الاشعرى فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عندهم غير ذاته فهذا القيد السلبى لا يصلح للتمييز على المذهبين اه من شرح الاصفهانى على الطوالع (قوله وان النسب والاضافات) هذا شروع فى مبحث المقولات العشر وقد أسقط منها الجوهر والكم والكيف وقد أفردها العلماء بالتأليف وأشبع القول فيها السيد البليدى ووضعنا عليه حاشية اشبعنا فيها القول جدا وأتينا فيها بغرائب النقول ولخص منها الشيخ أحمد السجاعى رسالة زاد فيها بعض أشياء ووضعنا عليها حاشيتين فمن أراد تحقيق مبحثها فليرجع لها ثم ان عطف الاضافات على النسب من عطف الخاص على العام فان النسب ما يتوقف تعقلها على تعقل غيرها وتختص الاضافة بان كلا من طرفيها نسبة كالابوة والبنوة (قوله بالوجود الخارجى) بل بالوجود الذهنى فان التحقيق ان الامور الاعتبارية لا وجود لها إلا فى الذهن وقول من قال ان صادقها له تحقق فى نفسه بخلاف كاذبها لا يعول عليه كما بيناه أتم البيان فى حاشية مقولات الشيخ أحمد السجاعى وقد

(قول الشارح وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة فى الخارج) أما المتكلمون فانكروا وجودها ماعدا الآتى قالوا أن وجوده ضرورى بشهادة الحس أى العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوسا بالذات كما هو رأى البعض أولا كما هو التحقيق كذا فى شرح المواقف وحاشية عبد الحكيم فى موضع وقال فى آخر أن الآتى من الموجودات العينية باتفاق الحكماء والمتكلمين فلعل ما فى المصنف والشارح هنا اختيار لها أو وجداه للبعض

وهو حصول الجسم فى المكان والمتى وهو حصول الجسم فى الزمان والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبتها إلى الأمور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس والملك وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وتنتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم وان يفعل وهو تأثير الشىء فى غيره مادام يؤثر وان ينفعل وهو تأثير الشىء على غيره مادام يتأثر كحال المسخن مادام يسخن والمتسخن مادام يتسخن والاضافة وهى نسبة تعرض للشىء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة (و) الأصح (أن العرض لا يقوم بالعرض) وإنما يقوم بالجوهر الفرد أو المركب أى الجسم كما تقدم وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض إلا أنه بالآخرة تنتهى سلسلة الاعراض إلى جوهر أى جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت بالمنعوت كالسرعة والبطء للحركة وعلى الأول هما عارضان للجسم أى أنه يعرض له لا تخلل الحركة فيه بسكنات أو تخللها بذلك (و) الأصح أن العرض (لا يبقى زمانين)

استثنى طائفة من المتكلمين منها الأين وقالوا بوجوده خارجا وسموه الاكوان الاربعة وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة فى الخارج وقد أبطله المتكلمون بأنها لو وجدت فى الخارج لكانت حاصلة فى محالها ضرورة ولو كانت حاصلة فى محالها لوجد حصولها فى محالها لكون حصولها من الأمور النسبية فيكون لحصولها فى محالها محال آخر وننقل الكلام إلى حصول ذلك الحصول فى المحال ويتسلسل فيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم ماذكروا وأيضا منقوض بالأين اه قاله الاصفهانى فى شرح الطوالع (قوله وإن العرض لا يقوم بالعرض) هذا ما عليه جمهور المتكلمين قالوا ان معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تابعا له والمتحيز بالذات ليس إلا الجوهر والمجوزون يمنعون تفسير القيام بالمعنى المذكور ويفسرونه باختصاص الشىء بالشىء بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما فى صفات الله تعالى فانها قائمة بذاته مع استحالة التحيز عليه جل شأنه (قوله وإنما يقوم بالجوهر الفرد) اى ببعض الاعراض لا كلها فقد قال السعد فى شرح العقائد الاظهر ان ماعدا الاكوان لا يعرض إلا للاجسام اه وهو وجيه وقال فى شرح المقاصد اختلفوا فى ان الجوهر الفرد هل يقبل الحياة والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعرى وجماعة من قدماء المعتزلة وأنكره المتأخرون منهم وأنكر الاشعرى وغيره أن يكون له شكل اه (قوله تنتهى سلسلة الاعراض إلى جوهر) يرد عليه ان يقال ان قيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا أولى لان القائم بنفسه أحق بأن يكون محلا مقوما للحال ولأن الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعا وهو معنى القيام (قوله لا تخلل الخ) فاعل يعرض اى عدم تخلل الحركة وخفاء عبارته غير خفى واوضح منه قول السعد فى شرح المقاصد ان السرعة أو البطء ليس عرضا قائما بالحركة زائدا عليها بل الحركة أمر ممتد يتخلله سكنات أقل أو أكثر باعتبارها تسمى سريعة أو بطيئة ولو سلم أن البطء ليس لتخلل السكنات فالحركة انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان إلى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة إلى حركة أخرى تقطع المسافة المعينة فى زمان أقل أو أكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فتكون السرعة بطأ بالنسبة إلى الاسراع انتهى وفيه مخالفة لكلام شارحنا لأنه يقتضى أن الحركات السريعة لا سكنات فيها وليس كما قال فتأمل (قوله وان العرض لا يبقى زمانين الخ) فى كونه من جملة الاصح نظر فان هذه طريقة الشيخ الاشعرى وبعض من المتكلمين تبعوه فيها وهى

(قوله لانه يلزم عليه قيام العرض بالعرض) أى واستغناء الحادث حال بقائه عن المؤثر بناء على أن المحوج هو الحدوث لكن هذا ان كان معنى الحدوث الخروج من العدم أما على التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك فى اتصاف العالم به حال بقائه فيكون محتاجا إلى المؤثر حال البقاء.

بل ينقضى ويتجدد مثله بارادة الله تعالى فى الزمان الثانى وهكذا على التوالى حتى يتوهم أى يقع فى الوهم اى الذهن من حيث المشاهدة انه امر مستمر باق وقال الحكماء انه يبقى إلا الحركة والزمان بناء على انه عرض وسياتى (و) الاصح ان العرض (لا يحل محلين) فسواد احد المحلين مثلا غير سواد الاخر وإن تشاركا فى الحقيقة وقال قدماء المتكلمين القرب ونحوه مما يتعلق بطرفين يحل محلين وعلى الأول أقرب احد الطرفين مخالف لقرب الاخر بالشخص وإن تشاركا فى الحقيقة وكذا نحو القرب كالجوار (و) الأصح (أن) العرضين (المثلين) بأن يكونا من نوع (لا يجتمعان) فى محل واحد وجوزت المعتزلة اجتماعهما محتجين بأن الجسم المغموس فى الصبغ ليسود يعترض له سواد ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد بالمكث واجيب بان عروض السواد له ليس على وجه الاجتماع بل البدل فيزول الاول

ضعيفة حتى قيل أن القول بذلك سفسطة وإنما دعاهم إلى ذلك جعلهم علة احتياج الممكن إلى الفاعل هى الحدوث فالزموا انتفاء الاحتياج بعد حدوثه فقالوا ان بقاء الجوهر مشروط بالعرض لا يبقى زمانين فالحاجة باقية ومن قال ان علة الاحتياج الامكان لم يحتج لذلك لان وصف الامكان باق وسياتى ذلك واحتجوا على أن العرض لا يبقى بوجهين الاول أن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا سمى السحاب عارضا وليس اسما لما يعرض بذاته بل يفتقر إلى محل يقومه إذ ليس فى معناه اللغوى ماينبىء عن هذا المعنى الثانى أنه لو بقى فاما ببقاء محله فيلزم أن يدوم بدوامه لأن الدوام هو البقاء وأن يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالذات وغير ذلك لكونهما من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم أن يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق لبقائه ببقائه قال التفتازانى وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العرض فى اللغة إنما ينبىء عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين أو أكثر ولو سلم فلا يلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية فيه ولان بقائه ببقاء اخر لا يستلزم إمكان بقائه مع فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده اهـ وايضا البقاء عرض قائم بذات الباقى ولا يقوم العرض بالعرض وأجيب بأنا لا نسلم أن البقاء عرض قائم بذات الباقى ولئن سلمناه لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض(١) فان الحجة الدالة على امتناعه ضعيفة (قوله إلا الحركة والزمان) وكذا الاصوات ومن ثم اشتهر ان الالفاظ اعراض سيالة بمنقضى بمجرد النطق بها واللفظ نوع من الصوت (قوله وان العرض لا يحل محلين) لانه لو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض وهذا المطلب ضرورى والضرورات قد ينبه عليها واجلى منه بداهة امتناع قيام العرض بنفسه فما نقل عن ابى الهذيل العلاف ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا فى محل مكابرة محضة (قوله وقد قال قدماء المتكلمين) المراد بهم ماقبل الشيخ الأشعرى ولفظ المتكلمين يعم سائر الفرق ماعدا الفلاسفة وقد كان قبل الشيخ جماعة كثيرون تكلموا فى علم الكلام قال شيخ الاسلام المشهور وهو الصحيح انه قول قدماء الفلاسفة وعزاه فى المواقف لقدماء المتكلمين اهـ اقول وهو معرفى شرح المقاصد لقدماء المتكلمين أيضا (قوله وكذا نحو القرب) أى مما يتعلق بطرفين متشابهين فتدخل مقولة الاضافة (قوله والاصح ان العرضين المثلين) قيد الشارح بالعرضين لان مفهوم المثلين اعم إذ المثلان موجودان يتشاركان فى حقيقة واحدة سواء كانا عرضين او جسمين او جوهرين والقرينة على هذا القيد ان الكلام فى الاعراض (قوله بان يكونا من نوع واحد) اى كالسوادين اما إن كانا من نوعين فهما ضدان يستحيل اجتماعهما قطعا (قوله فيزول الاول الخ) عليه منع ظاهر لانه لو زال الاول

(قول الشارح يحل محلين) أى يقوم بكل واحد منهما لا بمجموعهما وإلا لكان للمجموع إضافة إلى ثالث عبد الحكيم (قول الشارح وعلى الأول الخ) بخلافه على الثانى فهو واحد بالشخص (قول الشارح وإن تشاركا فى الحقيقة) أى النوعية وهذه المشاركة أعنى الوحدة النوعية كافية فى الربط بين المضافين كيف لا والوحدة الجنسية إذا كانت كافية فى الربط كما فى المتخالفين كانت الوحدة النوعية كافية بالأولى بل كونهما من الاضافة المتكررة كاف فى ذلك

(١) قوله ولئن سلمناه لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الخ قلت ولئن سلمنا امتناع قيام العرض بالعرض لا نسلم مطلقا بل مقيدا بكونهما وجوديين والبقاء القائم بذات الباقى فافهم اهـ كاتبه

وخلفه

ويخلفه الثاني وهكذا بناء على أن العرض لا يبقى زمانين كما تقدم (كالضدين) فانهما لا يجتمعان كالسواد والبياض (بخلاف الخلافين) وهما اعم من الضدين فانهما يجتمعان من حيث الاعمية كالسواد والحلاوة وفى كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشيئين (أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالقيام وعدمه (و) الاصح (ان احد طرفى الممكن) وهما الوجود والعدم (ليس اولى به) من الآخر بل هما بالنظر الى ذاته جوهرا كان أو عرضاً على السواء. وقيل العدم أولى به لأنه أسهل وقوعا فى الوجود

ويخلفه الثاني وهكذا الماقوى اللون وكان لا فرق بين طول المكث وعدمه فى اللون واحد والمشاهدة حاكمة بخلاف ذلك ومنع ازدياد اللون بالمكث مكابرة فى المحسوس والمبنى عليه قد بين ضعفه وانه سفسطة (قوله وهما أعم من الضدين أى بناء على تفسيرهما بأنهما موجودان لا يشتركان فى جميع الصفات النفسية اى سواء امتنع اجتماعهما فى محل من جهة واحدة وهما الضدان ام لا واما على تفسيرهما بانهما لا يشتركان فى ذلك ولا يمتنع اجتماعهما فى محل من جهة واحدة فلا يتم ذلك لخروج الضدين كالمثلين بذلك فالثلاثة متباينة والصفات النفسية هى التى لا تحتاج فى وصف لشىء بعدها الى تعلق امر زائد عليه كالحقيقة والانسانية والوجود للانسان ويقابلها الصفات المعنوية وهى التى تحتاج فيما ذكر الى ذلك كالتحيز والحدوث ويعبر عن الاولى بانها التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها وعن الثانية بانها التى تدل على معنى زائد على الذات اهزكريا (قوله كالسواد والحلاوة) فان بينهما تباينا جزئيا (قوله وفى كل من الاقسام الثلاثة) اى المثلية والضدية والخلافية يجوز ارتفاع الشيئين فيجوز ارتفاع كل من المثلين والضدين والخلافين عن المحل اه (قوله وقيل العدم أولى به) بهذا يشعر كلام الفارابى وابن سينا قال الاول فى كتاب الفصوص الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان يوجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات اه وقال الثاني فى الهيآت الشفاء للمعلول فى نفسه وان يكون ليس وله عن علته أن يكون آيس والذى يكون للشىء فى نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان عن الذى يكون غيره فيكون كل معلول آيسا بعد ليس بعدية بالذات اه فهذا الكلام يوهم أن العدم مقتضى ذات الممكن له تقدم بالذات على وجود الممكن ويرد عليه أن الممكن متساوى النسبة الى الوجود والعدم فكما أن وجوده يكون من الغير كذلك عدمه أيضا يكون من الغير فلا يكون من ذاته وأيضا لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعاً بالذات وقد فرضناه ممكناً بالذات هذا خلف وأجاب شارح الفصوص أن الممكن الموجود لما كان وجوده من غيره فاذا قطع النظر عن الغير واعتبرت ذاته من حيث هى لم يكن له وجود قطعا وهذا السلب للمعلول ثابت فى حد ذاته لازم له من حيث هو هو سواء كان فى حالة الوجود أو فى حالة العدم وهو المراد بالعدم الذى قيل فيه أنه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لأجل انه ليس بموجود فى حد ذاته إذ لو كان له وجود فى ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير وإلا يلزم تحصيل الحاصل لان اتصافه بالعدم الذى هو رفع الوجود ويستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال فان ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء أو نقول المراد للمعلول فى حد ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقيته لا عدم الوجود ولا شك أن عدم ذلك الاقتضاء الذى هو مقتضى ذات المعلول مقدم على وجود المعلول لانه مالم يتحقق عدم الاقتضاء فى ذات المعلول لم يتصور وجوده لانه حينئذ يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود الواجب لا وجود الممكن المعلول أو اقتضاء العدم فيصير ممتنعاً بالذات لا موجوداً وعلى أيهما كان صح قولهم الحدوث مستوفيه الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان بالذات فحدوث ذاتى غايته ان

لتحققه بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفتقر في تحققه إلى تحقق جميعها وقيل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لانه قد وجدت العلة وإن لم يوجد هو لانتفاء الشرط (و) الاصح (أن) الممكن (الباقي محتاج) في بقائه (إلى السبب) أي المؤثر وقيل لا (وينبني) هذا الخلاف (على أن علة احتياج الاثر) أي الممكن في وجوده (إلى المؤثر) أي العلة التي يلاحظها العقل في ذلك (الامكان) أي استواء الطرفين بالنظر إلى الذات (أو الحدوث) أي الخروج من العدم إلى الوجود (أوهما) على أنهما (جزآ علة أو الامكان بشرط الحدوث

يكون المراد بالعدم أعم من معناه المتبادر اه (قوله لتحققه الخ) فيه ان الاولية هنا السبب خارج والكلام في النظر اليه في حد ذاته (قوله عند وجود العلة) من ناحية ما قبله وقوله وانتفاء الشرط الخ صريح في ان الشرط ليس جزأ من العلة وليس كذلك فقد قال السيد في حاشية شرح التجريد تفريعا على انه لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التأثير فيه كما يجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة الخ فقد أدخل الشرط في أجزاء العلة وذكر في موضع آخر من تلك الحاشية ان كل واحد من عدم الاجزاء يعني في العلة المركبة علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الأخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع ذلك الشرط علة تامة لعدم المركب اه وقد يقال ان كلام السيد في العلة التامة وكلام الشارح مفروض في العلة الناقصة وقد يمنع لعدم ما يدل عليه إذ العلة حيث اطلقت فانما يراد بها التامة فتامله (قوله هذا الخلاف) جعل ضمير ينبني راجعا اليه كما هو ظاهر كلام المصنف فاقتضى بناء الاصح على أول الاقوال الآتية فقط كما بينه الشارح والاولى رجوعه إلى الاصح ليكون مبنيا على كل منها كما يشير اليه دفع المخالفة الآتي اه شيخ الاسلام (قوله الامكان) أي وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري وإذا كانت العلة متحققة كان المعلوم متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا إلى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان، وههنا شبهة هي انه لو افتقر الباقي في حال بقائه إلى المؤثر فالمؤثر اما أن يكون له فيه تاثير أولا وكلاهما محال اما الاول فلان التأثير يستدعي حصول الاثر الحاصل منه إما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما أن يكون امرا جديداً والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني أيضا محال لانه حينئذ يكون تأثير المؤثر في أمر جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه أثر في الباقي هذا خلف والثاني وهو أن لا يكون له فيه تأثير باطل أيضا لانه حينئذ لا يكون هناك أثر لامتناع تحصيل حصول الاثر بدون التأثير وإذا لم يحصل منه فيه أثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هذا خلف وأجاب الاصفهاني في شرح التجريد بان المؤثر حال البقاء يفيد أثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل أمرا جديدا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم أن لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف المفروض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء أي الاستمرار ولا يلزم من تاثيره في أمر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بصفة البقاء لان عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد انتهى قال السيد الشريف في حواشيه عليه المطلق هو الوجود الأول من غير اعتبار صفة البقاء معه والمقيد هو الوجود الاول ماخوذا مع صفة البقاء وحاصله انا إذا نظرنا إلى اتصافه بالوجود في الزمان الأول لم يتصور تاثيره فيه في الزمان الثاني وإذا نظرنا إلى دوام اتصافه به في الزمان الثاني وهو بقاؤه فيه واستمراره فيه كان هناك تأثير بان يجعله باقيا مستمرا لا بان يوجد بقاؤه واستمراره لما مر فالتأثير في المتصف بصفة البقاء باعتبار جعله متصفا لا بايجاد صفته وانما أطنبنا في توضيح هذا المقصد لتكون على بصيرة فيه فانه كثيرا ما يشتبه الحال على

القاصرين

وهى أقوال) فعلى اولها يحتاج الممكن فى بقائه إلى المؤثر لان الامكان لاينفك عنه وعلى جميع باقيها لا
يحتاج اليه لان المؤثر إنما يحتاج اليه على ذلك فى الخروج من العدم إلى الوجود لا فى البقاء وكأنه أشار
بذكر هذا البناء المأخوذ من الصحائف مع إطلاق الاقوال وتقديم الامكان منها إلى انه ينبغى ترجيح
الامكان الذى هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وإن كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف
التصحيح فى المبنى التصحيح فى المبنى عليه لكن دفعت المخالفة بما قالوا من ان شرط بقاء الجوهر
العرض والعرض لايبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان إلى المؤثر (والمكان) الذى لاخفاء فى ان
الجسم ينتقل عنه واليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا بد بالمماسة أو النفوذ كما سيأتى اختلف فى ماهيته
(قيل) هو السطح الباطن للحاوى المماس (السطح الظاهر من المحوى)

القاصرين بتغير العبارات اه كلامه وهذا مطلب نفيس يحتاج اليه فجزاه الله خيرا (قوله وهى أقوال) أى اربعة وبقى احتمال خامس عقلى وهو الحدوث بشرط الامكان ولم يقل به احد لان الحادث لا بد وان يكون ممكنا فهذا الشرط لاغ غير معتبر (قوله المأخوذ من الصحائف) اسم كتاب للسمرقندى فى علم الكلام على نمط المواقف والمقاصد وهو جليل القدر (قوله مع إطلاق الاقوال) اى عن الترجيح (قوله لكن دفعت المخالفة الخ) يعنى ان الاشعرية لما اشترطوا فى بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين لزم الاحتياج فى كل زمان إلى المؤثر سواء جعلنا العلة الحدوث او هو مع الامكان شرطا او شطرا قال السيد فى حاشية شرح التجريد من قال علة حاجة الممكن إلى المؤثر هى الحدوث وحده او مع الامكان قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر إذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء حال فناء البناء وقالوا ان العالم محتاج إلى الصانع فى ان يخرجه من العدم إلى الوجود وبعد ان يخرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هى متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على عدم بعينه فهى محتاجة إلى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر أعنى الاجسام وما تتركب هى منها أعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة إلى الصانع فهى أيضا محتاجة اليه دائما واما القائلون بان العلة هى الامكان وحده فذهبوا إلى أن الممكن الباقى محتاج إلى المؤثر حال البقاء لان علة حاجته إلى المؤثر هو الامكان (قوله والمكان الخ) هو لغة ما وجد فيه سكون او حركة نقله شيخ الاسلام عن ابن جنى (قوله بالمماسة) متعلق بقوله يلاقيه بناء على انه السطح وقوله او النفوذ أى بناء على انه بعد موجود أو موهوم وقد أشار الشارح بهذا إلى دليل وجود المكان وحاصله ان تقول المكان موجود لانه مشار اليه ومقصد للمتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزأ للجسم ولا حالا فيه لانه لا يسكن فيه الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه فهو اما السطح او البعد الخ (قوله قيل هو السطح الخ) اليه ذهب ارسطاليس ومن تبعه والفارابى وابن سينا وهو التحقيق كما هو قضية تقديمه على القولين بعده ورد عليه لزوم التسلسل فى الاجسام كلها لاحتياج الجسم الحاوى إلى مكان آخر لان كل جسم لا بد وأن يكون له مكان وهكذا وأجيب عنه بمنع لزوم التسلسل لانه إنما يلزم ان لو لم ينته الجسم إلى جسم ليس له مكان وهو محال فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط وأيضا لو كان المكان هو السطح المذكور لما كان الحجر الواقف فى الماء الجارى ساكنا والتالى باطل بالمشاهدة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح المذكور لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح متوجها نحو سطح آخر ولو كان كذلك لما كان ساكنا فثبتت الملازمة واجيب عنه بمنع ان الحركة عبارة عن مجرد مفارقة السطح المذكور بل عن ذلك مع توجه المتحرك نحو السطح الآخر والتوجه غير متحقق والحجر الواقف فى الماء فان التوجه فى الماء لا للحجر (قوله كالسطح

(قول الشارح من ان شرط بقاء الجوهر العرض) يعنى بكونه شرطا ان بقائه ممتنع بدونه فلا ينافى القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء لانه بعد كونه ممكنا والمراد بالعرض الذى هو شرط الحصول فى الحيز كذا فى عبد الحكيم

كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن (فيه وقيل) هو (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) بنفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم (وقيل) هو (بعد مفروض) اى يفرض فيه ماذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (وهو) اى البعد المفروض (الخلاء

الباطن للكوز) قد يفهم من غلب عليه التقليد والاخذ من الظواهر أن المكان لابد وأن يكون محيطا بالمتمكن لما ان السطح الملاقى للماء من الكوز محيط به فيشكل عليه الحال فى مكانه الذى هو جالس فيه وكذلك حال الطير فى الهواء وما إذا علقنا جسما فى الجو بناء على وقوف فهمه على ما يفيده المثال والحال ان الجسم على أى حالة كانت يحيط به مكانه أما المثال المذكور فالأمر فيه ظاهر وأما الحجر الموضوع على الارض مثلا او الشخص الجالس فانه يحيط به سطح من الارض وسطوح من الهواء فان الهواء شاغل للفراغات واما الطير فى الهواء والجسم المعلق فى الجو فقد احاط بهما سطوح من الهواء واعتبر حال الحجر فى الماء فانه يحيط به سطح من الأرض وآخر من الماء قد يكون مكشوفا فيحيط به سطح آخر من الهواء والسمك السطح المحيط به من الماء فاذا كنت ذا تخيل صحيح سهل عليك معرفة مكان كل جسم ثم رايت فى شرح حكمة العين مايوضح هذا قال أن المكان قد يكون سطحا واحداً كمكان الفلك وقد يكون سطوحا يتركب منها مكان كالماء فى النهر فان مكانه مركب من سطحين اعنى سطح الارض تحته وسطح الهواء فوقه وقد يكون بعض هذه السطوح متحركا وبعضها ساكنا كالحجر الموضوع على الأرض الجارى عليه الماء وقد يكون الحاوى اى المكان متحركا والمحوى اى المتمكن ساكنا كحال العناصر الساكنة مع الفلك وقد يكونان متحركين كالافلاك (قوله وقيل هو بعد موجود) هذا رأى الحكماء الاشراقيين ومنهم أفلاطون كاأن الاول رأى المشائين وهذا البعد مجرد عن المادة أى الهيولى ويسمى بعداً مفطوراً بالغالبداهة معرفته حتى كانها فطرية وصحفه بعضهم بالقاف وله وجه اى بعد له اقطار اى اطراف فهو جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته وقد اختار هذا المذهب النصير الطوسى قائلا ان الامارات تساعد ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون بأن الماء فيما بين أطراف الاناء يزول ويفارق ويحصل الهواء فى ذلك البعد بعينه وايضا إذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود فى الاناء لزم من ذلك ان يكون البعد الثابت بين أطرافه موجوداً وذلك أيضا موجود عندما يكون هذا موجوداً معه وأيضا كون الجسم فى مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن ذو ثلاثة أقطار فالمكان ذو ثلاثة أقطار (قوله بحيث ينطبق) أى يتقدر بقدره بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه (قوله وخرج الخ) لان بعد الجسم نافذ لا منفوذ فيه (قوله اى يفرض فيه ماذكر) لو قال هو بعد موهوم لكان اولى لموافقة تعبير غيره بذلك ولمقابلة قوله قبله موجود وإن كان قوله يفرض فيه الخ يقتضى أن يكون موهوماً (قوله وهو الخلاء) قال السيد فى حاشية شرح التجريد الخلاء المكان الخالى عما يشغله فان كان المكان بعدا مجردا موجودا فخلوه أن لا ينطبق عليه بعد متمكن فيه وإذا انطبق عليه كان ملأ لاخلاء وكذا الحال إن كان المكان بعدا موهوما إلا ان الانطباق ههنا يكون وهميا وإن كان سطحا فخلوه ان لا يكون فى داخل ذلك السطح متمكن فان كان فى داخله ما يملؤه كان ملأ لاخلاء وبالجملة أن الخلاء هو المكان الخالى عن الممكن فالقائلون بالسطح لم يجوزوا ان يكون داخله خاليا عما يتمكن فيه وإلا لكان المعدوم محصورا فيما بين أطرافه قابلا للانقسام وأنه محال بل ذهبوا إلا أن سطوح الاجسام متلاقية متلازمة وأما القائلون بالبعد الموجود فقد جوز بعضهم خلوه عن الشاغل وكذا جوزه القائلون بالبعد الموهوم وعرف الخلاء على مذهبهم بكون الجسمين بحيث يتلاقيان ولا يكون بينهما مايلاقيهما أصلا فالخلاء عندهم نفى محض محصور فيما بين الاجسام فيكون باطلا لما تقدم من لزوم

(قول الشارح كالسطح الباطن للكوز) أى مع سطح الهواء المماس لسطح أعلى الماء فى هذا المثال فان كان المتمكن على نحو أرض مستوية اعتبر فى المكان سطح الهواء من أعلى وجوانب (قول المصنف وقيل هو بعد موجود) أى جوهر مجرد وإنما كان موجوداً لمشاهدته مختلفا بالاتساع والضيق وفيه بحث محله (قول الشارح بنفوذ بعده) أى امتداده القائم به طولا وعرضا (قول المصنف وقيل بعد مفروض) أى منتزع فان العقل ينتزع من كل جسم بعدا بقدره ويحكم بأنه مكانه وتمكن الجسم فى الخارج عبارة عن كونه فى الخارج بحيث لا يصح أن ينتزع منه البعد المذكور كذا فى اللادى على الهداية فقول الشارح أى يفرض فيه ماذكر لانه لابعد ولا نفوذ حقيقة

كون

والخلاء جائز (والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا) يكون (بينهما ما يماسهما) فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذى هو معنى البعد المفروض الذى هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكما، ومنعوا الخلاء أى خلو المكان بمعناه المتقدم عن الشاغل إلا بعض قائلى الثانى فجوزوه

كون المعدوم محصورا ومنقسما وأما الخلاء بمعنى النفى المحض فيما وراء الاجسام فلا خلاف فيه ولا انحصار هناك ولا امتياز اصلا إلا بحسب الوهم فى غير المحسوس وحكمه فيه غير مقبول فلا يتصور هناك حركة يستدل بها على استحالته اه وفهم منه ان القائل بالخلاء جميع من يقول بالبعد الموهوم وهم المتكلمون وبعض من القائلين بالبعد الموجود وصرح بذلك الاصفهانى فى شرح الطوالع ايضا قال فعلى المذهبين يعنى مذهب المتكلمين ومذهب أفلاطون المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء على مذهب افلاطون أمر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمى اه وقد نبه الشارح على ذلك بقوله بعد الا بعض قائل بالثانى فجوزه (قوله والمراد منه كون الجسمين) هذه عبارة شرح المقاصد ولا يخلو ما فيها من المسامحة فان الخلاء هو ما بين الجسمين لا الكون المذكور ويدل له عبارة السيد السابقة وقد تبع الشارح المصنف فى ارتكاب التسامح بقوله فهذا الكون الجائز الخ لانه بصدد شرح كلامه ولم ينبه عليه لسهولة مثله (قوله ومنعوا الخلاء) وضميره يعود للحكماء والحاصل ان المجوز للخلاء جميع من قال بالفراغ الموهوم وبعض ممن قال بالبعد الموجود دون القائل بالامتناع ارباب السطح وبعض ممن يقول بالبعد المجرد ولكل من المجوزين والحاكمين بالامتناع أدلة فمن المجوز انا لو فرضنا صفحة ملساء فوق أخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احداهما عن الاخرى دفعة ففى أول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه إنما يمتلىء بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف ومنها ان القارورة إذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد عليها الماء ولو لم تصر خالية بل فيها ملاء لما دخلها ماء كحالها قبل المص ومن ادلة المانع انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم فى فرسخ من الخلاء ولا محالة تكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولا محالة يكون فى زمان أكثر لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء أرق من الملاء الاول على نسبة زمان الحركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملاء الارق ساعة ضرورة انه إذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم تكن السرعة والبطء أعنى قلة الزمان وكثرته إلا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم تساوى حركة ذى المعاوق أعنى التى فى الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى فى الخلاء منها لو وجد الخلاء لزم انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم فى المحجمة عند المص فانه لما انجذب الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء ومنها ارتفاع الماء فى الانبوبة إذا أدخل أحد طرفيها فى الماء ومص الطرف الآخر ومنها ان الاناء الضيق الرأس الذى فى أسفله ثقب صغيرة إذا ملىء ماء فانفتح رأسه نزل الماء وان سد لم ينزل لئلا يقع الملاء وإنما قيدنا الثقب بالصغر لانها إذا كانت واسعة أمكن نزول الماء من ناحية ويصعد الهواء من ناحية كما يشاهد فى القارورة الضيقة الراس المكبوبة على الماء فان نزول الهواء يضطرب فى رأسها بمزاحمة صعود الماء ولذلك يسمع فيها أصوات مزاحمتها ولانا لو وضعنا خشبة مستوية او انبوبة مسدودة الراس فى قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة داخل القارورة وبعضها خارج عنها وسددنا راس القارورة بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج وذلك بان تسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا محكما لا يمكن نفوذ الهواء فيها فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كانت

(قول المصنف والخلاء جائز) هذه مسئلة برأسها ومعنى جوازه انه يمكن حصوله بأن يكون جسمان لا هواء بينهما وصورته بصفيحتان متطبقتان ارتفعت احداهما عن أخرى دفعة واحدة فان حصول الهواء فى الاطراف قبل حصوله فى الوسط (قول المصنف كون الجسمين لا يتماسان) فيه تسامح لأنه لازم الحقيقة وحقيقته الفراغ بين الجسمين (قول الشارح فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذى الخ) فالمكان عندهم لا يطلق إلا على الخلاء الممكن حصوله كما تقدم (قول الشارح ومنعوا الخلاء الخ) بان قالوا لا يمكن خلوه عن الهواء وقدحوا فيما مر من المثال

بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة إلى خارج وإذا أخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة بالهواء ومافيها من الأنبوبة بحيث لا تحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك فدل ذلك على امتناع الخلاء وقد قال شارح حكمة العين ان هذه اقناعيات لا برهانيات وأقول مسئلة الخلاف ومسئلة اثبات الميل فى الاجسام من مسائل العلم الطبيعى وبتحقيقهما ماينكشف للفطن أسرار غريبة وعليهما ينبنى كثير من مسائل علم جر الاثقال وعلم الحيل واستحداث الآلات العجيبة ووقع فى ان فى زماننا اجلبت كتب من بلاد الافرنج وترجمت باللغة التركية والعربية وفيها اعمال كثيرة وأفعال دقيقة اطلعنا على بعضها وقد استخرجت تلك الاعمال بواسطة الاصول الهندسية والعلوم الطبيعية من القوة الى الفعل وتكلموا فى الصناعات الحربية والآلات النارية ومهدوا فيها قواعد وأصولا حتى صار ذلك علما مستقلا مدونا فى الكتب وفرعوه إلى فروع كثيرة ومن سمت به همته الى الاطلاع على غرائب المؤلفات وعجائب المصنفات انكشف له حقائق كثيرة من دقائق العلوم وتنزهت فكرته ان كانت سليمة فى رياض الفهوم

فكن رجلا رجله فى الثرى ... وهامة همته الثريا

فالنفس الانسانية بالاطلاع على حقائق المعارف تتكمل والفاضل الكامل بمعرفة أنواع العلوم يتفوق ويتفضل لا بتحسين هيئة اللباس والمزاحمة على التصدر فى مجالس الناس قال الحكيم الفارابى

أخى خل باطل ذى حيز ... وكن والحقائق فى حيز
فما الدار دار مقام لنا ... وما المرء فى الارض بالمعجز
ينافس هذا لذاك على ... أقل من الكلم الموجز
محيط العوالم أولى بنا ... فما ذا التنافس فى المركز

فلا تجعل سعيك لغير تحصيل الكمالات العرفانية مصروفا ولا تتخذ غير نفائس الكتب أليفا ألوفا

ولا تك من قوم يديمون سعيهم ... لتحصيل أنواع المآكل والشرب
فهذى إذا عدت طباع بهائم ... وشتان مابين البهيم وذى اللب

وهذه نفثة مصدور والله عاقبة الأمور لعمرى لقد تساوى الفطن والابله الافن واستنسر البغاث وسد طريق النظر على المناظر البحاث ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (قوله والزمان) أنكر وجوده المتكلمون وجعلوه امرا اعتباريا وسيأتى كلامهم وأثبته الحكماء والمحققون منهم جعلوه من مقولة الكم على ماسنشرحه وحجة المتكلمين انه لو كان موجودا فاما أن يكون قار الذات أو لا فان كان الاول لزم أن يكون الحادث فى هذا الوقت هو الحادث فى زمن الطوفان مثلا وبطلانه بديهى وإن كان الثانى لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدما لا يتحقق إلا مع الزمان اذ يصح أن يقال حدث هذا فى آن معين لا قبله ولا بعده وان يقال امس قبل اليوم والغد بعده ومعلوم ان الآن والقبلية والبعدية أمور تلحق الزمان فللزمان زمان آخر ويلزم التسلسل وذلك لان معنى تقدم الزمان أن يكون السابق فى زمان واللاحق فى زمان آخر فيكون الامس فى زمان متقدم واليوم فى زمان متأخر عنه وينقل الكلام فى ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض وهكذا وأجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض كتقدم الماضى على الحاضر انما هو بذاته ونفسه لا بزمان آخر حتى يلزم ماذكر وذلك لأن حقيقته المجردة المنصرمة تستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر بخلاف ماحقيقته غير عدم الاستقرار وحجة الحكماء ان كون الاب قبل الابن امر ضرورى فتلك القبلية ليست بنفس وجود الاب ولا بنفس

قيل) هو (جوهر ليس بجسم) أى ليس بمركب (ولا جسمانى) أى ولا داخل فى الجسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة (وقيل فلك معدل النهار) وهو جسم سميت دائرته أى منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها (وقيل عرض

عدم الابن لانا نعقل وجود الاب مع عدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فتكون زائدة على وجود الأب وعدم الابن وليست هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التى هى عدمية لكونها محمولة على العدم فتكون ثبوتية فالقبلية إذن أمر زائد ثبوتى فتكون عارضة لأمر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب أقول ههنا أمور ثلاثة الوجود والمكان والزمان هى ظاهرة الآنية خفية الماهية طال نزاع العلماء بعضهم مع بعض فى الكشف عن حقيقتها وحارت أفكارهم فكيف الحال فى البحث عن الالهيات وكيف الوصول إلى هذه المطالب العالية مع عجز القوى البشرية عن ذلك وقد أشار إلى ذلك سيد العارفين ومرشدهم الى الصراط المستقيم أفضل الخليقة أجمعين بقوله من عرف نفسه عرف ربه بناء على بعض تأويلاته بمعنى أنه يعجز عن معرفة نفسه التى بين جنبيه فكيف يعرف حضرة الحق سبحانه على ماهى عليه فسبحان من ظهوره لأوليائه عين خفائه

قل لمن يفهم عنى ما أقول	قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه	ضربت والله اعناق الفحول
أنت لا تعرف إياك ولا	تدر من أنت ولا كيف الوصول
لا ولا تدرى صفات ركبت	فيك حارت فى خفاياها العقول
اين منك الروح فى جوهرها	هل تراها فترى كيف تجول
هذه الأنفاس هل تحصرها	لا ولا تدرى متى عنك تزول
اين منك العقل والفهم إذا	غلب النوم فقل لى ياجهول
أنت أكل الخبز لاتعرفه	كيف يجرى منك ام كيف تبول
فاذا كانت طواياك التى	بين جنبيك كذا فيها ضلول

(قوله قيل هو جوهر الخ) نسب هذا القول لقدماء الفلاسفة قالوا هو جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه غير جسم ولا جسمانى ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال لانه لو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق إلا مع الزمان إذ معنى كون عدمه بعد وجوده هو ان عدمه وقع فى زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد بان المحال المذكور إنما لزم من فرض عدمه مقيدا بأن يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وإذا كان كذلك لا يلزم ان لا يقبل العدم لذاته (قوله وقيل فلك معدل النهار) فى شرح الاصبهانى على طوالع البيضاوى وقيل الزمان هو الفلك الاعظم وهو الفلك التاسع لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كان الزمان محيط بجميع الزمان[1] فالزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا ظاهر لان الوسط غير مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام معناه كونه حاويا لجميعها ولا كذلك الزمان فان معنى إحاطته بها مقارنته إياها ولو سلم[2] فانه لا ينتج

---

(١) بجميع الزمان صوابه كما يدل له الأجسام ما بعده اه

(٢) قوله ولو سلم أى تكرر الوسط فى الدليل المذكور فانه أى الدليل المذكور لا ينتج أيضا أى كما ينتج عند عدم تكرر وسيطه اه

أيضا لأنه قياس من الشكل الثاني مركب من موجبتين وهو عقيم (١) اهـ واعلم أن الدوائر العظام المشهورة عند أهل الهيئة المبحوث عن أحوالها في كتبهم عشرة أعظمها دائرة معدل النهار وتسمى فلك معدل النهار تجوزا باطلاق اسم المحل على الحال فانهم يطلقون اسم الفلك على منطقته التي وجدت فيه باعتبار الحركة لا على كل دائرة حالة فيه إذ لا يقال فلك الأفق أو الارتفاع لان الحركة معتبرة في مفهوم الفلك كذا حقق شارح الفتحية سميت بدائرة معدل النهار لتعادل الليل والنهار أبدا عند من يسكن تحتها وهم سكان خط الاستواء (٢) وأيضا قد يتساوى الليل والنهار في جميع البقاع سوى عرض تسعين إذا وصلت الشمس اليها ويسمى قطباها قطبي العالم أحدهما شمالي والآخر جنوبي ومن تلك الدوائر العظام منطقة البروج وتسمى فلك البروج أيضا مجازا على نحو ما مر ويسمى قطباها قطبي البروج أحدهما شمالي والآخر جنوبي وتقاطع دائرة معدل النهار على نقطتين متقابلتين يسميان نقطتي الاعتدالين لأن الشمس إذا وصلت إلى واحدة منهما اعتدل الليل والنهار في معظم المعمور ثم المقرر في علم الهندسة أن الدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة فهاتان الدائرتان كل منهما منصف للفلك فالأولى للفلك التاسع المسمى بالاطلس وبالمحدد أيضا والثانية للفلك الثامن المسمى بفلك الثوابت ولذلك تسمى كل واحدة منهما منطقة لوقوعها في وسط الفلك وهذه الدوائر أمور وهمية تتخيل من دوران الفلك ولا وجود لها خارجا وبهذا يظهر لك أن معنى كون دائرة معدل النهار أعظم لكون فلكها أعظم الافلاك وإلا فكل واحدة منهما منصفة لفلكها إذا علمت هذا تعلم أن قول المصنف فلك معدل النهار مراده به الفلك التاسع وأضافه لمعدل النهار الذي هو منطقته للتعيين إذ لفظ الفلك شامل له ولغيره ولو عبر كما عبر غيره بالفلك التاسع لكان أظهر وقول الشارح وهو جسم الخ الأولى أن يقول وهو جسم كرى يحيط به سطح واحد مستدير في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه متساوية وتلك النقطة تسمى مركزا له وإلا فالاقتصار على ذكر الجسم لا يفيد إذ معلوم لكل أحد أن الفلك جسم وقوله سميت دائرته أي منطقة البروج منه لا يصح فان منطقة هي دائرة معدل النهار ومنطقة البروج هي الدائرة المفروضة في منتصف الفلك الثامن فقد فسر الشيء بمباينه وقوله لتعادل الخ غير مستقيم لما علمت من التفصيل هذا ما وقع للشارح في تقرير هذا المحل والذي وقع للشيخ النجاري في حاشيته هنا مما يقضي منه عجبا من وفق للنظر في علم الهيئة والحكمة وأعرضت عن بيان خلل كلامه كما انى أعرضت عن ايفاء المقام حقه من البسط والايضاح لما أن مبحث الزمان والمكان ذكرا هنا استطرادا وهما في المواضع المبحوث عنهما فيه مبينان أتم البيان فليراجعا ثمة وأيضا الواقف على هذا المحل من هذه الحاشية أحد رجلين رجل عارف بفني الهيئة والحكمة فهذا غني عن البيان لانكشاف الحال له انكشافا يكاد يفضي إلى العيان ورجل لا مسيس له بهما فايصال المعنى إلى ذهنه يفضي لذكر مقدمات كثيرة من الفنيين المذكورين بل إلى مقدمات هندسية لابتناء هذه المباحث عليها والوقت لا يسع ذلك مع فتور همة الطالبين وقلة الراغبين ولله در القائل.

لنقل حجارة في يوم حر ٭ ونقش بالاظافر في الحديد
أخف على من ايصال معنى ٭ دقيق إلى فهم ذي ذهن بليه

---

(١) قوله وهو عقيم أي لأن شرط انتاجه ما في قول صاحب السلم
والثاني أن يختلف في الكيف مع ٭ كليته الكبرى له شرط وقع اهـ كاتبه

(٢) قوله وهم سكان خط الاستواء أي كاهل سمطرا اهـ كاتبه

فقيل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة) المذكورة ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها (والمختار) انه (مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للايهام) من الاول بمقارنته للثاني كما في آتيك عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والاقوال قبله للحكماء (ويمتنع تداخل الاجسام) اى دخول بعضها في بعض على وجه النفوذ فيه والملاقاة له باسره من غير زيادة في الحجم وامتناع ذلك

ولم يكن بين يدى من الحواشي من أول المباحث الكلامية إلى آخر الكتاب سوى حاشية الشيخ النجاري وشيخ الاسلام فلست ادرى ماذا اصنع بقية الحواشي هنا واما حاشية الشيخ البناني فاني نظرت بعض مواضع منها أول تحشية الكتاب ثم أعرضت عنها لعدم خروجها عن الحواشي السابقة عليها فلم يأت بشيء من عند نفسه بل ربما احب تلخيص كلام العلامة ابن قاسم فاخل به اخلالا يحيل المعنى ويشوش المبنى فتركت النظر فيها راسا رحم الله الجميع ورحمنا إذا صرنا اليهم رحمة واسعة ورحم الله من نظر في هذه الحاشية فدعا لى بخير فاني عبد ذو ذنوب خفية ❊ إذلم يسامحنى الاله بفضله (قوله فقيل حركة معدل النهار) اى فلك معدل النهار وعبارة الاصبهانى فى شرح الطوالع وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركته ومنع هذا القول مع انه قياس من الشكل الثاني من موجبتين وهو غير منتج بأن الحركة توصف بالسرعة والبطء إذ يقال الحركة اما سريعة واما بطيئة والزمان لا يوصف بذلك إذ لا يقال الزمان اما سريع واما بطيء فالحركة غير الزمان (قوله وقيل مقدار الحركة) اى حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه لان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفارقة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم ولا يجوز أن يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لا نقسم إلى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل لا بد من انتهائه إلى الوحدات وهى غير منقسمة لكن الزمان منقسم أبدا بناء على امتناع الجزء الذى لا يتجزأ فالزمان كم متصل غير قار الذات لان اجزاء الزمان لا تجتمع فى الوجود فتكون اجزاؤه موجودة على سبيل التصرم والتجدد (قوله ومنهم من عبر الخ) هذا قول غريب جدا (قوله مقارنة متجدد الخ) فيه ان الاقتران عبارة عن المعية فذلك الشيء الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هى معارضة لذاته مقيسة إلى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا افاده السيد فى شرح المواقف وقد يفسر الزمان بأنه متجدد معلوم يقارنه متجدد موهوم إزالة للايهام وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضر المجيء زيد بدليل سؤاله ثم إذا قال غيره متى طلعت الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها ولذلك اختلف بالنسبة للاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارىء مكثت عند زيد مثلا مقدار ماقرات سورة الفاتحة والكاتب يقول مقدار ما كتبت عشرة اسطر وهكذا فهو مجرد اعتبار ووصفه بالطول والقصر إنما هو على طريق التخيل أو على فرض وجوده وفى الحقيقة ليس هناك شيء موجود وإلى ذلك يشير الحديث القدسى يسب ابن آدم الدهر وأنا الدهر أى ليس هناك شيء يقال له الدهر وإنما أنا خالق الاشياء وعلى هذا فوصفه بالحدوث تسمح لان حقيقة الحادث الموجود بعد عدم فهو بمعنى التجدد (قوله على وجه النفوذ فيه) بان تصير شيئا واحدا متحدة فى الحيز ومحصله انها تتحد مكانا ومقدارا ووضعا فلا اتجاه لقول الشيخ ابن أبى جمرة فى شرح حديث ارسال الملك إلى الرحم لينفخ فيه الروح وهذا يرد على قول من قال ان الجوهر لا يدخل فى الجوهر لان الملك جوهر ويدخل فى الرحم لتصوير النطفة ونفخ الروح فيها والرحم جوهر ولا يشعر صاحبه به لان هذا دخول مظروف فى

(قول المصنف مقارنة متجدد موهوم الخ) مرادهم بذلك أنه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها عن بعض وتأخره عنه ولا سبيل إلى فهمه وتعينه إلا باعتبار الحوادث التى يجعلها القوم اعلاما له كذا فى عبد الحكيم (قوله وكذا الجواهر الفردة) هذا بديهى لانه يلزم الانقسام والمفروض خلافه

لما فيه من مساواة الكل للجزء فى العظم (و) يمتنع (خلو الجوهر) مفرداً كان أو مركبا (عن جميع الأعراض) بأن لا يقوم به واحد منها بل يجب أن يقوم به عند وجوده شيء منها لأنه لا يوجد بدون التشخص والتشخص إنما هو بالاعراض (والجوهر) المركب وهو الجسم (غير مركب من الأعراض) لأنه لا يقوم بنفسه بخلافها

ظرف وليس من تداخل الأجسام فى شيء وعبارة المواقف يمتنع تداخل الجواهر وهى أعم لتناولها الجوهر الفرد (قوله لما فيه من مساواة الكل الخ) وجهه ان مجموع الجسمين بالنظر لكل واحد على انفراده كل وكل واحد منهما جزء وقد صارا شيئا واحدا فلزم ماذكر ولا يخفى ما فى التعليل من الخفاء والأولى الاستدلال على بطلانه بأنه لو جاز التداخل لجاز ان يكون هذا الجسم المعين أجساما كثيرة متداخلة وجاز أن يكون الذرع الواحد من الكرباس ألف ذراع مثلا بل جاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة وجاز أيضا أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها والبديهة تكذبه وقد علل المعتزلة الامتناع بأن الحيز له باعتبار أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه قيل ان النظام جوزه واعتذر عنه السيد بأن الظاهر انه لزمه ذلك لما صار اليه من أن الجسم المتناهى المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بد من وقوع التداخل فيما بينهما وأما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم فان صح النقل عنه كان مكابرة لمقتضى عقله (قوله مفرداً كان) مراده به الجوهر الفرد وقد تقدم ما فيه وقوله أو مركبا أى من جوهرين فردين فأكثر وهو الجسم لا من الهيولى والصورة كما تقول الفلاسفة ان الجسم مؤلف منهما لأن الكلام ههنا باصطلاح المتكلمين والمسئلة خلافية فالأشاعرة قالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد أحدهما فى الجسم لامتناع خلوه عن الحركة والسكون وهما عرضان وهذا التعليل أخص من المدعى إذ رب عرض غيرهما يخلو عنه وعن ضده الجسم فان الهواء خال عن اللون والطعوم واضدادها فلذلك عدل عنه الشارح بقوله لأنه لا يوجد الخ والصالحية من المعتزلة جوزوا الخلو والبصرية منهم يجوزونه فى غير الألوان (قوله غير مركب من الأعراض) أى خلافا للنجاد والنظام من المعتزلة من ان الجسم مؤلف من محض الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغير ذلك قال والذى يعتقد به من المذاهب فى حقيقة الجسم ثلاثة الأول للمتكلمين انه من الجواهر المفردة المتناهية العدد الثانى للمشائين من الفلاسفة انه مركب من الهيولى والصورة الثالث للاشراقيين منهم أنه فى نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد أجزاء أصلا وإنما يقبل الانقسام بذاته ولا ينتهى إلى حد لا يبقى له قبول الانقسام قال فى المواقف وشرحه ولا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الأفراد وتماثلها فى الحقيقة كالأشاعرة قاطبة وأكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة إلى ذلك الجوهر إذ لو كانت مؤلفة من الجواهر متجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة فى الحقيقة وانه باطل بالضرورة وأما النظام والنجار فقالا ان الجواهر إذا تركبت من اعراض مختلفة فهى مختلفة وإذا تركبت من اعراض متجانسة فمجانسة قالا ولذلك اتصفت الأجسام المؤلفة تارة بالتخالف وأخرى بالتماثل اهـ أقول النظام بتشديد الظاء اسمه ابراهيم بن سيار بتقديم السين على المثناة التحتية تلميذ الجاحظ وكلاهما من شيوخ المعتزلة وأصحاب المقالات فان المعتزلة افترقوا عشرين فرقة وقد كان النظام فى غاية الذكاء كما أن شيخه الجاحظ فى غاية البيان والاقتدار عليه وفى غاية من قبح الوجه ايضا حتى قيل فيه

لو يمسخ الخنزير مسخا ثانيا ٭ ما كان إلا دون مسخ الجاحظ
رجل ينوب عن الجحيم بوجهه ٭ وهو القذا فى عين كل ملاحظ

(والابعاد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أى لها حدود تنتهى اليها (والمعلول قال الاكثر يقارن علته زمانا) عقلية كانت أو وضعية (والمختار وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (يعقبها مطلقا وثالثها) يعقبها (إن كانت وضعية لا عقلية) فيقارنها (أما الترتيب) أى ترتيب المعلول على العلة (رتبة فوفاق واللذة) الدنيوية وهى بديهية (حصرها الامام) الرازى (والشيخ الامام) والد المصنف (فى المعارف) أى مايعرف اى يدرك قالا وما يتوهم

وللجاحظ تاليفات اودع فيها من حسن البيان والفنون المتنوعة ما انفرد به عن غيره ومن نظر فى تصانيفه علم صدق هذا المدعى لاسيما كتاب الحيوان وكتاب البيان والتبيين وقد رايتهما ولا يكادان يوجدان بديارنا وإنما رأيتهما بالقسطنطينية وله تآليف أخر ليست على أسلوب غيرها من المؤلفات وأما النظام فلم نرله تأليفا وكل منهما له مذهب اعتزالى وطائفة تتبعه وقد نقل المتكلمون عنهما فى تآليفهم بعض مقالاتهم وهذا النظام مع شدة ذكائه واطلاعه على كتب كثيرة من العلوم الحكمية صدرت عنه تلك المقالات التى لاتكاد تصدر عن عاقل منها مانقلناه هنا ومنها الطفرة التى اشتهرت اضافتها اليه فقيل طفرة النظام ومنها قوله بعدم بقاء الاجسام وانها متجددة آنا فآنا كالاعراض وكم للمعتزلة من اقاويل بل كلها هذيان وتضليل فسبحان من تنزه عن شوائب النقص (قوله والابعاد للجوهر) الأولى أن يقول للجسم لأن الجواهر شاملة للجوهر الفرد ولا بعد فيه وإلا انقسم وهو خلاف المفروض ثم ان هذا الحكم مما اتفق عليه العقلاء إلا الهنود فانهم زعموا أنها غير متناهية وقد برهن على ذلك الحكم براهين ألطفها البرهان السلمى وهو أن نفرض من نقطة ماخطين ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه أيضا بالضرورة وإلالزم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لايكون له نهاية ضروة وفى البرهان الترسى تطويل وابتناء على مقدمات هندسية تركناه لذلك ولهم براهين اخر (قوله والمعلول الخ) العلة مايصدر عنه أمر ما بالاستقلال ان كانت تامة أو بانضمام غيره اليه إن كانت ناقصة والمعلول الأمر الذى صدر فالعلة التامة جميع مايتوقف عليه الشىء والعلة الناقصة بعضه فيدخل فى العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول عدم المانع فى العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل إذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع قاله الاصفهانى فى شرح التجريد وبه تعلم ان الخلاف انما هو فى العلل التامة إذ لاخفاء فى تأخر المعلول عن علته الناقصة لفقدان شرطه مثلا أو وجود مانع (قوله عقلية) كانت كحرمة الاصبع لحركة الخاتم أو وضعية كالعلل الشرعية وقد تقدم الكلام عليها فى باب القياس (قوله الدنيوية) احتراز عن الاخروية فانها لذات حقيقية لا تفتقر إلى ألم يتقدمها أو يقارنها فيجد اهلها لذة الشرب من غير عطش ولذة الطعام من غير جوع (قوله حصرها الامام الخ) قال الحكيم ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ التركى الفارابى نسبة إلى فاراب مدينة فوق الشاس قريبة من مدينة بلاساغون جميع اهلها شافعية وهى قاعدة بلاد الترك توفى سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة بدمشق الشام وقد ناهز ثمانين سنة ومن مدينة فاراب صاحب الصحاح العلامة الجوهرى - فى كتاب الفصوص ان النفس اللوامة المطمئنة كمالها عرفان الحق الاول بادراكها فعرفانها الحق الاول على مايتجلى لها هو اللذة القصوى وبينه شارح الفصوص بان اللذة ادراك ماهو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ولا شك فى تفاوت الادراك فى حد نفسه بالشدة والضعف وبالقياس إلى متعلقه فتتفاوت اللذة ايضا وذلك اما بتفاوت الادراك او المدرك او المدرك اما بتفاوت الادراك فلانه كلما كان اتم كانت اللذة

(قول المصنف يعقبها مطلقا) ضرورة توقف وجوده على وجودها إذ لو تقارنا لما كان وجودها منشأ له نعم إن أريد ان العلة باعتبار وجودها الذى به تؤثر مقارنة للوجود الذى هو أثرها لزم أن العلة لابد أن تكون مقارنة وحينئذ يشبه أن يكون النزاع لفظيا فيتأمل

أى يقع فى الوهم أى الذهن من لذة حسية كقضاء شهوتى البطن و الفرج أو خيالية كحب الاستعلاء و الرياسة فهو دفع الالم فلذة الاكل و الشرب و الجماع دفع الم الجوع و العطش و دغدغة المنى لاوعيته و لذة الاستعلاء و الرياسة دفع ألم القهر و الغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هى الخلاص من الألم) بدفعه كما تقدم ورد بأنه قد يلتذ بشىء من غير سبق ألم بضده كمن وقف على مسئلة علم أو كنز مال فجأة من غير خطورهما بالبال والم التشوق اليهما (وقيل) هى (ادراك الملائم) من حيث الملاءمة

أكثر كما أن العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب تكون لذته أكثر مما رآه من مسافة أبعد واما بتفاوت المدرك فان لذة السمع الصحيح من الصوت الحسن أشد من لذة السمع المريض منه ويمكن أن يرجع هذا إلى تفاوت الادراك واما بتفاوت المدرك فلأن المعشوق المنظور كلما كان أحسن تكون اللذة فى رؤيته أكثر ولا شك ان ادراك القوة العاقلة أقوى من الادراكات الحسية لأن الادراك العقلى واصل الى كنه الشىء الذى هو أصعب المدركات حتى يميز بين الماهية وأجزائها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك الحسى لا يصل الا الى المحسوس الذى هو أظهر المدركات لمشاركة الحيوان العجم مع الانسان فى ذلك الادراك فالادراك العقلى أقوى ومدركاته أشرف لأنها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ما هى عليه ومدركات الحس ليست إلا اعراضا مخصوصة هى الالوان والطعوم أو باقى المحسوسات وما يتعلق بها من المعانى الجزئية ومن البين أن لا نسبة لأحدهما فى الشرف مع الآخر فتكون اللذة العقلية أشد من اللذة الحسية وأقوى منها ثم قال ذلك الشارح فى موضع آخر وأورد على قولهم أن اللذة العقلية هى اللذة القصوى شبهة * وتقريرها أنه لو كانت المعقولات كمالات للنفس ملتذة بادراكها لوجب أن يشتاق اليها ويتألم بحضور أضدادها كالقوة السامعة فانها تشتاق الى الاصوات الرخيمة التى هى كمال لها وتتألم بوصول الاصوات المستنكرة اليها * ودفعها أنه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات الصرفة والميل اليها عدم كونها ملتذة بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو انهما كها فى اللذات الحسية واشتغالها بالمحسوسات الصرفة ومالم تلتفت اليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل شوق اليها فاذا أزيل ذلك الغطاء الذى هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها (قوله وقال ابن زكريا) اسمه محمد الطبيب الرازى متقدم على ابن سينا ذكر له ترجمة واسعة صاحب طبقات الاطباء وعدد له تآليف كثيرة والآن موجود منها بعض بديارنا اطلعت عليها وكانت له يد طائلة فى العلاج بخلاف الشيخ ابن سينا فانما كانت مهارته فى العلم دون العمل ولعل ذلك لكونه لم يباشر العمل كثيرا كباقى الاطباء فانه كان مخالطا للدول ومتقلبا فى المناصب ووقعت له محن كثيرة ولاقى شدائد عظيمة حتى ان جل مؤلفاته ألفها فى الاختفاء والتستر والتنقل فى الاسفار وغير ذلك (قوله هى الخلاص من الألم) عبارة شرح المقاصد هكذا وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس فى مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الألم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى أوعيته وأبطله ابن سينا وغيره بانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم او حالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا فى ادراك الذائقة الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات وغيرهما على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك اه (قوله من حيث الملاءمة) قيد بالحيثية لان الشىء قد يكون ملائما من وجه دون وجه

فالاكراه

والحق أن الادراك ملزومها لا هي (ويقابلها الألم) فهو على الأخير ادراك غير الملائم (وما تصوره العقل أما واجب أو ممتنع أو ممكن لأنه ذاته) أي المتصور (اما أن تقتضي وجوده في الخارج أو عدمه أو لا تقتضي شيئا) من وجوده او عدمه والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن

﴿ خاتمة ﴾ فيما يذكر من مبادي التصرف المصفي للقلوب وهو كما قال الغزالي تجريد القلب لله

فالادراك لا من جهة الملاءمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو (قوله والحق الخ) قال في شرح المقاصد والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا أن اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ إنما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه (قوله ادراك غير الملائم) أي من حيث عدم الملائمة وحذف قيد الحيثية استغناء عنه بالمقابل (قوله وما تصوره العقل) اي حصلت صورته فيه فشمل ذلك التصديق أيضا لما تقرر في موضعه أن هل اما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم إلى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان ثم أن تصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب إلا أنها قد تعرف تعريفات لفظية فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم أو اقتضاؤه أو استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم أو عدم ضرورتهما أو عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لا يتحاشى عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصورات هذه المعاني لكان دورا ظاهرا (قوله اما ان يقتضي وجوده) اي بان لا يكون وجوده متوقفا على غيره وليس المراد ما هو ظاهر من ان الذات علة في نفسها

﴿ خاتمة فيما يذكر من مبادي التصوف ﴾

(قوله من مبادي التصوف) ظاهر أن التصوف من جملة العلوم المدونة التي لها مبادي ومقاصد وليس كذلك بل هو ثمرة جميع العلوم الشرعية وآلاتها لا أنه قواعد مخصوصة وإن افرد بالتأليف ثم هو قسمان قسم يرجع إلى تهذيب الاخلاق والتادب بجميل الآداب كقوت القلوب واحياء الغزالي ومؤلفات سيدي عبد الوهاب الشعراني وغيرها فهذا واضح جلي يدركه كل من له أدنى ممارسة للعلوم وقسم مرجع أربابه فيه الى المكاشفات والاذواق وما يقع لهم من التجليات كمؤلفات سيدي الشيخ محي الدين بن العربي والجيلي وغيرهما ممن نحا منحاهما فهذا من الغوامض التي لا يفهمها إلا من ذاق مذاقهم وقد لا تفي عباراتهم بشرح المعاني التي أرادوها بل ربما صادمت بحسب ظواهرها الدلائل العقلية فالاولى عدم الخوض فيه ويسلم لهم حالهم

وإذا كنت بالمدارك غرا ٭ ثم ابصرت حاذقا لا تمارى
وإذا لم تر الهلال فسلم ٭ لأناس رأوه بالابصار

(قوله المصفي للقلوب) اشارة لوجه تسميته بالتصوف انشد الشيخ ابن الحاج في كتاب المدخل

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه ٭ ولا بكاؤك ان غنى المغنونا
ولا صياح ولا رقص ولا طرب ٭ ولا اختباط كأن قد صرت مجنونا
بل التصوف ان تصفو بلا كدر ٭ وتتبع الحق والقرآن والدينا
وان ترى خاشعا لله مكتئبا ٭ على ذنوبك طول الدهر محزونا

واحتقار ماسواه قال وحاصله يرجع إلى عمل القلب والجوارح ولذلك افتتح المصنف بأس العمل فقال (اول الواجبات المعرفة) اى معرفة الله تعالى لانها مبنى سائر الواجبات إذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب (وقال الاستاذ) أبو اسحاق الاسفرايني

وقال سيدى عبد الغنى النابلسى مواليا

ياواصفى أنت فى التحقيق موصوفى * وعارفى لا تغالط أنت معروفى

ان الفتى من بعهده فى الازل يوفى * صافى فصوفى لهذا سمى الصوفى

وقيل فى وجه تسميته غلبة لبس الصوف على أهله كالمرقعات وحكمتها كما ذكره الشعرانى أنهم لا يجدون ثوبا كاملا من الحلال بل قطعا قطعا وقيل لشبههم باهل الصفة واعلم ان الشريعة آمرة بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة انباء عن تصريف الحق فالشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده قال أبو على الدقاق إياك نعبد حفظا للشريعة وإياك نستعين إقرارا بالحقيقة اه (قوله واحتقار ماسواه) اى عن ان يعول عليه ويستند اليه لانه يحتقره حقيقة فانه يدخل فيما سواه الانبياء والعلماء والملائكة وتعظيمهم واجب ومحصله أن يجعل قصده حضرة الحق فلا تحجبه الاغيار عن تلك الاسرار قال سيدى أبو الحسن الشاذلى رحمه الله آيست من نفسى فكيف لا أيأس من غيرى اه ولا ان يطرح الاغيار عن الفكر والاعتبار واعطاء المظاهر حكمها قال فى لواقح الانوار من كمال العرفان شهود عبد ورب وكل عارف نفى شهود العبد فى وقت ما فليس هو بعارف وإنما هو فى ذلك الوقت صاحب حال وصاحب الحال سكران لا تحقيق عنده وقال رحمه الله اجتمعت روحى بهارون عليه السلام فى بعض الوقائع فقلت له يانبى الله كيف قلت فلا تشمت بى الاعداء ومن الاعداء حتى تشهدهم والواحد منا يصل الى مقام لا يشهد فيه إلا الله تعالى فقال له السيد هارون عليه السلام صحيح ماقلت فى مشهدكم ولكن إذا لم يشاهد أحدكم الا الله فهل زال العالم فى نفس الامر كما هو مشهدكم أم العالم باق لم يزل وحجبتم أنتم عن شهوده لعظيم ماتجلى لقلوبكم فقلت له العالم باق فى نفس الامر لم يزل وإنما حجبنا نحن عن شهوده فقال قد نقص علمكم بالله فى ذلك المشهد بقدر مانقص من شهود العالم فانه كله آيات الله فأفادنى عليه السلام علما لم يكن عندى انتهى (قوله معرفة الله) اى معرفة وجوده وما يجب له ويمتنع عليه لا ادراكه والاحاطة بكنه حقيقته لا تدركه الابصار ولا يحيطون به علما فالمراد المعرفة الايمانية بقرينة قوله لانها مبنى سائر الواجبات وقوله إذ لا يصح الخ اى لان الاتيان بالمامور به امتثالا والانكفاف عن المنهى عنه انزجارا لا يمكن إلا بعد معرفة الآمر والناهى اه زكريا ثم أن هذه المعرفة واجبة بطريق الشرع فقوله اول الواجبات اى شرعا ونقل عن الماتريدية انها واجبة بالعقل والفرق بينه وبين قول المعتزلة أنهم يجعلون العقل موجبا وعند الماتريدية الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه وحاصله ان المعتزلة يبنون كلامهم على التحسين والتقبيح العقلى فيجعلون ذات العقل تستقل به الاحكام وإنما جاء الشرع مذكرا ومقويا للعقل فهو تابع للعقل لأنهم ينفون استفادة هذه الاحكام من الشرع ويضيفونها للعقل وإلا لكفروا ومعنى مانقل عن الماتريدية ان إيجاب المعرفة من الله تعالى بمحض اختياره غير أن هذا الحكم لو لم يرد به شرع أمكن العقل أن يفهمه عن الله تعالى لوضوحه لا بناء على تحسين ذاته بل هو تابع لايجاب الله تعالى على عكس ماقالت المعتزلة قالت المعتزلة لو لم تجب المعرفة بالعقل لزم إفحام الرسل لان المرسل اليه يقول لا أنظر إلا إذا ثبت عندى وجوب النظر على ولا يثبت إلا بالنظر فيما تدعونى اليه فانا لا أنظر أصلا وأجيب بأن وجوب الامتثال لا يتوقف على علمه بالحكم بل على ثبوت الحكم فى الواقع فقوله

(النظر المؤدى اليها) لأنه مقدمتها (والقاضى) أبو بكر الباقلانى (أول النظر) لتوقف النظر على أول أجزائه (وابن فورك وامام الحرمين القصد إلى النظر) لتوقف النظر على قصده (وذو النفس

إلا إذا ثبت عندى الخ العندية ممنوعة بل متى تقرر الحكم فى الواقع تعلق به ووجب الامتثال بمجرد اخبار الرسول فان قال من أين صحت رسالته قلنا دليله معجزة مقارنة لدعواه لا يقبل الاعراض عنها عند العاقل تمسكا بهذا الهذيان فان مثال ذلك كما قال الامام الغزالى مثال من أتاه شخص وقال انج بنفسك فهذا أسد خلفك ان التفت رأيته فهل يليق أن يقول لا أعتنى بكلامك وألتفت إلا إذا علمت صدقك ولا أعلم صدقك إلا إذا التفت ويستمر واقفا حتى يأكله السبع فكذلك الرسول يقول اتبعونى فى كل ما أقول فانى نذير لكم بين يدى عذاب شديد وان نظرتم فى معجزتى علمتم صدقى وهاهى المعجزة فيصح الاعراض حينئذ بل هو عين الحمق والعناد الذى لا يعذر فاعله ولا يفحم المرشد الناصح على أن هذا البحث لو سلم ورد عليهم فان وجوب المعرفة نظرى وادعاء بداهته مكابرة فيقال لهم لا ينظر النظر الموصل لوجوب المعرفة إلا إذا علم وجوبها عليه ولا يعلم إلا بالنظر وهو لا ينظر وذهبت الاسماعيلية إلى أن معرفة الله تعالى لا تحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم ولهم أدلة واهية والظن أنه لم يبق الآن منهم أحد وقد كانوا كثيرين فى زمن الامام الغزالى وتعرض للرد عليهم فى كتبهم وهم أضعف الفرق علما وأشدها جهلا . واعلم أن مسئلة وجوب النظر من مبادى علم الكلام حتى ان أكثر القوم يقدمون البحث عنه قبل مباحث الجوهر والعرض والمصنف أدرجه فى خاتمة التصوف لا لأنه من مسائله بل لمناسبة ما أشار اليها الشارح بقوله ولذلك افتتح المصنف بأس العمل ومسئلة الكتب الآتية من مقاصد علم الكلام وعدم صلاح القدرة للضدين كذلك وان العجز صفة وجودية وكان المصنف راعى فى ذكرها هذا أدنى مناسبة فلم يبال باختلاط مسائل العلوم بعضها ببعض والامر فى ذلك سهل (قوله للنظر المؤدى اليها) فيه تصريح بمذهب أهل الحق من أن النظر الصحيح المستجمع للشرائط يفيد العلم لانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شىء كالضاحك لشىء كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو الانسان أو عدم اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثانى وهو العلم باللزوم مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وأيضا من علم أن العالم ممكن وعلم أن كل ممكن له مؤثر علم قطعا أن للعالم مؤثرا والسمنية أنكروا وجوده فى الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها دون الالهيات (قوله والقاضى أبو بكر أول النظر) الذى فى شرح الجلال الداونى على العقائد حكاية هذا القول بقيل وان القاضى أبا بكر يقول بمقالة ابن فورك وامام الحرمين فى أنه القصد إلى النظر (قوله فى توقف النظر على قصده) لان النظر فعل اختيارى وكل فعل اختيارى متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد لانه واجب سواء وجد القصد أم لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق الذى هو النظر وأورد أنه لو كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد آخر وينقل الكلام اليه فيلزم الدور أو التسلسل وأجيب بأنه يجوز أن يكون القصد صادرا من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بأن يكون قصد القصد عين القصد ثم ان ماذكره المصنف من الأقوال أربعة وقد انهاها اليوسى فى حواشى الكبرى لاحد عشر ـ الخامس اعتقاد وجوب النظر أى لأنه سابق على قدر النظر ـ السادس الايمان ـ السابع الاسلام ـ الثامن النطق بالشهادتين والثلاثة متقاربة مردودة باحتياجها للمعرفة ـ التاسع التقليد أن أحد الأمرين من التقليد والمعرفة ـ العاشر

(قول الشارح لتوقف النظر على أول أجزائه) فيه أن تعلق الخطاب بالكل لا يستلزم تعلقه بالجزء واللازم التكليف بالكل بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذى هو محال وحينئذ لا تتحقق الاولية فى الوجوب عبد الحكيم (قول الشارح لتوقف النظر على قصده) فيه أنه لا يقتضى فى تعليق الايجاب بالقصد أولا لأن النقل مقدور فيتعلق الايجاب به أولا ثم يستتبع وجوب القصد (قوله وقال الامام الرازى الخ) بيان لكون النزاع لفظيا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور المقصودة بالقصد الأول أى لا يكون مقصوده بالتبع سواء كان وسيلة إلى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة (قوله عند من يجعلها مقدورة) لأن المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة أو بواسطة قال الامام بعد هذا والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا أى لأن

الآية) أى التى تأبى إلا العلو الاخروى (يربأ بها) أى يرفعها بالمجاهدة (عن سفساف الامور) أى دنيئها من الاخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال (ويجنح) بها (إلى معاليها) من الاخلاق المحمودة كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال فهو على الهمة وسيأتى دنيئها وهذا مأخوذ من حديث ان الله يحب معالى الامور ويكره سفسافها رواه البيهقى فى شعب الايمان والطبرانى فى الكبير والاوسط (ومن عرف ربه) بما يعرف به من صفاته (تصور تبعيده) لعبده باضلاله (وتقريبه)

وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم * الحادى عشر قال الجبائى والمعتزلة الشك ورد بانه مطلوب زواله ولعله أراد ترديد الفكر فيؤول للنظر وهذا تأويل بعيد عن معنى الشك فتأمله قال الدوانى والحق عندى أنه كان النزاع فى اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وإن كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اه وفى حاشية شيخ الاسلام نقلا عن الامام الرازى أن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد اه وتعقب هذا القول السيد فى شرح المواقف بانه مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها إنما يتم فى السبب المستلزم دون غيره اه ورده الدوانى بانه لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشىء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشىء بديهة اه (قوله الابية) أى الآبية فعيل بمعنى فاعل لأن أصله أبيئة (قوله التى تأبى) أى لا تريد فصح الاستثناء المفرغ (قوله أى يرفعها) أشار إلى أن الباء للتعدية والمعنى يربؤها أى يجعلها مرتفعة فليست للسببية بحيث يكون المعنى أنه يرتفع بسببها لأن المراد أنه هو الذى يرفعها (قوله عن سفساف الامور) بفتح السين وكسرها والكسر أفصح لأن المصدر المضاعف وهو ما كانت فاؤه ولامه الاولى من جنس واحد وعينه ولامه الثانية من جنس واحد كزلزال وقعقاع يجوز فتح أوله وكسره والكسر هو الاصل (قوله كالكبر) وهو داء عظيم موقع فى تعب شديد وموجب لنفرة القلوب عن صاحبه ولذلك قيل ليس المتكبر صديقا لأنه يرتفع على الخلق وهو واحد منهم فيستثقل ظاهرا وباطنا ويمج ويبغض كما هو مشاهد والكبر اظهار الشخص عظم نفسه وشأنه والغضب ثوران دم القلب لارادة الانتقام والحقد كتمان العداوة باطنا مع انتظار الفرصة فى الاهلاك وقل أن تجد حقودا إلا وهو مصفر الوجه وعلته الطبيعية أن دم القلب الثائر عند الغضب لم يبرز إلى سطح الجلد لعدم التمكن من البطش فينحبس فى القلب ولا يبرز ولذلك كان أكثر من يحقد الضعيف لأن القوى قادر على الانتقام فورا والحسد تمنى زوال نعمة غيره وفيه من اساءة الادب فى جانب الربوبية ما لا يخفى كأنه لا يسلم لله حكمه مع دوام غضبه وقهره بما يرى من آثار نعم الله على المحسود (قوله وسوء الخلق) هو وصف جامع لمذام كثيرة (قوله وقلة الاحتمال) هو عدم الصبر (قوله بما يعرف به) أى بما يتميز به عن خلقه من صفات الكمال وتنزهه سبحانه عن شوائب النقص لا معرفة الحقيقة لأن ذلك غير ممكن سبحانك ما عرفناك حق معرفتك (قوله تبعيده وتقريبه) كلاهما من اضافة المصدر لفاعله ولام لعبده للتقوية وباضلاله متعلق بتبعيد وبهدايته بتقريب فالقرب والبعد هنا معنوى وقوله فاصغى تفريع على خاف ورجا وقوله فارتكب تفريع على فاصغى وفى الرسالة القشيرية قرب العبد أولا قرب بايمانه وتصديقه ثم قرب باحسانه وتحقيقه وقرب الحق سبحانه من العبد ما يخصه اليوم به من العرفان وفى الآخرة

المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول (قوله كيف كانت) أى سواء كانت مقصودة بالذات أو بالتبع فجعل الامام القصد إلى النظر مقصودا بالتبع فيعلم أنه مقدور اذ غير المقدور لا يتعلق به الاراده (قوله قد يقال لا حاجة الخ) فى المواقف انه لزيادة التقرير (قوله وهو المناسب لتعليله الثانى) هو مناسب لما هنا أيضا إذ لا توبة إلا عن ذنب لم يكفر

له بهدايته (فخاف) عقابه (ورجا) ثوابه (فاصغى إلى الامر والنهى) عنه (فارتكب) مأموره (واجتنب) منهيه (فاحبه مولاه فكان) مولاه (سمعه وبصره ويده التى يبطش بها واتخذه وليا ان سأله أعطاه وان استعاذ به أعاذه هذا مأخوذ من حديث البخارى ومايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وان سألنى أعطيته وان استعاذنى لاعيذنه والمراد أن الله تعالى يتولى محبوبه فى جميع أحواله لحركاته وسكناته به تعالى كما ان أبوى الطفل لمحبتهما له التى أسكنها الله فى قلوبهما يتوليان جميع أحواله فلا يأكل إلا بيد أحدهما ولا يمشى إلا برجله إلى غير ذلك وفى الحديث اللهم كلاءة ككلاءة الوليد (ودنىء الهمة) بان لا يرفع نفسه بالمجاهدة عن سفساف الامور (لا يبالى) بما تدعوه نفسه اليه من المهلكات (فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ربقة المارقين) من الدين أى عروتهم المنقطعة وهى بكسر الراء وسكون الموحدة (فدونك)

ما يكرمه به من الشهود والعيان وفيما بين ذلك بوجود اللطف والامتنان ولا يكون قرب العبد من الحق سبحانه إلا ببعده عن الخلق فهذا من صفات القلوب دون احكام الظواهر والكون وقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافر وباللطف والتأييد والنصر خاص بالمؤمنين ثم بخصائص التأنيث مختص بالاولياء اه (قوله يبطش) أى يسطو وهو بكسر الطاء وضمها بابه ضرب ونصر (قوله مأخوذ من حديث) أى فى الجملة وإلا فالمأخوذ الاخير من هذه الامور لا ترتيبها على هذا القدر المخصوص (قوله كنت سمعه الخ) فى يواقيت الشعرانى أن معنى كنت سمعه الخ ان ذلك الكون الشهودى مرتب على ذلك الشرط الذى هو حصول المحبة فمن حيث الترتيب الشهودى جاء الحدوث فى المشار اليه بقوله كنت سمعه لا من حيث التقرر الوجودى قاله الاستاذ سيدى على بن وفا رضى الله عنه وقال الشيخ محى الدين المراد بكنت سمعه وبصره الخ انكشاف الامر لمن تقرب اليه تعالى بالنوافل لانه لم يكن الحق تعالى سمعه قبل التقريب ثم كان الآن تعالى الله عن ذلك وعن العوارض الطارئة (قوله يتولى محبوبه) أى بالحفظ والصيانة بان يصرفه فى مرضاته قال الشيخ فى باب الوصايا من الفتوحات اياكم ومعادات أهل لا إله إلا الله فان لهم من الله الولاية العامة فهم أولياء الله ولو أتوا بقراب الارض خطايا لا يشركون بالله فالله تعالى يتلقى جميعهم بمثلها مغفرة ومن ثبتت ولايته حرمت محاربته وإنما جاز لنا هجر أحد من الذاكرين لله لظاهر الشرع من غير أن تؤذيه وأطال فى ذلك ثم قال وإذا عمل أحدكم عملا فوعده الله عليه بالنار فليختمه بالتوحيد فان التوحيد يأخذ بيد صاحبه يوم القيامة لا بد من ذلك والله تعالى اعلم اه (قوله اللهم كلاءة ككلاءة الوليد) الكلاءة بكسر الكاف والمد كما فى الصحاح وغيره الحراسة والحفظ والوليد بفتح الواو الطفل الصغير أى احرسنى واحفظنى كما يحفظ الولد أبواه من المهالك والكلام على التنزل تقريبا للعقول وإلا فحفظ الله يقصر دونه حفظ الابوين وغيرهما (قوله فيجهل فوق الخ) هو عجز بيت من المعلقات وصدره ألا لا يجهلن أحد علينا * فنجهل فوق جهل الجاهلينا

والرواية بالمضارع المبدوء بالنون فغيره بالياء المثناة تحت أى يجهل جهلا أشد من جهل الجاهلين وتفاوت الجهل بالشدة والضعف اما باعتبار ذاته فان الكيفيات النفسانية تتفاوت أو باعتبار متعلقه فان الجهل بما هو ضرورى أشد منه بما هو نظرى والكلام على طريق المبالغة (قوله ربقة المارقين) الربقة جلد ذو عرى (قوله أى عروتهم المنقطعة) أخذ الانقطاع من اضافة الربقة إلى المارقين اى المنقطعة عن الخير (قوله فدونك الخ) مفرع على على الهمة ودنيها وقد استعمل لفظ دونك فى الاغراء

أيها المخاطب بعد أن عرفت حال على الهمة ودنيثها (صلاحا) منك (أو فسادا ورضا) عنك (أو سخطا وقربا) من الله (أو بعدا وسعادة) منه (أو شقاوة ونعيما) منه (أو جحيما) فأفاد بدونك الاغراء بالنسبة إلى الصلاح وما يناسبه والتحذير بالنسبة إلى الفساد وما يناسبه (وإذا خطر لك أمر) أى ألقى فى قلبك (فزنه بالشرع) ولا يخلو حاله بالنسبة اليك من حيث الطلب من أن يكون مامورا به أو منهيا عنه أو مشكوكا فيه (فان كان مامورا) به (فبادر) إلى فعله (فانه من الرحمن) رحمك حيث اخطره ببالك أى ارادلك الخير (فان خشيت وقوعه لا ايقاعه على صفة منهية) كعجب أو رياء (فلا) بأس (عليك) فى وقوعه عليها من غير قصد لها بخلاف ما اذا أوقعته عليها قاصدا لها فعليك اثم ذلك فتستغفر منه كما سيأتى (واحتياج استغفارنا إلى استغفار) لنقصه بغفلة قلوبنا معه بخلاف استغفار الخلص ورابعة العدوية رضى الله عنها منهم وقد قالت استغفارنا يحتاج إلى استغفار هضما لنفسها (لا يوجب ترك الاستغفار) منا المأمور به بان يكون الصمت خيرا منه بلى نأتى به وإنما احتاج إلى الاستغفار لان اللسان إذا ألف ذكرا يوشك ان يالفه القلب فيوافقه (ومن ثم) أى من هنا وهو أن احتياج الاستغفار لا يوجب تركه أى من أجل

والتحذير معا قال النجارى وهو من قبيل استعمال المشترك فى معنييه معا (قوله وإذا خطر لك أمر) الخاطر خطاب يرد على الضمائر فقد يكون بالقاء ملك وقد يكون بالقاء شيطان ويكون من احاديث النفس ويكون من قبل الحق سبحانه فاذا كان من قبل ملك فهو الالهام وإذا كان من قبل النفس قيل له الهاجس وإذا كان من قبل الشيطان قيل له الوسواس فاذا كان من قبل الله فهو خاطر حق وإذا كان من قبل الملك ويعلم صدقه بموافقة العلم ولهذا قالوا كل خاطر لا يشهد له ظاهر من الشرع فهو باطل وإذا كان من الشيطان فاكثره يدعوه إلى المعاصى وإن كان من النفس فاكثره يدعوه إلى اتباع الشهوات واستشعار كبر او ما هو من خصائص أوصاف النفس واتفق المشايخ على أن من كان اكله من الحرام لم يفرق بين الالهام والوسواس وأما الوارد فهو مايرد على القلوب من الخواطر المحمودة مما لا يكون بتعمد العبد وكذلك مالا يكون من قبيل الخواطر فهو أيضا وارد ثم قد يكون واردا من الحق وواردا من العلم فالواردات أعم من الخواطر لان الخواطر تختص بنوع من الخطاب وما يتضمن معناه والواردات تكون وارد سرور ووارد حزن ووارد قبض ووارد بسط إلى غير ذلك (قوله من حيث الطلب) أى طلب الفعل أو طلب الترك (قوله أى أراد ذلك الخير) تفسير لقوله رحمك لا لاخطره إذ الارادة صفة ذات والاخطار صفة فعل (قوله لا إيقاعه) أى لا أن خشيت إيقاعه وأوقعته كما يدل عليه قول الشارح بخلاف ما إذا اوقعته ولم يقل بخلاف ما اذا خشيت إيقاعه أى من غير ايقاع (قوله فتستغفر منه) توطئة لقوله واحتياج استغفارنا الخ (قوله هضما لنفسها) أى رؤيتها نفسها كذلك وقد قال سيدى على وفا ان دخلت فى طاعة فاخرج شاكرا بنية أحسن منها أو معصية فاخرج تائبا راضيا بالقضاء اه (قوله المأمور به) أى فى الكتاب العزيز فى آيات كثيرة وكان من سنته صلى الله عليه وسلم دوام الاستغفار قال ﷺ انه ليغان على قلبى حتى استغفر الله فى اليوم سبعين مرة سال شعبة الاصمعى عن معناه فقال لو كان على غير قلب النبى ﷺ فسرت لك وأما قلبه فلا أدرى فكان شعبة يتعجب من ذلك وعن الجنيد لولا أنه حال النبى ﷺ لتكلمت فيه ولا يتكلم على حال إلا من كان مشرفا عليها وجلت حالته أن يشرف على نهايتها أحد من الخلق تمنى الصديق رضى الله عنه مع علو رتبته ان يعرف ذلك فعنه ليتنى شاهدت ما استغفر منه صلى الله عليه وسلم قال الرافعى والذى استحسنه والدى انه للترقى فى الدرجات فكلما رقى درجة راى التى تحتها قاصرة بالاضافة لها فيستغفر اه فالانبياء

صلوات

ذلك (قال السهروردى) بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أنعمل مع خوف العجب ولا نعمل حذرا منه (اعمل وان خفت العجب مستغفرا) منه أى إذا وقع قصداً كما تقدم فان ترك العمل للخوف منه من مكايد الشيطان (وإن كان) الخاطر (منهيا) عنه (فاياك) أن تفعله (فانه من الشيطان فان ملت) إلى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحديث النفس) أى ترددها بين فعل الخاطر المذكور وتركه (مالم يتكلم أو يعمل) به (والهم) منها بفعله مالم تتكلم أو تعمل (مغفوران) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم يعمل أو يتكلم به رواه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب أى عليه رواه مسلم وفى رواية له كتبها الله عنده حسنة كاملة

صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين دائما فى مقام الترقى ويشير لذلك قول الله تعالى وللآخرة خير لك من الاولى (قوله صاحب عوارف المعارف) احترازعن السهروردى الحكيم صاحب حكمة الاشراق والهياكل وغيرهما فذاك صوفى وهذا حكيم وكل ميسر لما خلق له (قوله اعمل وإن خفت العجب) ولذلك قيل ان ترك العمل خوفا من الرياء رياء واشتهر ان رياء العارفين أفضل من اخلاص المريدين فقيل فى توجيهه ان للرياء مراتب فانه العمل لغير الله أيا كان فالمريد يتخلص من أول مراتبه والعارف يعد آخر مراتبه رياء وبينهما بون بعيد (قوله مستغفرا منه) حال من ضمير اعمل منتظرة أو مقارنة بحسب اعتبار وقت الاستغفار (قوله فان ترك العمل للخوف منه) قال الفضيل بن عياض ترك العمل من أجل الناس رياء والعمل لأجل الناس شرك والاخلاص أن يعافيك منهما (قوله فانه من الشيطان) فرق الجنيد رضى الله عنه بين هواجس النفس ووساوس الشيطان بأن النفس ان طلبتك بشىء الحت فلا تزال تعاود ولو بعد حين حتى تصل مرادها وتفعل مقصودها اللهم إلا أن تدوم صدق المجاهدة ثم انها تعاود وتعاود وأما الشيطان إذا دعاه إلى زلة وخالفته يترك ذلك ويوسوس بزلة أخرى لان جميع المخالفات له سواء وإنما يريد أن يكون داعيا أبدا إلى زلة ما ولا غرض له فى تخصيص واحدة دون واحدة وقيل كل خاطر يكون من قبل الملك فربما يوافقه صاحبه وربما يخالفه واما الخاطر الذى يكون من قبل الحق سبحانه فلا يحصل خلاف من العبد له وفى المنن لسيدى عبد الوهاب الشعرانى وسمعته يعنى سيدى عليا الخواص أيضا يقول لم يعصم الله تعالى الاكابر من وسوسة ابليس لهم وإنما عصمهم عن العمل بما يوسوس لهم فقط فهو يلقى اليهم وهم لا يعملون بذلك لعصمتهم او حفظهم قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله مايلقى الشيطان اه وفى تفسير البيضاوى ان الآية تدل على جواز السهو والوسوسة على الانبياء وجعل ذلك معنى انى ليغان على قلبى الحديث وقد تقدم (قوله مالم يتكلم او يعمل) بصيغة المضارع المبدوء بياء الغائب أى الشخص ذو النفس أو المبدوء بتاء الغائبة أى النفس والمراد مالم يتكلم بذلك الخاطر ان كان معصية قولية أو يعمل ذلك الخاطر إن كان معصية فعلية (قوله والهم منها بفعله) أراد بالفعل أيضا مايشمل القول وقوله مالم يتكلم أو يعمل أى فقد حذف من الثانى لدلالة الأول فهلا أخر القيد لان رجوعه اليها مع التأخر أظهر منه مع التوسط (قوله مغفوران) خبر قوله وحديث النفس والهم والمراد أنه غير مؤاخذ بهما إذ لا اثم فيهما حتى يغفر ويعلم عدم المؤاخذة بالهاجس والخاطر بالطريق الاولى (قوله وكما انه لا مؤاخذة لا ثواب) وقوله صلى الله عليه وسلم من هم بسيئة ولم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة المراد منه اما العزم أو كتبها حسنة إنما هو من حيث الترك لا من حيث الهم

زاد فى أخرى إنما تركها من جراى اى من اجلى وهو بفتح الجيم وتشديد الراء وقضية ذلك انه إذا تكلم كالغيبة او عمل كشرب المسكر انضم إلى المؤاخذة بذلك مؤاخذة حديث النفس والهم به (وإن لم تطعك) النفس (الأمارة) بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لحبها بالطبع للمنهى عنه من الشهوات فلا تبدو لها شهوة إلا اتبعتها (فجاهدها) وجوبا لتطيعك فى الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لأنها تقصد بك الهلاك الابدى باستدراجها لك من معصية إلى أخرى حتى توقعك فيما يؤدى إلى ذلك (فان فعلت) الخاطر المذكور لغلبة الأمارة عليك (فتب) على الفور وجوبا ليرتفع عنك اثم فعله بالتوبة التى وعد الله بقبولها فضلا منه ومما تتحقق منه الاقلاع كما سيأتى

فعلم ان مايجرى فى النفس على خمس مراتب الاولى الهاجس وهو أول مايلقى فيها الثانية الخاطر وهو مايتردد فيها ويجول الثالثة حديث النفس وهو التردد اى يفعل او لا يفعل الرابعة الهم وهو قصد الفعل وهذه المراتب لا مؤاخذة فيها والخامسة العزم وهو الجزم بقصد الفعل ويقع به المؤاخذة والثواب لحديث الصحيحين اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار قالوا يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه (قوله حدثت به انفسها) بالرفع او النصب فاعل او مفعول (قوله وقضية ذلك انه إذا تكلم الخ) سكوته على هذه القضية يشعر باعتماده لها وقد يقال المعتمد خلافها لخبر من هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب فاذا هم وفعل كتبت سيئة واحدة وهى العمل المهموم به ويجاب بان كتب المهموم سيئة واحدة لاينفى كتب الهم أو نحوه سيئة أخرى فيؤخذ بكل منهما ثم رأيت المصنف رجحه فى منع الموانع مخالفا لوالده فيه قاله شيخ الاسلام (قوله وإن لم تطعك) ضمنه معنى توافقك فعداه بعلى حيث قال على اجتناب (قوله فجاهدها وجوبا) قد يقال هلا قال او ندبا بناء على ان الخاطر المذكور قد يكون مكروها أو خلاف الأولى وكان وجه التقييد بالوجوب انه المناسب لقول المصنف مغفوران لأن الغفران انما يناسب الواجبات إذ لا مؤاخذة بغيره وإن كان يمكن التعميم فى الغفران والمؤاخذات فليتأمل اه سم ثم ان اصل المجاهدة وملاكها وظلم النفس على المألوفات وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات وللنفس صفتان انهماك فى الشهوات وامتناع عن الطاعات فاذا جمحت عند ركوب الهوى يجب ان يلجمها بلجام التقوى وإن حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى ومن غوامض آفاتها ركونها إلى استحلاء المدح وأشد إحكامها وأصعبها توهمها ان شيأ منها حسن وان لها استحقاق قدر قال أبو عثمان الخيرى لا يرى أحد عيوب نفسه وهو يستحسن من نفسه شيئا وإنما يرى عيوب نفسه من يتهمها فى جميع الاحوال ٭ ويحكى عن أبى يزيد البسطامى قال رأيت ربى فى المنام فقلت كيف أحبك فقال فارق نفسك وتعال وفى مختصر الفتوحات المكية يجب على من لم يكن له شيخ ان يعمل بهذه التسعة أمور حتى يجد الشيخ وهى الجوع والسهر والصمت والعزلة والصدق والصبر والتوكل والعزيمة واليقين وإنما كانت تسعة لان بسائط الاعداد والافلاك ايضا تسعة ولها حكمة إلهية يعرفها اهل الله (قوله فتب على الفور) فان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وفى الحديث التائب من الذنب كمن لا ذنب له قال بعض العارفين ان العبد إذا تفكر فى قلبه سوء مايصنعه وابصر ماهو عليه من قبيح الافعال سنح فى قلبه إرادة التوبة والاقلاع عن قبيح المعاملة فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة والتأهب لاسباب التوبة قال الجنيد دخل على السرى يوما فرايته متغيرا فقلت له مالك فقال دخلت على شاب فسالنى عن التوبة فقلت له أن لا تنسى ذنبك فعارضنى وقال بل التوبة أن تنسى ذنبك فقلت له ان الأمر عندى ماقاله الشاب فقال لم فقلت إذا كنت فى حال الجفا فنقلنى إلى حال الوفا فذكر الجافى حال الصفا جفا

فسكت

(فان لم تقلع) عن فعل الخاطر المذكور (لاستلذاذ) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكر هاذم اللذات وفجأة الفوات) أى تذكر الموت وفجأته المفوتة للتوبة وغيرها من الطاعات فان تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما تستلذ به أو الكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم اكثروا من ذكر هاذم اللذات رواه الترمذى زاد ابن حبان فانه ماذكره احد فى ضيق إلا وسعه ولاذكره فى سعة إلا ضيقها عليه وهاذم بالذال المعجمة اى قاطع (أو) لم تقلع (لقنوط) من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت لشدته أو لاستحضار عظمة الله تعالى (فخف مقت ربك) أى شدة عقاب مالكك الذى له أن يفعل فى عبده ما يشاء حيث أضفت إلى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لاييأس من روح الله أى رحمته إلا القوم الكافرون (واذكر سعة رحمته) التى لا يحيط بها الا هو أى استحضرها لترجع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى ياعبادى الذين أسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا أى غير الشرك لقوله تعالى ان الله لايغفر أن يشرك به وقال ﷺ والذى نفسى بيده لولم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم

فسكت (قوله فان لم تقلع عن فعل الخاطر) ومنه ترك الواجب لانه كف النفس وهو فعل تأمل (قوله فتذكر هاذم اللذات) ذكره فى عدم الاقلاع للاستلذاذ والكسل وذكر فى عدم الاقلاع للقنوط خوف المقت لنوع مناسبة ولا فيصح العكس والجمع بين الامرين فى كل منهما (قوله فانه ما ذكره أحد الخ) يفسر بما فى الحديث الآخر فانه ماذكر فى قليل من العمل إلا كثره ولا فى كثير من الامل الا قلله (قوله أى شدة عقاب مالك) فى التعبير بالمالك والعبد بدل الضمير فيهما مع أن المقام له من حسن الصنيع مالا يخفى فان فيه مع صناعة الطباق الاشارة إلى أن العاصى لاتخرجه معصيته التى سولتها رعونة النفس عن مقام العبودية فان العبد إن أبق لابد له من الرجوع إلى سيده ورجوع العاصى بالتوبة لانها رجوع ولى الله فالتوبة من الله إلى الله بالله ثم تاب عليهم ليتوبوا روى القشيرى عن أبى على الدقاق أنه قال تاب بعض المريدين ثم وقعت له فترة وكان يفكر وقتا لو عاد إلى التوبة كيف حكمه فهتف به هاتف ياأبا فلان أطعتنا فشكرناك ثم تركتنا فأهملناك فان عدت إلينا قبلناك اه ومن لطائف التنزيل ياأيها الانسان ماغرك بربك الكريم فان فيه إيماء إلى الجواب بقوله كرمه ولو انه ذكر اسم من أسماء الجلال كالقهار لذاب العبد من هذا الخطاب وتلاشى فضلا عن أن يتماسك إلى الجواب وقال الشيخ محى الدين بن العربى فى قوله تعالى أم حسب الذين عملوا السيآت ان يسبقونا إشارة إلى سبق الغفران وغلبة الرحمة قد يشير كلام الشارح إلى معنى آخر أيضا وهو توبيخ العاصى بان ارتكابه إلى المعصية غير لائق به فان شأن العبد عدم الخروج عن طاعة المالك وقد ذكر ابن كمال باشا فى شرح فرائده عند الكلام على قوله تعالى إن تعذبهم فانهم عبادك الاية ظاهره تعليل وبيان باستحقاقهم العذاب حيث كانوا عبادا لله وعبدوا غيره وباطنه استعطاف لهم وطلب رأفة بهم بقوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم يعنى لاشين لشانك فى عدم مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز حكيم فليس ذلك بمظنة العجز والقصور من جهة العلم والعمل وفيه تلويح إلى ان مغفرة الكافرين لاتنافى الحكمة ويتضمن ذلك نفى الحسن والقبح العقليين اه (قوله اى غير الشرك) إشارة إلى انه عام مخصوص بقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء (قوله فيغفر لهم) اى ليتحقق كونه غفورا وإلا فلولم يذنبوا التعطل كونه غفورا وهو من باب تقوية الرجاء والطمع فى العفو لا الحمل على إيقاع الذنوب * يحكى عن إبراهيم بن ادهم قال كنت انتظر

رواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أى ما تتحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل ويعفى عنك فضلا منه تعالى (وهى) اى التوبة (الندم) على المعصية من حيث انها معصية فالندم على شرب الخمر لاضراره بالبدن ليس بتوبة (وتتحقق بالاقلاع) عن المعصية (وعزم ان لايعود) اليها (وتدارك ممكن التدارك) من الحق الناشىء عنها

مدة من الزمان خلو المطاف فكانت ليلة ظلماء بها مطر شديد فخلا الطواف فدخلت الطواف وكنت اقول اللهم اعصمنى فسمعت هاتفا يقول يا إبراهيم بن ادهم انت سالتنى العصمة وكل الناس يسالونى العصمة فاذا عصمتهم فمن أرحم وعلى من أتكرم * ورأى أبو العباس أحمد بن سريج فى منامه فى مرضه الذى مات فيه كان القيامة قد قامت وإذا الجبار سبحانه وتعالى يقول اين العلماء قال فجاؤا ثم قال ماذا عملتم فيما علمتم قال فقلنا يارب قصرنا وأسأنا قال فأعاد السؤال كأنه لم يرض به وأراد جوابا آخر فقلت أما أنا فليس فى صحيفتى الشرك وقد وعدت أن تغفر مادونه فقال اذهبوا فقد غفرت لكم ومات بعد ذلك بثلاث ليال كذا روى القشيرى * وذكر المصنف فى الطبقات الكبرى هذه الحكاية بوجه آخر فقال عن بعض أصحاب ابن سريج قال لنا يوما أحسب أن المنية قد قربت فقلنا وكيف قال رايت البارحة كان القيامة قد قامت والناس قد حشروا وكان مناديا ينادى بهم اجبتم المرسلين فقلت بالايمان والتصديق فقال ماسئلتم عن الأقوال بل سئلتم عن الأعمال فقلت أما الكبائر فقد اجتنبناها وأما الصغائر فعولنا فيها على عفو الله ورحمته اه ويعجبنى قول أبى نواس

يارب إن عظمت ذنوبى كثرة * فلقد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لايرجوك إلا محسن * فبمن يلوذ ويستجير المجرم
مالى اليك وسيلة إلا الرجا * وعظيم عفوك ثم إنى مسلم

ثم أن الرجا على ثلاثة رجل عمل حسنة فهو يرجو قبولها ورجل عمل سيئة ثم تاب فهو يرجو المغفرة والثالث الرجا الكاذب وصاحبه يتمادى فى الذنوب ويقول ارجو المغفرة ومن عرف نفسه بالاساءة ينبغى أن يكون خوفه غالبا فالعبد يكون دائما بين الرجاء والخوف وقد يغلب أحدهما على الآخر بسبب تغير الأحوال * وفى الطبقات للمصنف من كلام المعتصم بن هارون الرشيد اللهم أنك تعلم أنى أخافك من قبلى ولا اخافك من قبلك وارجوك من قبلك ولا ارجوك من قبلى قال المصنف والناس يستحسنون هذا الكلام منه ومعناه ان الخوف من قبلى لما اقترفته من الذنوب لامن قبلك فانك عادل لاتظلم فلولا الذنوب لماكان للخوف معنى واما الرجاء فمن قبلك لانك متفضل لامن قبلى لانه ليس عندى من الطاعات والمحاسن ماأرتجيك بها والشق الثانى عندنا صحيح لاغبار عليه وأما الأول فانا نقول أن الرب تعالى يخاف من قبله كما يخاف من قبلنا لانه الملك القهار يخافه الطائعون والعصاة وهذا واضح لمن تدبره اه (قوله واعرض) بهمزة الوصل من عرض لانه المتعدى لامن اعرض اللازم وقد خالف هذا الفعل ومثله كيفية الافعال فى ان المبدوء بالهمزة لازم وبدونها متعد (قوله التوبة) وهى فى اللغة الرجوع فهى رجوع عن المذموم شرعا قيل وهى اول منزلة من منازل السالكين واول مقام من مقام الطالبين (قوله وهى الندم) قال صلى الله عليه وسلم الندم توبة اى معظم اركانها كما يقال الحج عرفة وإنما كان معظم اركانها الندم لانه يستتبع البقية فانه لا يكون نادما على ماهو مصر على مثله أو عازم على الاتيان بمثله (قوله وتتحقق) اى التوبة وتحققها بما ذكره محله فى التوبة باطنا اما فى الظاهر لتقبل شهادته وتعود ولايته فلابد فى تحققها مع ذلك فى المعصية القولية من القول كقوله فى القذف قذف باطل وأنا نادم عليه ولا أعود اليه وفى الفعلية كالزنا وفى شهادة الزور وقذف الايذاء من استبراء سنة اه زكريا (قوله وتدارك ممكن التدارك) أفاد أنه معتبر فى التوبة وهو

كحق القذف فتداركه بتمكين مستحقه من المقذوف أو وارثه ليستوفيه أو يبرىء منه فان لم يمكن تدارك الحق كان لم يكن مستحقه موجودا سقط هذا الشرط كما يسقط فى توبة معصية لا ينشأ عنها حق لآدمى وكذا يسقط شرط الاقلاع فى توبة معصية بعد الفراغ منها كشرب الخمر فالمراد بتحقق التوبة بهذه الامور انها لا تخرج فيما تتحقق به عنها إلا انه لا بد منها فى كل توبة وفى نسخة والاستغفار عقب قوله بالاقلاع ولا حاجة اليه مع ماذكر (وتصح) التوبة (ولو بعد نقضها عن ذنب ولو) كان (صغيرا مع الاصرار على) ذنب (اخر ولو) كان (كبيرا عند الجمهور) وقيل لا تصح بعد نقضها بان عاد إلى المتوب عنه وقيل لا تصح عن صغير لتكفيره باجتناب الكبير وقيل لا تصح عن ذنب مع الاصرار على كبير (وإن شككت) فى الخاطر (أمأمور) به (أم منهى) عنه (فأمسك) عنه حذرا من الوقوع فى المنهى (ومن ثم) أى من هنا وهو الامساك أى من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجوينى فى المتوضىء يشك أيغسل) غسلة (ثالثة) فيكون مامورا بها (ام رابعة) فيكون منهيا عنها (لا يغسل) خوف الوقوع فى المنهى عنه وغيره قال يغسل لان التثليث مأمور به ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فيأتى بها (وكل واقع) فى الوجود ومن جملته الخاطر وفعله وتركه (بقدرة الله تعالى وإرادته هو خالق كسب العبد) اى فعله الذى هو كاسبه لا خالقه كما يبين ذلك بقوله

المعروف عند أئمتنا وخالف فيه جمع منهم إمام الحرمين فى الشامل والآمدى فقالوا ليس معتبرا فيها بل هو واجب براسه لا تعلق لاحدهما بالاخر كمن وجب عليه صلاتان فاتى باحدهما دون الاخرى اه زكريا (قوله أنها لا تخرج فيما يتحقق به) ماواقعة على أركان التوبة أى وعدم الخروج عن الكل صادق بتوقفها على الكل وعلى البعض (قوله عن ذنب) فى التنكير إشارة إلى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض فالتصريح بقوله ولو مع الاصرار للتوضيح (قوله وقيل لا تصح عن صغير) قال شيخ الاسلام تعبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف حيث جعل الخلاف فى التوبة عن الصغير فى الصحة وعدمها وهو صحيح تغليبا لكن الخلاف فيه عند غيره إنما هو فى وجوبها وعدمه وهو المناسب لتعليله الثانى بقوله لتكفيره باجتناب الكبير وتوقف السبكى فى وجوبها من الصغيرة عينا لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضى أن الواجب لها التوبة واجتناب الكبائر وخالفه ابنه المصنف فقال الذى أراه وجوب التوبة لها عينا على الفور نعم إن فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت وما اراه يرجع إلى مارجحه الجمهور اه زكريا (قوله لتكفيره) فالمراد بعدم الصحة على هذا عدم الاحتياج (قوله وغيره قال يغسل) هو الاصح ويؤخذ منه ان ماقاله المصنف فى الشك من الامساك محله فيما لم يغى الشارع الحكم فيه بغاية كان شك فى مائع أهو بول أو ماء بخلاف ما إذا غياه بغاية كشك وهو يصلى الظهر أصلى ثلاثا أو أربعا أو وهو يغسل ماتنجس بنجاسة مغلظة أغسل ستا أو سبعا اه زكريا (قوله وكل واقع) اى كل شىء وقوله ومن جملته الخ إشارة لمناسبة ماقبله وإلا فما ذكره المصنف هنا إلى قوله ورجح قوم الخ من المسائل الكلامية بل مسئلة الكسب من غوامضها (قوله بقدرة الله تعالى الخ) اختلفوا فى أن المؤثر فى أفعال العباد ماذا فقال الجبرية قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وقال المعتزلة قدرة العبد فقط بلا إيجاب وقال الفلاسفة قدرة العبد مؤثرة على طريق الايجاب فيمتنع التخلف ويروى هذا عن إمام الحرمين قال الأستاذ أبو إسحق بمجموع القدرتين وقال القاضى ابو بكر قدرة الله مؤثرة فى اصل الفعل وقدرة العبد فى وصفه بان تجعله موصوفا بكونه طاعة او معصية ومذهب الأشعرى أن المؤثر قدرة الله وللعبد قدرة خلقها الله لكن لا تأثير لها فقيل القدرة بلا تاثير كلاقدرة وطال نزاع الخصوم معنا فى هذه المسئلة وكنت وأنا ببلاد روم أيلى أطلعنى بعض الافاضل على كلام يتعلق بهذه المسئلة ذكره الخادمى فى شرح الطريقة المحمدية فالفت هناك رسالة سميتها تحفة

(قدر له قدرة هى استطاعته تصلح للكسب لا للابداع) بخلاف قدرة الله فانها للابداع لا للكسب (فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق) فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذى يخلقه الله عقب قصده له وهذا أى كون فعل العبد مكتسبا له مخلوقا لله توسط بين قول المعتزلة أن العبد خالق لفعله لأنه يثاب ويعاقب عليه وبين قول الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع (ومن ثم) أى من هنا وهو أن العبد مكتسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا للابداع فلا توجد إلا مع الفعل أى من أجل ذلك نقول (الصحيح أن القدرة) من العبد (لا تصلح للضدين) أى للتعلق بهما وإنما تصلح للتعلق بأحدهما الذى يقصد وقيل تصلح لمتعلق بهما على سبيل البدل أى تتعلق بهذا بدلا عن تعلقها بالآخر وبالعكس أما على القول بأن العبد خالق لفعله فقدرته كقدرة الله

غريب الوطن فى تحقيق نصرة الشيخ أبى الحسن ثم توجهت إلى القسطنطينية وأطلعت عليها شيخ الاسلام إذ ذاك وهو العلامة عرب زاده فكتب عليها تقريظا ثم صحبها معى عند توجهى لدمشق الشام واجتمعت فيها بالعلامة العارف بالله الشيخ عمر اليافى شيخ طريقة الخلوتية وكان ذا باع فى فهم كلام الشيخ الأكبر سيدى محى الدين بن العربى وله براعة تامة فى الانشاء والشعر فقرظها أيضا وهى باقية عندى الآن (قوله قدرة هى استطاعته) إشارة إلى أنها تسمى استطاعة أيضا فالاستطاعة بمعنى القدرة عرض مقارن للفعل عند الأشعرى فلا يصح سبقها عليه بناء على ما مهدى من أن العرض لا يبقى زمانين ومن قال ببقائه جوز سبقها على الفعل ولا يناسب هذا جعلها علة لأن العلة تقارن المعلول فتكون شرطا عنده على أن المقارنة إنما تعتبر فى العلة التامة وقدرة العبد ليست كذلك ثم من قال بسبقها على الفعل لا يرد عليه ما أورد على القائل بالمقارنة من لزوم تكليف العاجز لتوجه الخطاب إلى المكلف قبل الفعل مع أنه لا قدرة حينئذ وأجيب بأن الاستطاعة كما تطلق على القدرة بمعنى العرض المقارن تطلق على سلامة الاسباب والآلات وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة (قوله والعبد مكتسب الخ) فمعنى الكسب عندنا هو ان يخلق الله فى العبد قدرة مقارنة للفعل الذى أراد الله إيقاعه منه وإرادة له من غير أن تكون تلك القدرة مؤثرة فى فعله وما شنع به المعتزلة من أن قدرة العبد إذا لم تكن فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح إذ القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبأنه إذا لم يكن للعبد اختيار لا يستحق ثوابا ولا عقابا أجاب عنه أئمتنا بأن القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو أعم منه ومن الكسب فليس التأثير بالفعل معتبرا فى مفهومها بل هى صفة من شأنها التأثير على وفق الارادة سواء اثرت بالفعل أو لم تؤثر فان الله تعالى قادر فى الازل على إيجاد العالم ولا تأثير بالفعل فيه وإلا كان قديما وبأن عدم استحقاق الثواب والعقاب لا يقدح فى أصول الأشعرى لأنهما ليسا بطريق الاستحقاق بل إن أثاب فبفضله وإن عذب فبعدله وإنما يقدح فى أصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين (قوله توسط) أى اقتصاد فى الاعتقاد بين طرفى الافراط الذى هو مذهب المعتزلة والتفريط الذى هو مذهب الجبرية (قوله وهو آلة محضة) المراد بذلك أنه محل لصدور الفعل عنه وقيامه به وليس آلة حقيقية كالسكين للقطع ويكون الفعل وصفا قائما بالعبد يندفع ما قال المعتزلة لو كان أفعال العباد مخلوقة له تعالى لصح اسناد القائم والقاعد ونحوهما اليه تعالى واللازم باطل فكذا الملزوم وجوابه ما علمت من ان المشتقات إنما تسند حقيقة إلى من قامت به لا إلى من اوجدها الا ترى ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة لله تعالى وفاقا ويمنع إسناد الابيض والاسود اليه (قوله فلا توجد إلا مع الفعل) يقتضى ان

لكون قدرته للكسب) أى وهى عرض فلا تكون إلا حال الفعل إذ لو وجدت قبله للزم بقاء العرض زمانين والمعتزلة تجوزه وليس هذا مبنيا على أن العلة مع المعلول إذ لا تأثير لها فى الفعل والكسب قال فى شرح المواقف مقارنة الفعل لقدرة العبد وارادته من غير أن يكون منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الاشعرى هذا ولك ان لا تتوسط قولك وهى عرض الخ بل تقول كون القدرة للكسب يوجب المقارنة إذ لا معنى لوجود القدرة قبل الفعل مع عدم تعلقها به اصلا إذ ليس لها إيجاد حتى تتعلق به تعلقا معنويا قبل وجوده ولا معنى لقدرة الفعل إلا ما له تعلق به بخلاف قدرة الايجاد فانه يمكن بها الفعل والترك قبل الوجود (قول المصنف لا تصلح للضدين) أى لانها لا توجد إلا مقترنة باحدهما إذ لا يمكن ان تقترن بهما وإلا اجتمع الضدان فى المحل ولا باحدهما على البدل بان تتعلق باحدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر لانها عرض مقارن للمقدور فما يقارن احدهما غير ما يقارن الاخر فلا يتأتى أمر واحد يجوز ان يتعلق هو بعينه بواحد بدل آخر وبالعكس

إذ لا تقدم له حتى يتأتى التجويز المذكور فليتأمل (قوله وقيل تصلح الخ) بناء على انها قبل الفعل وبقاء العرض زمانين كون

(قول الشارح فى وجودها قبل الفعل لكونها حينئذ مؤثرة) والعلة على الأصح قبل المعلول كما مر وقد نبهناك سابقا على مافيه وانظر لم خص المصنف عدم الصلاحية بالضدين مع ان المثلين والمختلفين كذلك بناء على ما مر من التوجيه وقد عمم فى شرح المقاصد واعلم ان بعض المعتزلة وافقوا الاشعرى فى كون القدرة الحادثة مع الفعل مع قولهم بأنه خالق لفعله فلعل الشارح اقتصر على قول الاكثر مراعاة لقوله وصلاحيتها للتعلق بالضدين الذى هو مقابل كلام المصنف فانه لا يصح إلا إن كانت قبل الفعل وإن قال ابن الراوندى من المعتزلة بالصلاحية مع قوله بأنها مع الفعل لانه متناقض والحاصل أنه لما كان كلام المصنف فى نفى الصلاحية للضدين خص الشارح المقابل بما تأتى فيه الصلاحية وهو ما إذا كان وجود القدرة قبل الفعل فليتامل (قول المصنف والصحيح أيضا أن العجز صفة وجودية) وجه تفرعه على أن القدرة لا توجد إلا مع الفعل كما بينه الشارح بعد قول المصنف ومن ثم إنا إذا قلنا أن القدرة مع الفعل بناء على ما مر فقد ثبت أن الممنوع عن الفعل لا قدرة له إذ لا يتصور أن الممنوع عن فعل قادر عليه فى حال المنع إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه وكذلك العاجز فعلم أنه لا قدرة له لكن نفرق تفرقة ضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه الفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مثلا مع سلامته وليس لوجود القدرة فى أحدهما دون الآخر لما تقدم أن الممنوع لا قدرة له فلا يكون الآن فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليست هذه الصفة فى الممنوع بخلاف ما إذا قلنا أن القدرة تتقدم على الفعل كما هو رأى المعتزلة فانه يقال أن التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة فى الزمن ووجودها فى الممنوع فليتامل

فى وجودها قبل الفعل وصلاحيتها للتعلق بالضدين على سبيل البدل (و) الصحيح ايضا (أن العجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا) تقابل (العدم الملكة) وقيل تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة

كون القدرة مع الفعل لازم للقول بكون العبد مكتسبا لا خالقا وفيه وقفة إذ بعض القائلين بكون العبد مكتسبا لا خالقا قائل بها قبل الفعل لدعواه انها تصلح للضدين على سبيل البدل اه زكريا اقول من قال لعدم بقاء العرض لا مندوحة له عن القول بالمقارنة ومن جوزه جوز التقدم وقد تقدم بيانه (قوله على سبيل البدل) يقال عليه انها إذا كانت لا توجد إلا مقارنة للفعل فلا بدلية بل لكل فعل قدرة معه وإنما يستقيم على القول بأنها تتقدم الفعل فلم تظهر مقابلة هذا القول لما قبله وفى شرح المقاصد ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين أو مثلين أو مختلفين فان ما نجده فى نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الاخر واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات يمتنع وقوع مثلين فى محل واحد بقدرة واحدة فى وقت واحد واختلفوا فى تعلقها بالضدين فجوز أكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل إذ لو لم يكن القادر على المشى قادرا على ضده لكان مضطرا إلى ذلك المقدور حيث لم يتمكن من تركه وتردد أبو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محالها دون الاخرى بمعنى أن القائمة بالقلب تعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة بان كلا منهما متعلق بالجميع إلا انها لا تؤثر إلا فى افعال محالها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بأفعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ابتداء أفعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح تتعلق بأفعال القلب وأورد الامام الرازى كلاما حاصله أنه أريد بالقدرة القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل فلا شك فى كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفى جواز تعلقها بالضدين وإن أريد القوة التى كملت جهات تأثيرها فلا خفاء فى كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفى امتناع تعلقها بالضدين بل المقدورين مطلقا ضرورة أن الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك اه باختصار (قوله وان العجز صفة وجودية) فى تفريع كون العجز صفة وجودية على كون العبد مكتسبا لا خالقا نظر لا يخفى وان أشار الشارح الى بنائه عليه بقوله كما الامر كذلك الخ اه ناصر قال فى شرح المقاصد الجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعند أبى هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس فى الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل او من شانه القدرة بطريق جرى العادة ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعرى من انه إنما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء فى ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع فى تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين عن

(قول الشارح كما أن الامر كذلك الخ) يعنى انه على القول بان العبد يخلق افعال نفسه وهو قول المعتزلة قيل ان العجز صفة وجودية تضاد القدرة وهو قول جمهور المعتزلة وقيل انه عدم القدرة وهو قول ابى هاشم والاصم والصحيح منهم ان العجز صفة وجودية وحاصل مراد الشارح انه كما فى العجز بناء على ان القدرة عرض مقارن للفعل قولان اصحهما انه وجودى كذلك فيه قولان بناء

كما أن الأمر كذلك على القول بأن العبد خالق لفعله فعلى الأول فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعلى الثانى لا بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر إذ من شأنه القدرة بطريق جرى العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكتساب (وآخرون الاكتساب) على التوكل أى الكف عن الاكتساب والاعراض عن الأسباب اعتمادا للقلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار فمن يكون فى توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه أى تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل فى حقه

معارضة القرآن إنما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة اه (قوله كما أن الأمر كذلك) أى تقابل العدم والملكة (قوله على القول بأن العبد خالق) يعنى أنهم لما نسبوا للعبد خلق أفعاله فسروا العجز بانه عدم القدرة الخ فجعلوا التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفيه انه على القول بان العبد خالق الخ الذى هو قول المعتزلة التقابل بينه وبين القدرة تقابل التضاد والقائل بأنه صفة عدمية أبو هاشم منهم وفى الشرح الجديد على التجريد اختلفوا فى ان العجز عرض مضاد للقدرة أو عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة إلى الأول وذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى الثانى اه فاتجه تنظير الناصر بأن القول بذلك للمعتزلة يعنى بكون العبد خالقا لفعله وجمهورهم على أن العجز صفة وجودية صرح به السيد فى شرح المواقف (قوله فعلى الأول فى الزمن معنى الخ) فان قيل الممنوع إنما يتأتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن أيضا كذلك فالحكم بأن أحدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممنوع يتأتى منه الفعل وهو بحاله فى ذاته وصفاته وإنما التغير فى أمر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة إلى صفة كذا فى الشرح الجديد للتجريد (قوله والاعراض) بالجر عطف تفسير على الكف فسر التوكل بذلك تبعا لكثير من الصوفية لا بمجرد اعتماد القلب على الله تعالى ولا بما يأتى عن المحققين ليتأتى معه المفاضلة بين حالتى الاكتساب وتركه لأن تفسيره بالمعنى الثانى أو بما يأتى عن المحققين لا ينافى تعاطى الاسباب وقريب مما فسر به التوكل قول بعضهم التوكل ترك السعى فيما لا تسعه قدرة البشر والمحققون على أنه قطع النظر عن الأسباب مع تهيئها ولهذا قال صلى الله عليه وسلم لمن قال له أرسل ناقتى وأتوكل أو أعقلها وأتوكل أعقلها وتوكل رواه البيهقى وغيره اه زكريا وفى الرسالة القشيرية أن التوكل محله القلب والحركة بالظاهر لا تنافى توكل القلب بعد ما يتحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى فان تعسر شىء فبتقديره وإن اتفق شىء فبتيسيره وعلامة التوكل ثلاث لا يسأل ولا يرد ولا يحبس (قوله فالتوكل فى حقه أرجح) ولكن لا بد من تعاطى بعض الأسباب الضرورية لان يتجرد عن كل شىء ففى الرسالة القشيرية كان إبراهيم الخواص مجردا فى التوكل مدققا فيه وكان لا يفارقه إبرة وخيوط وركوة ومقراض فقيل له يا أبا إسحاق لم تحمل هذا وأنت تمنع من كل شىء فقال مثل هذا لا ينقص التوكل لأن لله تعالى علينا فرائض والفقير لا يكون له إلا ثوب واحد فربما ينخرق ثوبه فإذا لم يكن له إبرة وخيوط تبدو عورته فتفسد عليه صلاته وإذا لم يكن معه ركوة تفسد عليه طهارته وإذا

على أن القدرة متقدمة على الفعل لان الفعل يوجد بها وهو رأى المعتزلة أصحهما أيضا أنه وجودي وإنما اقتصر المصنف على تفريع وجودية العجز على كون القدرة عرضا مقارنا دون تفريعه على كونها متقدمة على الفعل مع أنه وجودى عليهما لعدم تمامية الدليل وهو التفرقة بين العاجز والزمن على الثانى لاحتمال ان التفرقة الضرورية عائدة إلى عدم القدرة فى الزمن ووجودها فى الممنوع كما مر فلا يتم قوله ومن ثم وبتقرير هذا الموضع على هذا الوجه سقط ما قاله الناصر فيه برمته (قول الشارح فعلى الاول الخ) المراد بالاول القول بان العجز وجودى سواء كان قول من يقول ان القدرة عرض مقارن وهو قول الاشاعرة أو عرض متقدم على الفعل وهو قول المعتزلة ماعدا أبا هاشم والاصم والمراد بالثانى القول بأن العجز عدم القدرة وهو قول أبى هاشم والاصم

(قوله لكن على قول المعتزلة الممنوع من الفعل قادر) لان المنع عندهم إنما ينافى المقدور دون القدرة فالصحيح المقيد قادر بالفعل بخلاف العاجز فان العجز يضاد القدرة دون المقدور كما فى حركة المرتعش فانه لا قدرة مع وجود الفعل لكن لما كان ذلك معلوما من الفرق الآتى على الثانى تركه هنا (قول الشارح إذ من شأنه القدرة بطريق جرى العادة)

رأيت

أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون فى توكله بخلاف ماذكر فالاكتساب فى حقه أرجح حذرا من التسخط والاستشراف (ومن ثم) اى من هنا وهو الثالث المختار اى من اجل ذلك

رأيت الفقير بلا ابرة ولا خيوط ولا ركوة فاتهمه فى صلاته (قوله فالاكتساب فى حقه أرجح) وقد يكون التكسب لا يضعف التوكل بل لاغراض اخر إما القصد معاونة النوع الانسانى بتيسير اسباب المعيشة بجلب الاقوات وانواع التجارات واقامة الصناعات وغير ذلك مما هو ضرورى لبقاء النوع الانسانى الذى لو تركه الجميع لأثموا فانه من مفروض الكفايات ولذلك قيل الانسان مدنى بالطبع وبترك ذلك يختل نظام العالم فالله سبحانه أسباب عادية ارتبط بها حكم ومصالح يتلبس بها العارفون من غير ان تحجبهم عن المسبب فيحمدوا ويقف عندها المحجوبون فيذموا والحاصل ان الدار دار اسباب فلا بد من تعاطيها وتأمل قوله سبحانه نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا فلم يقسم الرب بينهم على سبيل التساوى بل على طريق التفاوت إذ لو سوى بينهم وكان ما عند هذا عند غيره لم ينتفع بعضهم ببعض ولم يرغب بعضهم فى خدمة بعض فوقع التفاوت بينهم ليتعاونوا ويترفقوا ويسخر بعضهم بعضا فيستعمل الاغنياء الفقراء فى الاعمال الشاقة بالاجرة والفقراء الاغنياء فى متاعب الاسفار وجلب السلع التى تحتاج اليها الفقراء من الاقطار الشاسعة قال الراغب فى كتاب الذريعة التكسب فى الدنيا وإن كان معدودا من المباحات من وجه فانه من الواجبات من وجه وذلك انه لم يمكن للانسان الاشتغال بالعبادة إلا بازالة ضروريات حياته فازالتها واجبة وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وإذا لم يكن له سبيل إلى ازالة ضرورياته إلا باخذ تعب من الناس فلا بد أن يعوضهم فعلا له وإلا كان ظالما لهم فمن توسع فى تناول عمل غيره فى مأكله وملبسه ومسكنه وغير ذلك فلا بد أن يعمل لهم عملا بقدر ما يتناوله منهم ولهذا ذم من يدعى التصوف فيتعطل عن المكاسب ولا يكون له علم يؤخذ منه ولا عمل صالح فى الدين يقتدى به بل يجعل همه عادية بطنه وفرجه فانه يأخذ منافع الناس ويضيق عليهم معاشهم ولا يرد اليه نفعا فلا طائل فى امثالهم إلا ان يكدروا الماء ويغلوا الاسعار اه واما الترفع عن الاخذ من أموال السلاطين وقصد مواساة المحتاجين وهذا المقام أعلى مما قبله لجمعه بين فضائل عديدة وعلى ذلك يتخرج اشتغال كثير من العلماء الاعلام بالتجارة كالامام أبى حنيفة والامام أبى عبد الله البخارى وعبد الله ابن المبارك وأمثالهم وقد ذكر ابن عساكر فى تاريخ دمشق ان الفضيل بن عياض قال لعبد الله بن المبارك انت تأمرنا بالزهد والتقلل والبلغة ونراك تاتى بالبضائع من بلاد خراسان إلى البلد الحرام كيف ذا وانت تأمرنا بخلاف ذلك فقال ابن المبارك يا أبا على انا أفعل ذا لاصون به وجهى وأكرم به عرضى واستعين به على طاعة ربى لا ارى لله حقا إلا سارعت اليه حتى اقوم به فقال الفضيل يا ابن المبارك ما احسن ذا ان تم اه ثم ان ماذكره المصنف جار فى عموم الناس خلافا لمن قال بتخصيصه بما عدا أهل العلم قائلا بان الله تكفل لهم بالرزق لانا نقول قد تكفل بذلك لعموم مخلوقاته قال تعالى وما من دابة فى الارض إلا على الله رزقها وقال تعالى وفى السماء رزقكم وما توعدون وأمرهم بالسعى فى غير ما آية وهذه السيدة مريم قد اكرمها الله بان اوجد لها فاكهة الصيف فى الشتاء وبالعكس امرها بقوله وهزى اليك بجذع النخلة قال الشاعر

ألم تر أن الله قال لمريم * وهزى اليك الجذع يساقط الرطب
ولو شاء أحنى الجذع من غير هزه * عليها ولكن كل شىء له سبب

وقال أبو الأسود الدئلى

وليس الرزق عن طلب حثيث ... ولكن ألق دلوك فى الدلاء
تجىء بملئها طورا وطورا ... تجيء بحمأة وقليل ماء

أى لان ارتفاع المنع عن الممنوع معتاد بخلاف ارتفاع زمانة الزمن (قوله ليس ذلك من محل الخلاف) أى بل الاعتماد على الله بهذا المعنى محل وفاق نسأل الله أن يوفقنا للاعتماد عليه وهو حسبى ونعم الوكيل وصلى الله على سيد الاولين والآخرين وعلى آله وصحبه أجمعين

(قيل) قولا مقبولا (إرادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الاسباب) من الله في مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وسلوك الاسباب) الشاغله عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله في سالك ذلك (انحطاط) له (عن الذروة العلية) فالاصلح لمن قدر الله فيه داعية الاسباب سلوكه دون التجريد ولمن قدر الله فيه داعية التجريد سلوكه دون الاسباب (وقد يأتي الشيطان) للانسان

لايقال تكليفهم السعي فى طلب الرزق يمنعهم تحصيل العلم لانا نقول تحصيل القدر الضرورى غير مانع والذى يمنع طلب الزيادة وقد وقعنا فى هذين الأمرين وتلبسنا بهاتين الحالتين ولله الامر من قبل ومن بعد وقد كان لأهل العلم سابقا أرزاق دائرة من أوقاف الامراء والسلاطين وصدقات جارية من مياسير المسلمين تقوم بكفاياتهم وتدفع ضرورة حاجتهم فلم تطمح نفوسهم بعد ذلك إلى فضول العيش وارتكاب التهور فى تحصيلها والطيش فصرفوا أوقاتهم كلها فى تحصيل العلوم وساعدهم صفاء الوقت من الشوائب الشاغلة للعقول والخطوب المزعجة للقلوب فوصلوا فى مدارك العلوم إلى حد هو لمن جاء بعدهم آية إعجاز ولم يتيسر لهم إلى حقيقة الاحاطة به المجاز

ثم انقضت تلك السنون وأهلها * فكانها وكأنهم أحلام

واتفق بمجيئنا والزمان قد شاب بعد شبابه وقطب بعد ابتسامه فى وجوه أصحابه فارتشفنا بعض قطرات من بحار علومهم ولم ندرك فى سيرنا شأو فهومهم فحالنا ينبئ عن قول ابى الطيب المتنبي

أتى الزمان بنوه فى شبيبته * فسرهم وأتيناه على الهرم

هذا مع تكاثر المآرب وتعاطى المطالب وصرف الاوقات فى ضروريات الحاجات وتكرر الأوقات وكثرة الآفات وتوارد الفتن وتوالى الاحن

وهكذا يذهب الزمان ويفـ * ـنى العلم فيه وينمحى الأثر

ولا يسعنى إلا التسليم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم حذرا من السخط أى عدم الرضى بما قسم له والتضجر وبث الشكوى وقوله والاستشراف أى التطلع لما فى أيدى الخلق وأبى النفس لايرضى بتحمل المنة ولله در القائل

إذا اظمأتك أكف اللئام كفتك القناعة شبعا وريا
فكن رجلا رجله فى الثرى وهامة همته فى الثريا
فان إراقة ماء الحيا ة دون إراقة ماء المحيا

(قوله قولا مقبولا) قيده بهذا دفعا لما يتوهم من انه قول ضعيف لحكايته بقيل وقائل هذا القول هو العارف بالله تعالى أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله الاسكندرى أخذ عن الشيخ أبى العباس المرسى وقدم القاهرة وتكلم بالجامع الازهر وغيره فوق الكرسى على طريقة القوم مع الالمام بآثار السلف فأحبه الناس وكثرت أتباعه وكان من أشد الناس قياما على تقى الدين احمد ابن تيمية لما قامت عليه علماء مصر واحضر من الشام على غير صورة بسبب مسائل صدرت عنه أنكروها عليه وتولى مناظرته الصفى الهندى وحبس بقلعة مصر وبسجن الاسكندرية أيضا ووقعت له محن كثيرة وصار العلماء والامراء فى حقه فرقتين فرقة معه وفرقة عليه والقصة طويلة توفى ابن عطاء الله بالمدرسة المنصورية بالقاهرة وهو المشهور الآن بالمارستان ولم يمت الشيخ بقاعة المرضى المهيئة الآن لهم وإنما كان يسكن ببعض محلات المسجد على طريقة العلماء سابقا فان غالب سكناهم كانت بالمدارس ولهم فيها بيوت وحجرات لطلبتهم موجود بعضها الان وكانت وفاته فى ثالث عشر جمادى الآخرة سنة تسع وسبعمائة ودفن بالقرافة وقبره مشهور وقال المقريزى فى تاريخه المسمى

بالعقود تردد الناس لزيارة قبره بعد موته وعملوا عند قبره كل سنة ميعادا يقرؤن فيه القرآن ويطعمون الطعام فيحشر الناس من أكثر الجهات لشهود هذه الليلة ويخلطون الحق بالباطل ويأتون أنواعا من المنكرات وهم على ذلك إلى يومنا هذا اه اقول قد فتر هذا الآن بالنسبة لمولد الشيخ الذى يصنع له لتطاول الزمان ومما ينسب له رحمه الله

مرادى منك نسيان المراد	إذا رمت السلوك إلى الرشاد
وإن تدع الوجود فلا تراه	وتصبح مالكا حبل اعتمادى
إلى كم غفلة عنى وإنى	على حفظ الرعاية والوداد
وودى فيك لو تدرى قديم	ويوم لست يشهد بانفرادى
وهل رب سواى فترتجيه	غدا ينجيك من كرب شداد
فوصف العجز عم الكون طرا	فمفتقر لمفتقر ينادى
وبى قد قامت الاكوان طرا	واظهرت المظاهر من مرادى
افى دارى وفى ملكى وملكى	توجه للسوى وجه اعتماد
وها خلعى عليك فلا تزلها	ومن وجه الرجاء عن العباد
ووصفك فالزمنه وكن ذليلا	ترى منى المنى طوع القياد
وكن عبدا لنا والعبد يرضى	بما تقضى الموالى من مراد

وللشيخ تآليف مفيدة منها متن الحكم الذى قال فيه هذا القول ولم ينقله المصنف بلفظه بل بمعناه ولفظ الشيخ إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الاسباب من الشهوة الخفية وإرادتك الاسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد انحطاط عن الهمة العلية اه فقول المصنف مع داعية الأسباب أى التلبس بها لأن المتلبس بالشىء له باعث يبعثه عليه الذى هو معنى الداعية وكذا يقال فى قوله مع داعية التجرد وفى الفقرة الاولى إشارة إلى أن الاكتساب فى حق هذا الشخص أفضل كما أن فى الثانية الاشارة إلى أن التجرد فى حق هذا الشخص أكمل ومعنى كلام الشيخ على ما قرره به بعض الشارحين أن الاسباب إذا ثبتت الاقامة فيها بحصول ثمراتها كانت عبادة وسترا للعبد لكنها شاقة على المبتدئين لما فيها من مزج الحقوق بالحظوظ فلا تنضبط النفس عندها ولا يكاد يتخلص المقصد فارادة العبد الانتقال منها إلى التجريد شهوة نفس اما لانه يطلب ما يسهل على نفسه ويترك ما يشق عليها وذلك شفقة منه عليها وأما لان الغالب على أهل الاختصاص هو التجريد فهو يريد التمييز والاتصاف بصفات الخواص واما لانه يقول بلسان حاله انا أهل لما هو أعلى من هذا فيحتقر نعمة الله ويتطلع لما فوقها والتجريد إذا ثبتت الاقامة فيه بحصول ثمراته كان عبادة والله يفعل بعبده ما يشاء من اخفاء وإظهار والستر لا ينحصر فى تعاطى الاسباب فان أوصاف البشرية الساترة للخصوصية كثيرة متعددة فارادة الانتقال منه الى الاسباب رضا بالنزول عن طريق أهل الاختصاص الى طريق أهل الانتقاص بحسب الغالب واذا كان كل منهما عبادة وطريقا صالحا للتوصل فعلى العبد أن يرضى بما اختاره له الحق منهما مستعينا به سائلا منه التأييد فان رأى خلاف ذلك خرج عن مقتضى العبودية ولذلك حكم المؤلف على ارادة العبد المخالفة لمختار الله تعالى بالذم سواء تعلقت بمعالى الامور أو بأدانيها لان المتعلقة بمعاليها فى الموضوع المذكور لا تكون الا من الشهوة الخفية والمتعلقة بادانيها فيه لا تكون إلا من الشهوة الجلية اه واعلم أن التلبس بالسبب مع التفويض لله تعالى والاعتماد عليه محمود وهو مقام أهل الكمال وقد قال صلى الله عليه وسلم للاعرابى الذى أهمل الناقة وقال

(باطراح جانب الله تعالى فى صورة الأسباب أو بالكسل والتماهن فى صورة التوكل) كأن يقول لسالك التجريد الذى سلوكه له اصلح من تركه له إلى متى تترك الاسباب ألم تعلم ان تركها يطمع القلوب لما فى أيدى الناس فاسلكها لتسلم من ذلك وينتظر غيرك منك ما كنت تنتظره من غيرك ويقول لسالك الاسباب الذى سلوكه لها اصلح من تركه لها لو تركتها وسلكت التجريد فتتوكل على الله لصفا قلبك وأشرق ذلك النور وأتاك ما يكفيك من عند الله فاتركها ليحصل لك ذلك فيجربه تركها الذى هو غير اصلح له إلى الطلب من الخلق والاهتمام بالرزق (والموفق يبحث عن هذين) الامرين اللذين يأتى بهما الشيطان فى صورة غيرهما كيدا منه لعله يسلم منهما (ويعلم) مع بحثه عنهما (انه لا يكون إلا ما يريد) الله كونه أى وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينفعنا علمنا بذلك) المعلوم الذى ضمناه هذا الكتاب جمع الجوامع (إلا ان يريد الله سبحانه وتعالى) نفعنا به بان يوفقنا لان نأتى به خالصا من العجب وغيره من الآفات (وقد تم جمع الجوامع علما) تمييز من نسبة الاتمام أى تم هذا الكتاب من حيث العلم اى المسائل المقصود جمعها فيه وقال المصنف يجوز ان يكون علما معمول الجوامع ولا يحسن ان يكون متعلقا

توكلت على الله اعقلها وتوكل وقال تعالى خذوا احذركم وقال وليأخذوا أسلحتهم وقال وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل وقال للسيد موسى عليه السلام فأسر بعبادى ليلا وقد اختفى صلى الله عليه وسلم فى الغار واستأجر الخبير وظاهر بين درعين واتخذ خندقا حول المدينة يحترس به من العدو واقام الرماة يوم احد للتحفظ من نكاية العدو إلى غير ذلك ولذلك قال سهل بن عبد الله التسترى التوكل حال النبي صلى الله عليه وسلم والكسب سنته فمن بقى على حاله فلا يتركن سنته قال بعض العارفين ان الله تعالى قدر وصول العبد إلى أشياء بغير طلب فهو واصل اليها بدون طلب وقدر وصوله إلى أشياء أخرى بعد الطلب فلا يصل اليها إلا بعده فالطلب من القدر ولا فرق بين الامر المطلوب وبين الطلب فى انهما مقدوران فلا يتنافيان وكذا التوكل مع السبب لا منافاة بينهما لان التوكل محله القلب والكسب محله الجوارح ولا تضاد مع اختلاف المحل وكان بعض الملوك يعتقد بطلان سببية الطلب ويرى محض القدر فترك الطلب والتدبير فأخرجه أخوته من سلطانه وقهروه على مملكته فقال له بعض الحكماء ان ترك الطلب نصف الهمة وبذل النفس وصاحبه صابر إلى اخلاق ذوات الأحجرة من الحيوانات تنشأ فى أحجرتها وفيها يكون موتها فلا بد من الجمع بين القدر والطلب وضرب له مثلا عجيبا وهو أن أعمى ومقعدا كانا فى قرية وهما فى غاية الضرر والفقر لا قائد للاعمى ولا حامل للمقعد وكان فى القرية رجل يطعمهما احتسابا فلم يزالا فى عافية إلى ان هلك الرجل فاشتد جوعهما وبلغ الضر فيهما جهده فاتفق رأيهما على أن يحمل الاعمى المقعد فيدله المقعد على الطريق ببصره ويستقل الاعمى بحمل المقعد فيدوران فى القرية يستطعمان اهلها ففعلا فنجح امرهما ولو لم يفعلا هلكا وكذلك القدر سبب الطلب والطلب سببه القدر فاخذ الرجل فى الطلب فظفر بأعدائه ورجع إلى ملكه فكان يقول بعد ذلك لا يترك السبب اعتمادا على القدر ولا يجتهد فيه غافلا عن القدر اه (قوله باطراح) مبالغة فى الطرح بمعنى الترك وعدم الالتفات (قوله والتماهن) أى الخضوع والتذلل للناس (قوله فى صورة الاسباب) اى تحسينها فلا يأمره من أول الأمر بطرح جانب الله وإنما يأتيه فى صورة تحسين الاسباب فيتبع الشيطان ويترك جانب الله ومثل ذلك يقال فيما بعده (قوله فيجربه) الباء زائدة فى المفعول (قوله بذلك المعلوم الذى ضمناه الخ) الاولى ان المشار اليه هو قوله انه لا يكون إلا ما يريده (قوله تمييز من نسبة التمام) ويصح ان يكون تمييزا محولا عن الفاعل والاصل تم علم جمع الجوامع (قوله أى المسائل) اشارة إلى ان العلم بمعنى المعلوم لانه الذى يصح

يتم إذلا فائدة فى قولنا تم هذا علما فان تمامه معلوم معروف اه ولايخفى مافيه إذلا يلزم من تمامه جمعا تمامه علما ففيه فائدة بالنسبة إلى الاول (المسمع كلامه آذانا صما الآتى من أحاسن المحاسن بما ينظره الأعمى) أى انه لعذوبة لفظة القليل وحسن معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يتحققه الأصم فكأنه يسمعه والأعمى فكأنه ينظره وهذا كما قال المصنف منتزع من قول ابى الطيب

أنا الذى نظر الأعمى إلى أدبى ٭ وأسمعت كلماتى من به صمم

ونبه على ان مخالفته له فى ذكر السمع قبل البصر للتأسى بالقرآن وفى ذكره الاسماع للآذان لالصاحبها لأنه ابلغ والاسماع لها اسماع لصاحبها (مجموعا جموعا) اى كثير الجمع وهما حال من ضمير الآتى وكذا قوله (وموضوعا) ذا فضل (لامقطوعا فضله ولا ممنوعا) عمن يقصده لسهولته (ومرفوعا عن همم الزمان مدفوعا) عنها فلا يأتى احد من اهل زمانه بمثله (فعليك) ايها الطالب لما ضمنه (بحفظ عبارته لاسيما ماخالف فيها غيره) كالمختصر والمنهاج (وإياك ان تبادر بانكار شىء منه (قبل التأمل والفكرة) فيه (وأن تظن امكان اختصاره فى كل ذرة) منه بفتح الذال المعجمة

وصفه بالتمام فهو كقول بعض المؤلفين هذا آخر ماقصدنا جمعه (قوله ولايخفى مافيه لأنه معلوم للمصنف دون غيره) وايضا الجوامع جزء علم فلا يعمل ولأن جهات التمام كثيرة فيحتمل ان تمامه من حيث التسويد لاالتحرير وقيل المراد من جهة العلم اى انه اتى على صفة التمام والكمال (قوله حتى يتحققه الأصم) بأن يكتب اليه مثلا أو انه مبالغة (قوله منتزع) أى مأخوذ على وجه الحل وهو نوع من البديع بأن يأتى الشخص لنظم ويحله نثرا وضده العقد وهو ان يأتى لنثر فينظمه (قوله ونبه الخ) حاصله انه خالف أبا الطيب فى أمرين لنكتة فى كل منهما وهو التأسى بالقرآن فى الأول فانه قدم فيه السمع على البصر قال تعالى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير والعدول إلى المجاز الأبلغ من الحقيقة فى الثانى (قوله لأنه أبلغ) فان ايقاعه على الأصحاب ربما يتوهم منه المجاز وهو الافهام نعم فات المصنف نكات فى كلام ابى الطيب وهو ان ابا الطيب عبر بالماضى والمصنف عبر بالمضارع فى نظر وينظر وعبر ابو الطيب بالكلمات والمصنف بالكلام ولكل وجهة (قوله جموعا) بفتح الجيم صيغة مبالغة ولذلك قال الشارح اى كثير الجمع (قوله وهما حال) اى كل منهما حال وفى بعض النسخ حالان ثم يحتمل ان يكون كل منهما حالا من ضمير الآتى وأن يكون أحدهما حالا منه والآخر حالا من ضمير تلك الحال فيكون من قبيل الاحوال المتداخلة وان يكون المجموع حالا واحدة بمعنى الكامل فى الجمع والاستيعاب كما فى حلو حامض (قوله وموضوعا) اى مجعولا (قوله للافضال على القاصدين) أى مؤلفا على وجه خاص يفيد ذلك (قوله فلا يأتى أحد من أهل زمانه أى زمان المصنف) تقييده بزمان المصنف يقتضى انه يأتى به من تأخر عن زمانه ولامانع فان فضل الله واسع ومواهب الحق سبحانه لاتنقطع عن العباد فيضانها والله ذو الفضل العظيم ولا يناقض ماقلناه ان الزمان يتناقص فى الفضائل كلما تقدم لأن تناقصه بالنسبة لمجموع الطبقة فلا ينافى تفوق بعض افراد من المتأخرة على ماقبلها كما اعترف بذلك المصنف فى خطبة ترشيح التوشيح فى خلال الاستدلال على ان والده أفضل من افراد تقدم عصرهم عليه على ان عدم اتيان احد من اهل زمان المصنف بمثله قد يمنع لأنه يتوقف على استقراء أحوال العلماء الموجودين فى ذلك العصر وهو متعسر بل متعذر وأمثال هذا الكلام يحمل على المبالغة وقد ألف العلامة الفنارى وعصره متأخر عن المصنف كتاب فصول البدائع فى الأصول وجمع فيه ماتفرق فى كتب كثيرة مع مزيد التحرير وكثرة الفوائد عما خلا عنها هذا الكتاب والف بعض علماء الهند كتابا فى هذا العلم وسماه مسلم الثبوت وتاريخ تأليف هذا الكتاب هو اسمه وهو الف ومائة وتسع فهذا زمان متأخر عن المصنف والفتاوى ومسلم الثبوت هذا

أى حرف (درة) بضم الدال المهملة أى فائدة نفيسة كالجوهرة (فربما ذكرنا) فيه (الأدلة فى بعض الاحايين إما لكونها مقررة فى مشاهير الكتب على وجه لا يبين) اى لا يظهر (أو الغرابة) لها (أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين) أى القوى كبيان المدرك الخفى الاول كما فى قوله فى مبحث الخبر وإلا لم يكن شيء من الخبر كذبا والثانى كما فى قوله فى عدم التأثير إذ الفرض بالفرض أشبه والثالث كما فى قوله فى مسئلة قول الصحابى لارتفاع الثقة بمذهبه إذ لم يدون (وربما افصحنا بذكر ارباب الاقوال فحسبه الغبى) بالموحدة اى الضعيف الفهم (تطويلا يؤدى إلى الملل وما درى انا إنما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهمم العوال فربما لم يكن القول مشهورا عمن ذكرناه) كما فى نقل أفضلية فرض الكفاية على فرض العين عن الاستاذ والجوينى مع ولده المشهور وذلك منه فقط (او كان) من ذكرناه عنه قولا (قد عزى اليه على الوهم) أى الغلط (سواه) كما ذكره القاضى الباقلانى من المانعين لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الآمدى من المجوزين (أو) كان الغرض (غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه) كما فى ذكره غير الدقاق معه فى مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل ذلك (بحيث انا جازمون بان اختصار هذا الكتاب متعذر

قد اعتنى به كثير من علماء الهند وماوراء النهر ووضعوا عليه شروحا وحواشي واشتغلوا به كاشتغال أهل ديارنا بهذا الكتاب إلى الآن كما أخبرنى بذلك بعض من لقيته من علماء الهند وعلماء ماوراء النهر ولصاحب مسلم الثبوت كتاب جليل فى المنطق سماه سلم العلوم وشرحه جماعة من علماء الهند واعتنت به فضلاء تلك الديار كاعتنائهم بمسلم الثبوت وقد اطلعت له على شرحين ونقلت عنهما فى حاشيتى على الخبيصى وما زال الزمان يأتى بالنوادر هذا العلامة عبد الحكيم والعلامة ميرزاهد كلاهما ممن أدرك القرن الحادى عشر ولهما من التأليف ماخضعت لها رقاب الفضلاء وتفاخرت بادراك دقائقها أذهان النبلاء ولا يعجبنى قول أهل ديارنا ليس فى الدنيا أعلم من علماء مصر فان هذا الحكم يتوقف على استقراء تام ولا يتأتى لهم ذلك ولا غيرهم وغاية مايصل اليه علمنا أفراد من الأقطار القريبة منا لاجميع الأفراد فهذا قول ينادى برعونة قائله ولله در القائل

وما عبر الانسان عن فضل نفسه * سوى باعتراف الفضل فى كل فاضل

وسبحان العليم بأحوال عباده (قوله أى حرف) أى من الحروف الدالة كواو العطف مثلا أو الدالة ولو فى ضمن المركبات فشمل سائر الحروف (قوله اى فائدة) إشارة إلى ان فى درة استعارة تصريحية (قوله فربما ذكرنا) كالتعليل لقوله وإياك أن تبادر الخ بان تقول بيان الأدلة لا يليق بالمتون فان جوابه ان ذكرها إما لكونها الخ (قوله فى مبحث الخبر) عبارته هناك ومدلول الخبر الحكم بالنسبة لاثبوتها وإلا لم يكن الخ (قوله فى عدم التأثير) أى فى مبحثه كما فى قوله الجمعة صلاة مفروضة فلا تحتاج إلى إذن الامام كالظهر فزاد المفروضة لان الفرض بالفرض اشبه فليست الزيادة حشوا (قوله تحرك) بحذف إحدى تاءيه الفوقيتين فتاؤه مفتوحة مضارع (قوله فربما لم يكن القول مشهورا) أى فلو لم ينسبه إلى قائله لم يدر انه قوله (قوله والجوينى) هو والد إمام الحرمين (قوله بحيث انا جازمون) خبر مبتدأ محذوف أى هو بحيث الخ والامر متلبس هى بحالة أنا جازمون الخ (قوله بأن اختصار هذا الكتاب متعذر) قال شيخ الاسلام جزمه لما قام بعده بتعذر اختصاره لغير مبذر مبتر لا ينافى جزم غيره بضد ذلك بالنظر المقصود الاصلى اه أقول قد اختصره شيخ الاسلام وما أدرى أو فى بجميع مقاصده اولا ولدعوى التعذر محمل بان يراد اختصاره على وجه استيفاء معانيه كلها مع اتحاد طريق الدلالة فلا ينافى ذلك إمكان الاختصار بحيث لا تستوفى جميع معانيه أو تستوفى لكن تكون دلالة الفرع أخفى من دلالة الاصل كما شاهدنا ذلك فى بعض المختصرات (قوله وروم النقصان منه متعسر) إن كان المراد رومه

اللهم إلا أن يأتى رجل مبذر) أى ينقل شيئا من مكانه إلى غيره (مبتر) أى يأتى بالالفاظ بتراء أى نواقص كان يحذف منها اسماء اصحاب الاقوال. فانه لا يتعسر عليه روم النقصان لكنه إذا فعل ذلك لايفى بمقصودنا (فدونك) أيها الطالب لما تضمنه مختصرنا (مختصرا) لنا (بأنواع المحامد حقيقا واصناف المحاسن خليقا) لانه مشتمل على ما يقتضى ان يثنى عليه بذلك (جعلنا الله به) لما املاه من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

مع بقاء المعنى بتمامه فيرجع إلى الاختصار وإلا فغير متعسر اه زكريا (قوله اللهم) راجع إلى تعسر روم النقصان كما يدل له كلام الشارح وهو كثيرا ما يستعمل عند القصد إلى الاستثناء امر بعيد نادر كانه يدعو الله ويناديه استظهارا به واستعانة على ذلك وهو المراد هنا اه زكريا (قوله بانواع المحامد حقيقا) اى المحاسن التى يستحق ان يحمد بها وتقديم المجرور فيه وما بعده لرعاية السجع فقوله وأصناف المحاسن خليقا بمعنى ما قبله إذ خليق بمعنى حقيق (قوله أى لما أملاه من كثرة الانتفاع) لما فى صحيح مسلم وغيره إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له وأعلا هذه الامور العلم ولذلك قالوا ان طالب العلم من عالم او متعلم إذا دخل الطريق إلى الله تعالى لا يترك قراءة العلم لأن قراءته من أشرف العبادات وقد قال الامام مالك لابن وهب لما جمع كتبه وقام يتنقل ما الذى قمت اليه بافضل مما كنت فيه إذا احسنت النية نقله ابن يونس وقال رجل لاحمد بن حنبل هذا العلم فمتى العمل فقال أحمد ألسنا فى عمل وقال الشافعى طلب العلم أفضل من النافلة وقال الزهرى العالم إذا لم يخل بواجب ولم يقصر فى فرض أفضل من العابد واعلم أن مثل قول المصنف جعلنا الله به من قول الموثقين جعله الله سببا للفوز بجنات النعيم ينبغى ان يحمل على ان الباعث على العمل إجلال الله وتعظيمه وثبوت الخوف والرجاء مع ذلك لا على طريق التعليل بهما حتى يكون ذلك من قبيل الأغراض والاغراض الباعثة على العمل فهذه طريقة محمودة لما فيها من إظهار الافتقار إلى إحسان المولى جل وعلا وقد اعترض القاضى أبو بكر بن العربى على الصوفية فى قولهم لا نعبده خوفا من ناره ولا طمعا فى جنته بأن الله تعالى عظم شأن الجنة والنار ورغب عباده فى الجنة ونعيمها وخوفهم من النار وعذابها وإن أجيب عنهم بأنه ليس مرادهم احتقار شأن الجنة والنار وعدم الاحتفال بهما فان تعظيم ما عظم الله واجب واحتقاره ربما كان كفرا وإنما مرادهم انهم لا يجعلون اعمالهم معللة بهما بحيث انهما لو لم يوجدا ما عملوا فان مولانا تعالى يستحق على العبد العبادة لذاته وصفاته لو لم تكن له جنة ولا نار فهذا هو الذى يتحرزون عنه ومن ههنا نعلم ان حق العاملين لا يقصدوا باعمالهم التوصل إلى عطائه بل من حق هذا السيد المحسن فى حالتى الاقبال والاعراض أن لا يسلك معه سبيل المعاملات والاعواض وأن يعبد ويخضع له لجلاله وجماله اللذين أنبأ عنهما عموم إحسانه فمن عبده حينئذ ليتوصل بعبادته إلى عطائه فقد جهل حق ربوبيته ولم يخلص فى عبوديته لانه إنما يعمل لنيل حظه فكانه يدفع شيئا لياخذ فى مقابلته اكثر منه فليس عبدا على الحقيقة وكانه يستشعر أن معبوده إنما يعطيه بعمله على حسب عمله وليس ذلك مقتضى الكرم الذى هو وصفه تعالى ولهذا اورد النهى عن النذر المعلق نحو إن شفى الله مريضى أو قدم غائبى لأصومن أو لأتصدقن وكانه يقول اشف مريضى أعبدك بكذا كانه إنما يشفيه له إذا التزم عبادته وهذا غير لائق بكرمه تعالى فهو جهل قبيح من العبد وعليه حمل قوله ﷺ إياكم والنذر فانما يستخرج به من البخيل وقد نبه ﷺ على أن العبد لا ينال شيئا فى الحقيقة إلا بفضله تعالى وكرمه بقوله لن يدخل أحدكم الجنة إلا بعمله فحق العبد إذا أن لا يجعل عمله هو الموصل على سبيل الربط المطرد والدوران الدائم بل يعمل عبودية وخضوعا ويعتمد على فضل مولاه وكرمه والذى يبين

أى أفاضل أصحاب النبيين لمبالغتهم فى الصدق والتصديق (والشهداء) اى القتلى فى سبيل الله (والصالحين) غير من ذكر (وحسن اولئك رفيقا) اى رفقاء فى الجنة بان تتمتع فيها برؤيتهم وزيارتهم والحضور معهم وإن كان مقرهم فى درجات عالية بالنسبة الى غيرهم ومن فضل الله تعالى على غيرهم كما قاله ابن عطية انه قد رزق الرضا بحاله وذهب عنه أن يعتقد أنه مفضول انتفاء للحسرة فى الجنة التى تختلف المراتب فيها على قدر الاعمال وعلى قدر فضل الله تعالى على من يشاء ٭ اللهم ياذا الفضل العظيم تفضل علينا بالعفو وبما تشاء من النعم بفضلك ورحمتك يارب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

بطلان الربط المطرد احسانه السابق عن الاعمال قال ابن عطاء الله عنايته فيك لا لشىء منك وأين كنت حين وجهتك عنايته وقابلتك رعايته لم يكن فى ازله اخلاص اعمال ولا وجود احوال بل لم يكن هناك إلا محض الافضال وعظيم النوال (قوله أى أفاضل أصحاب النبيين) فسرهم البيضاوى بأنهم الذين صعدت نفوسهم تارة بمراقى النظر فى الحجج والآيات وأخرى بمعارج التصفية والرياضات الى أوج العرفان حتى اطلعوا على الاشياء واخبروا عنها على ماهى عليه (قوله اى رفقاء) لان فعيلا يستعمل فى الواحد والجمع كالصديق او ان المعنى وحسن كل واحد منهم رفيقا وهو نصب على التمييز او الحال (قوله بان يستمتع الخ) اشارة إلى انه ليس المراد بالمرافقة الاشتراك معهم فى الجنة فى المنازل والدرجات إذ لا يصح ذلك بالنسبة الى النبيين بل والصديقين على تفسير الشارح بل المراد بها ماذكر (قوله وذهب عنه ان يعتقد انه مفضول) اى وان كان مفضولا فى الواقع والحق انه يعتقد انه مفضول ولكن هذا الاعتقاد لا يوجب عنده حسرة لانه قد رضى بما قسم له (قوله التى تختلف فيها المراتب الخ) لان الجنان سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون وفى كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال اه نقله البيضاوى فى تفسيره عن ابن عباس رضى الله عنه وروى عنه القرطبى فى تذكرته ان الجنان سبع دار الجلال ودار السلام وجنة عدن وجنة المأوى وجنة الخلد وجنة الفردوس وجنة النعيم قال القرطبى وقيل ان الجنان اربع فان الله تعالى قال ولمن خاف مقام ربه جنتان وقال بعد ذلك ومن دونهما جنتان ولم يذكر سوى هذه الاربع فان قيل فقد قال عندها جنة المأوى قلنا جنة المأوى اسم لجميع الجنان يدل عليه انه قال فلهم جنات المأوى نزلا بما كانوا يعملون والجنة اسم جنس فمرة يقال جنة ومرة يقال جنات وكذلك جنة عدن وجنات عدن لان العدن الاقامة وكلها دار الاقامة كما أنها كلها مأوى المؤمنين وكذلك دار الخلد والسلام لان جميعها دار للخلود والسلامة من كل خوف وحزن وكذلك جنات النعيم وجنة نعيم لانها كلها مشحونة باصناف النعيم جعلنا الله من اهلها من غير سابقة عذاب ولا محنة ٭ والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه الذين سبقونا بجميع الكمالات ٭ يقول مؤلفها الفقير حسن بن محمد العطار الشافعى الازهرى عامله الله بلطفه واحسانه قد استراح جواد القلم من الجرى فى ميدان طرسه وتجرد عن حلة سواد نقسه بعد ان اقتنص أوابد الفوائد وغاص فى بحار المعانى فاستخرج نفائس الفرائد وساقها أيها الطالب الذكى اليك ووضعها بين يديك فاراحك من تعب التفتيش عنها فى مظانها وسهل لك الطريق الى وجدانها فلا تقابلها باعراض وطى كشح وإن عثرت على شىء مما يقتضيه الطبع البشرى من التقصير فقابله باغماض صفح

ولا تنسنى بالله من صالح الدعا ... فانى لما أملته فيك محتاج

قال مؤلفه رحمه الله تعالى ووافق الكمال بعد عشاء ليلة الخميس الحادى عشر من جمادى الاولى سنة ١٢٤٦ بمنزلى بحارة درب الحمام بخطة المشهد الحسينى نفعنا الله بمن حل به والمسلمين آمين

الحمد لله الجامع قلوب النساك من عباده على محبة ذى الكلم الجوامع البديع الذى أبدع بباهر قدرته مايشهد بانه الواحد المتفرد بالايجاد من غير شريك ولا مدافع والصلاة والسلام على سيدنا محمد طراز الاحكام وأمان الانام وآله واصحابه علماء شريعته وأعلام حنفيته الذين أبادوا ترهات العقول بما أوصلوه من حجج المعقول والمنقول ﴿ وبعد ﴾ فقد تم طبع حاشية مقوم تحارير المعانى مثقف تحابير المبانى ذى الفضل المدرار العلامة الشيخ حسن العطار على شرح جمع الجوامع للامام ابن السبكى الأصولى ذى اليد الطولى فى اجادة التصنيف والتحبير رحمهم الله وأحلهم جميعا دار رضاه وقد حليت طرره ووشيت غرره بتقرير شيخ المشايخ ذى الفضل الباذخ العلامة الشيخ عبد الرحمن الشربينى ضاعف الله له الأجور على هذا الكتاب لما له من كثير العائدة وكبير الفائدة للشرح المذكور ولله در هذا الإمام حفظه الله لقد أهدى إلى الأفكار وزف إلى البصائر والأبصار مايشهد به الأول للآخر وتقر بمحاسنه النواظر النواضر لاسيما وقد امتازت هذه الطبعة بتقريرات قيمة وتعليقات وافية لحضرة الفاضل الأستاذ العلامة الشيخ محمد على بن حسين المالكى غفر الله له ولوالديه

﴿ فهرست الجزء الثانى من حاشية العلامة العطار على شرح جمع الجوامع ﴾